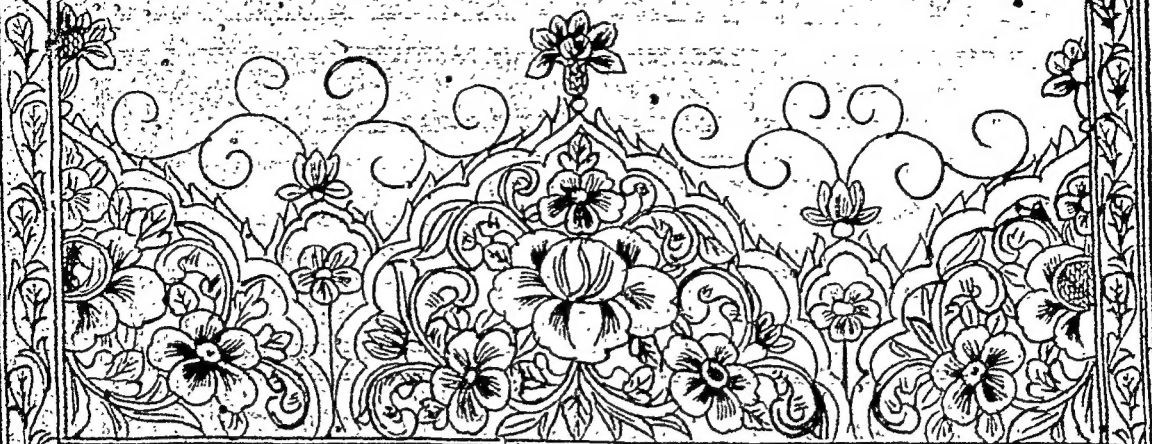


ان الله على كل شيء قدير

تدقيق المجلد الثاني من الكتاب المستطاب الذي يري زبروهما على الانوار الربيعية في شمس
الهداية الجاوي لمسائل الفقه الحنفية المتبع حقائق الرواية وتكمل لدقائق الدرر الشيعية

للعامة للشيخ الإمام العلامة الفقيه الكمال الكافي أبي بريد بن أبي مريم شيخ الإسلام الكبير المصنف المعروف بابن القيم
سكنه الله جنة والدينا من جميع الفضل العربي العالم مولانا محمد بن حسين النجدي أبا عبد الله حنفيا شافعا مالكيًا

مَنْ أَطْلَعَ بَيْنَ الذِّمْمَتَيْنِ شَيْءٌ فِي مَضْمُونِهِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالاجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان النسيغة وان كانت لا اخبار وضعافقد جعلت للانشاء شرعا فاعا الحاجة وينعقد بلفظين

الكتاب النكاح هو اقرب الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما بين ان شاء الله تعالى فلهذا لا يخلو العبادات والجماد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب للمسلمة من زيادة فانه سبب لوجود المسلم والمسلمة والجماد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل في الحق ان الجماد ايضا سبب لعماد الفعل الموصوف من صفته الى صفته اعني من الكفر الى الاسلام يصح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق ان النكاح في ذلك لكن لا ينبغي في تحصيل ذلك فان ما يحصل بالنكاح افراد المسلمين من اضعاف ما يحصل بالقبول او الغالب حصول القبول او الذمة دون اسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك اما من اولى العبادات البعوض فظهر في بساطته بالنسبة الى النكاح باعتبار تحض معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح وليس حجة في ابداء تقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الاذ المقدم بعبارة ما لا قد رتبعت عالما اخره والعاكس بعكس ذلك لنظر وانما ابداء اولوية تقديمه على ذلك هو التحقيق وهو يستدعي النظر بين الخصوصيتين ايها يقتضي اكثر اقتضا للتقديم وقد يفيض الى تكثيرات كل واحد وخصوصياته ليست على تطويل ما قد اورد في الاقتصار في ذلك اذ دخل في طريق اهل العلم والتحصيل فلا بد من تحصيل زيادة البعوض فيما شرع فيه من تقديم تحصيل امور الامر الاول من موهبة لتعجيل في ترك بين الوطى والعقد اشتهر الفطيا وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطى وقيل بعبارة عليه انما حرم الله صر حوا به وصر حوا به حقيقة في الضم ولا منافاة بين كلاهما لان الوطى من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افزاده كالنسان في زيدا يعرف القداما غير ان الى ان حدث التفصيل بين ان يرد به خصوص الشخص بعبارة يجعل خصوص عوارضه المشخصة مراد من المعنى للاعم بلفظ اللاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكان بذه الازادة قبل ما تحظر عند الاطلاق حتى ترك الاذ منون تفصيل ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول زيدا انسان يامن يصدق عليه اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيما واعلم ان المتحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطى قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من نكاح اي من طلي حلال لا من طلي حرام وقوله لكل الرجل من امراته الحائض كل شيء الا النكاح وقول الشاعر ومن ايم قد انجها راخاها واخرى على حال وعم تلهف وقوله وسلكوه خير مصيدة وقول الآخره التاركين على طهرنا هم الناكين ليطي بطله البقرة في العقد قول لا غش ولا قربن جارة ان سر لم عليك حرام فالحق في ابداء في المعنى للاعم قول القائل سمعت الى

يعين بأحد منهما عن الماضي وبالأخر عن المستقبل مثال ان يقول زوجتي فيقول
زوجتك لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طر في النكاح على ما بينه

مصدرى مطهر صدرنا كما نكتب ام الفلام صبيها امى فتمت ما وقول في الطيب به انك تهم حصاناً خفيفاً تنفست في اليك السهل الجبل امى فتمت فتمى
الاشكال للفظ يقول تحقق الاستعمال والاصل الحقيقة والثاني يقول كونه مجازاً في اصطلاح حقيقة في الآخر حيث يمكن ان يكون الاشكال ثم يدعى العقد عن اطلاق لفظ النكاح
دون الوطى ويحيل فهم الوطى بحيث فهم على القرنية ففي الحديث الاول هي عطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد وان كان لولادة بالذات بين الوطى و
في الحديث الثاني اضافة المارة الى ضمير الرجل فان مارت به المعقود عليها فيلزم ارادة الوطى من النكاح المستثنى والافسار المعنى اذ يصير محل من المعقود عليها كل شئ
الا العقد في الالفاظ اضافة الى البقرة فلفظ لا اسناد الى الراجح اذ يستفاد ان المراد من البقرة والمبيات فالجواب منع تبادر العقد عن اطلاق لفظ النكاح لانه
بل ذلك في الفهم هو الشرعى الفقهي ولا نسلم ان فهم الوطى فيما ذكره من القرنية وان كانت موجودة اذ وجود قرنية تعيد ارادة المعنى الحقيقة مما ثبتت
مع ارادة الحقيقة فلا يلتزم ذلك كون المعنى مجازاً بل المعنى مجازاً في النظر الى القرنية ان عرف انه لولا ما يدل للفظ على باعينة فهو مجاز والافسار نحن في
هذه المواد المذكورة نفهم الوطى قبل طلب القرنية والنظر في جرد الالفاظ فيكون اللفظ حقيقة وان كان مقرباً بما اذا نظر فيه استدعى ارادة ذلك المعنى
الا يرى ان ما ادعوا فيه الشهادة على انه حقيقة في العقد مجاز في الوطى من حيث الاشياء في قرنية تصد العقد ايضا فان قوله فلا تقرن جارة نبي عن الزنا بل
ان سرنا عليك حرام فيلزم ان قوله فالتحريم بالعقدى فتزوج ان كان الزنى عليك حرام او تابداى توخشى اى كن كالحوش بالنسبة الى لادميات فلا يمكن
منك قربان لمن كما لا تقرن وحشى ولم يمنع ذلك ان يكون اللفظ في العقد حقيقة عند سم في هذا البيت اذ هم لا يقولون بانه مجاز في هذا البيت واما
ادعائه في الحديث للعقد فيلزم التجوز في نسبة الولادة اليه لان العقد ناهو سبب السبب في حقيقة ما يخرج عن حقيقة وهو تزوج بلا مهر وكذا ما سواه
فكيف والادب كونه في الوطى يتحقق التقابل بينه وبين السفاح اذ يصير المعنى من طبع جلال لا ووطى حرام فيكون على خاص من الوطى الدليل على الخصوة
لفظ السفاح ايضا ثبتت الى هنا انما نذكره على ثبوت مجرد الاستعمال شيئا يجب اعتباره وقد علم ثبوت الاستعمال ايضا في الضم فبا اعتباره حقيقة فيه يكون
مشتركا معناه يامن افراد الوطى العقد اعتبر الضم من ضم الجسم الى الجسم القول الى القول الوطى فقط فيكون مجازاً في العقد لانه اذا اريد الجواز والاشارة
اللفظي كان الجواز اولى بالمثبت صرحا خلافاً ولم يثبت نقل ذلك بل قالوا ان نقل المبرور عن البصريين وعلام ثقلت الشيخ ابو عمر الزاهد عن الكوفيين انه اجمع
والضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالاجسام لا الاقوال لانها اعراض يتلأشى الاول منها قبل وجود الثاني فلا يصادف الثاني ما ينضم اليه فوجب كونه
مجازاً في العقد ثم افراد الضم يختلف اشارة فيكون لفظ النكاح من قبيل المشكل الامر الثاني مفهومه اصطلاحاً هو عقد وضع لملك المستثنى بالانثى قصداً
والقيده لا يخرج شره لانه للتبصرى والمراد وضع الشايع لا وضع التقادير له والارادة عليه ان المقصود من الشرع لا يكون لا المتعة واعلم ان
من المتأرجحين من يعبر عن هذا بتفسيره شرعاً لا يجب ان يرد على هذا الشرع وهو المعنى الاصطلاحي الذي عبرنا به لان الشارح نقله فانه لم يثبت واما
حكمه الشارح على وفق اللفظ ولذا حيث ورد في الكتاب والسنة مجروداً عن القرين يحمله على الوطى كما في ولا تنكحوا ما كان باؤكم حتى اثبتوا بها عزمة من جنسها
على الابن وقول قاضي خان انه في اللفظ والشرع حقيقة في الوطى مجازاً في العقد وقول صاحب المحبتي هو في عرف الفقهاء العقد يوافق ما بينا والمراد باللفظ
مطلقاً كان محاذواً وغيره ومحموع ايجاب التكليف مع قبول الآخر سو كان باللفظين المشهورين من وجت وتزوجت وغيرهما سند كروكلام الواحد القائل
مقامهما على الطرفين وقول لور شكى انه سمى محل فيغير به حال المحل فيزوجت له العقد اطلاقاً له على حكمه فان المعنى الذي تفسيره حال
المحل من المحل والحرمة هو حكم العقد وقد صرح باخراج اللفظين عن سببه وهو اصطلاح آخر غير مشهور الامر الثالث سبب شرعية تعلق البقاء المقدر في العلم

إن شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبه والتليك والصدقة وقول

الانيل على الوجه الكامل لا يمكن بقوله النوع بالوطى على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتطالم والسكك الضياء الانساب بخلافه على الوجه المشروع الامر الرابع
شرط الخاص به سماع اثنين بوجه خاص يذكرهما المصلحة فمن الشرط العام وتختلف بحسب الاشياء والاحكام المحلية المبيع للمبيع والاشي
للنكاح الامر الخامس شرطه الذى لا يخصصه الا بهية العقل والبلوغ وينبغي ان يراد فى الولي لاني الزوج والزوجة ولا في متولى العقد فان تزويج الصنيرة والصنيرة
جائز وتوكيل الصبي الذى يعقل العقد ويقصده جائز عندنا فى البيع فصحة هذا اولى لانه محض سفير واما الحرية بشرط النفاذ بلا اذن اهل الامر السادس
اذا كان هو الجنس المقيد فى التعريف الامر السابع حكمه حل استمتاع كل منهما بالآخر على الحد المأذون فيه بشرط ما خرج الموطى فى الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل
منهما على الآخر بعض الاشياء مما سيرة فى انشاء الكتاب الامر الثامن صفته فاما فى حال التوقان فان بعضهم هو واجب بالاجماع لانه يعلب على الظن او
يخاف الوقوع فى الحرام وفى النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يمكن من التحرز الا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على اختلاف الروايات فله خوف
الواقع سببا لا قراض بكونه بحيث لا يمكن من التحرز الا به ولم يقيد به فى العبارة الاولى وليس الخوف مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم التكفل فليكن عند ذلك
المبلغ فرضا والا فواجب هذا ما لم يارضه خوف الجور فان عارضه كرهه قيل لان النكاح انما شرح لتحسين النفس وتحصيل الثواب بالولد الذى بعد البهر
تعالى والذى يخاف الجور ياتى ويرتكب المحرمات فتندم المصالح لرجمان هذه المفسد وقضية الحرمة الا ان النصوص لا يفصل فقلنا بالشهين
انتهى وينبغي تفصيل خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما اقترض فيه النكاح حرم والا كره كراهية تحريم والى علم وفى البلى قيد الاقراض
فى التوقان بملك لهما والنفقة فان من نافت نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج ياتى موضح قبلا الاقراض فى
حالة التوقان واما فى حالة الاعتدال فله ذواته من اهل الظاهر على فرض عين على التقاد على الوطى والافتاق تمسكا بقوله تعالى فانك لمطاب لهم
من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف بن خالد لك امرأة قال لا قال تزوج فلما كان من اخوان الشياطين وقوله صلى الله عليه وسلم تاكموا نساء
فانى مكاشركم الامم واختلف مشايخنا فى قيل فرض كفاية للدليل الاول والاخره على حكم العام لا ينشئ كونه على الكفاية لان الوجوب فى الكفاية على
الكل المعروف لكونه يسقط بفعل البعض معززة بسبب شرعية فان كان يجزئ يحصل بفعل البعض كابن على الكفاية ردة عقلا ان المقصود من الاستيجاب
تكملة المسلمين بالطريق الشرعية وعدم القطاعهم ولذا صرح بالعلمه حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا الودود والودود فانى مكاشركم الامم رواه ابو داود
وهذا يحصل بفعل البعض اما حديث عكاف فليجاب على محين فيجوز كون سبب الوجوب بتحقيق حق وقيل ووجب على الكفاية لما ان الثابت
بوجه الواحد الظن والاية لم تنسق البيان العدد المحلل على ما عرف فى الاصول قيل مستحب فحق سنة مؤكدة وهو الاصح وهو محل قول من اطلق استحباب
وكثيرا ما يتايل فى اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعية بانه مباح فان التجر للعبادة افضل منه بحقيقة افضل مبنى كونه مباحا افضل
فى النكاح والحق انه اقترن بية كان ذا افضل والتجر عنه افضل لقوله تعالى وسيدا وحصولا يدرج بحسب عليه السلام بعدم اتيان النواصيع القدرة
عليه لان هذا معنى الحضور فاذا استدرك عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يلقى الله طاهرا لم يظلم فيه تزوج الحرة رواه ابن ماجة وقوله
صلى الله عليه وسلم اربع من سنن المسلمين الحياء والنظرة السواك والنكاح رواه الترمذى وقال حديث حسن غريب وبقوله صلى الله عليه وسلم اربع من اعلمين
نقد على خير الدنيا والآخرة قلبا شاكر اوسانا ذكر اوبدنا على البلاء صابرا وزوجة لابنته حوائى نفسها وما رواه الطبرانى فى الكبير والاسطوخودوسا واحدا جاعلا
ان يقول فى الجواب الاكبر الفضل مع حسن النية واما قول التجر للعبادة افضل فالاولى فى جواب التمسك بمجاله صلى الله عليه وسلم فى نفسه ورده على من اراد

الاول

الشافعي رحمه الله عليه عقد النكاح والتزوج لان التملك ليس حقيقة

من امة النبي صلى الله عليه وسلم في عين المتنازع فيه وهو ما في الصحيحين ان لقرا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سالا ازا وجبه عن عمل في السر قال بعضهم
لا تزوج النساء قال بعضهم لا اكل اللحم وقال بعضهم لا اناهم على اشر في بيع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فخره الله تعالى وقال بال قولهم قالوا كذا كذا النبي صلى
الله عليه وسلم وافطره من نزع الشافعي عن سنتي فليس مني فزود الحال به او كذا حتى يترامه وبالحكمة فلا فضيلة في الاتباع لا فيما يحل النفس انه افضل نظر
الى ظاهر عبادته وتوجهه ولم يكن اسد وعجل برضى لا شرف انما بالاشرف الاحوال كان حاله الى الوفاة النكاح فيستحيل ان يقره على تركه الا افضل امة حياته
فقال يحيى بن زكريا عليه السلام كان افضل في نكاح الشريعة وقد نكحت الرسل في بلدنا ولو تعارضنا قد التمسك بحال النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس
تزوجوا فان خيرة الامة اكثرنا من اهل التمسك عليه النكاح من تهذيب الاخلاق ودراسة الباطن بالتحل في معاشرته ابناء النزع وترتبه الولد الصيام
بصالح المسلم العاقل من القيام بهما والنفقة على الاقارب والمستحقين واعفاف الحرم ونفقة عنه وعن من يوقعه التفتت عن من يفتن بكفايتين
منه فيسبب الخوف ثم لا اشتغال بتاديب نفس تامله للفقير ويكون هي سببا ايضا لتسهيل غير ما بال الصلوة فان هذه الفرائض كثيرة لم يكف
على الحرمة بانه افضل من النكاح بخلاف اذا غرضه خوف الجور اذا الكلام ليس بل في حال من ادرك الفرض السنة وذكر انه لم يقترن بربته كان مباحا عنه
لان المقصود منه نزع محرقة الشبهة ومنه لعبادة على خلافه واقول بل فيه فضل من جهة انه كان متمكنا من قضاء ما يغير الطريق المشروع فالعدل اليه
مع باجماله من ان يستلزمه لانه قصدا ترك المعصية وعليه ثواب وعدل العون من الله تعالى الاستحسان حاله قال صلى الله عليه وسلم ثلثة حق علي اسد عظم
الجاني سبيل اسد المكاتب الذي يريد الاداء والنكاح الذي يريد العفاف صحه التبردي والحاكم اذا قال تمزوج المرأة الا انكرا او ما لها او حسبها فهو ممنوع
شعره قال صلى الله عليه وسلم من تزوج امرأة لم يزد له الا ذل ومن تزوجها لم يزد له الا فقر ومن تزوجها لم يزد له الا ذل ومن تزوجها لم يزد له الا ذل
ومن تزوج امرأة لم يزد لها الا ان يفيض بصره ويحسب في فربه ويصلي همه بامر اسد فيهما وبارك لهما فيه عواء الطبري في الاوسطه قال صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم لا تزوجوا النساء كحسنت ان يزدوين ولا تزوجوا من الاموال من غصبى موالها ان يطغين ولكن تزوجوا من غصبى الدين ولا تهرما واهل
ذات دين افضل واهل ابرق مائة من طريق عبد الرحمن بن نعم وعن معقل بن يسار ربه قال جابر بن عبد الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله
اني اصبحت امرأة ذات حبيب ومنصب عال لانا اننا لا نكح الا فروعنا فها قد جاءه الثانية فقال لمثل ذلك ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود والودود
فاني مكاشركم بالامم وادابو داود والنسائي فلم يكلمكم صحبه او صحبه شرة عقد النكاح في المسجد لانه عبادة وكونه في يوم الجمعة واختلفوا في كراهية الزفاف والخشاعة
لا كرهه اذ التمس على حفصة بنته وفي التبردي عن عائشة رضيها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا النكاح واجعلوا في المساجد واضربوا
عليه بالدفوف في النكاح فكانت فقنا امرأة الى رجل من الانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عايشة ان يكون معكم امهوان الا انصار يجيبهم الله وروى الترمذي
والنسائي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فصل بين الحلال والحرام الدف والصفوت وقال الفقهاء المزاب الدف الا لا يحل له والله سبحانه وتعالى عالم
النكاح فيعتقد بالاجاب والقبول في زمان النكاح في عرف الفقهاء المقصود به البيان لان العقد يثبت انعقاده حتى يتم عقدا مستقبلا الاحكام فلفظ النكاح
في قول النكاح فيعتقد حتى العقد في ذلك العقد الخاص فيعتقد حتى يتم حقيقة في الوجود بالاجاب والقبول والاعتقاد به وانما الاحكام الكلايين بالانزاع على نحو
يسمى باعتبار عقد الشريعة واستقبال الاحكام وذلك بوقوع الثاني جوابا معتبرا حقا العرض الكلام السابق ويسمى كل من الساقين كلام صاحب الجواب والكلان
كل الاجاب والقبول فيما قيل في تعريف الاجاب انه اصدار الصدقة الصالحة لا فاودة ذلك العقد من ان صادق على القبول خلاف الوارد من عرف المشهور

فيه ولا يجازا عنه لان التزويج للتلفيق والنكاح للضم ولا ضم ولا ازدواج

بين المالك والملوك أصلاً وكذا أن التعليل بسبب ملك المتعة

فقال زوجك انعقد ومنه كوني مراني منعقد اذا قبلت وفي النوازل زوجي نفسك مني فقالت يا حسن والطاعة صحيح النكاح غير ان المتزوجين بالهبة عدا
 انوكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون تمام العقد على هذا ما بناه المصنف صرح غير بانها انفسها ايجاب فيكون قابلاً بها في ختام
 فاضحيان قال لفظ الامر في النكاح ايجاب كذا في الطلاق واقالت طلقني على الف فطلق كل تاما وكذا في الخلع وكذا في الفدية كالف في بقس فلان هذا
 او بما عليه فقال كملت متباً لكفالة وكذا لو قال حبس لي غدا البعد فقال حبست في مسائل اخر ذكرنا وهذا احسن لان لا ايجاب ليس الا باللفظ المفيد قصد تحقيق المعنى
 او لا وهو صادق على نقطة الامر فيكسب ايجاباً ويستغنى عما ورد على تقرير الكتاب من انه لو كان توكيلاً لما اقتصر على المجلس وجوابه بانه في تعيين الامر
 بالفعل فيكون قبوله تحصيل الفعل في المجلس الظاهر انه لا بد من اعتباره توكيلاً او الا في طلب الفرق بين النكاح والبيع حيث لا يتم قبوله بغيره كذا
 فيقول ثبت بلا جواب او جوابه ما ذكره المصنف في البيع بانه توكيل والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح فصح دون البيع وصح قيام العقد قائم بالبيع فلا يصح قوله
 منعقد بلفظين غير واحد معاً عن المستقبل فلذا قيل المثال الصحيح ان زوجك بالالف فيقول قبلت على ارادة الحال معترف من هذا ان شرط القبول في
 النكاح ايجاب كسب لا الفور خلافاً للشافعي به وقديهم ما ذكر في المنة قال زوجتك الف فيقول قبلت على ارادة الحال معترف من هذا ان شرط القبول في
 وقيل لان فيه خلافاً وان كان المتأخر الصواب وقد يكون متشاوراً من جهة انه كان منصفاً بكونه قابلاً حيث سكت ولم يجب على الفور كان ظاهره
 في رجوعه في كونه او لا فقولنا نعم بعده لا يفيد بمفرده لان الفور شرط مطلقاً وانه سبب اعلم وصورة اختلاف المجلس ان يوجب احدهما فيقوم الامر
 قبل القبول او اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا منعقد لان الاعتقاد به ارتباط احد الكلامين بالآخر وباختلاف المجلس يتفرق فان حقيقة
 وحكماء فلو عقدوا بهما شيان او يسميان على الكدابة لا يجوز ان كانا في سفينة سائرة جاز واستعرف الفرق في البيع ان شاء المصدق فاشترط تزويج
 باسمها الذي تعرف به حتى لو كان لها اسمان اسم في صغرها وآخر في كبرها تزويج بالآخر لانها صارت معروفة به ولو كانت له بنتان كبر
 اسمها عايشة وصغيرى اسمها فاطمة فقال زوجك بنتي فاطمة وهو يريد عايشة فقبل العقد على فاطمة ولو قال بنتي فاطمة الكبرى قالوا لا يجوز ان
 لا ينفق على احدهما ولو قال زوجت بنتي فاطمة من ابنيك فقبل لم يمس لها ابناً واحداً ومنه صح وان كان لها بنتان وابنان لا الا ان يسميها
 البنت والابن ولو تزوج غائبة وكيل فان كان الشهود يعرفونها فذكر محرم واسمها جاز وان لم يعرفونها فلا بد من ذكر اسمها واسم امها و جدتها ولو كانت
 حاضرة متنبية فقال تزوجت هذه وقبلت جاز لانها صارت معروفة بالاشارة اما الغائبة فلا تعرف الا بالاسم والنسب وقيل يشترط
 في الحاضرة كشف الثياب ومعرفة وجهه عدمه في الوكالة بالنكاح ان شاء المصدق وكذا الحال في تسمية الزوج الغائب وفي التجهيز له ابنه اسمها
 فاطمة فقال في وقت العقد زوجك بنتي فاطمة ولم تقع الاشارة الى شخصها الاصح فانه اذا التزم اليها يقع العقد على المسمى وليس له
 ابنة بذلك الاسم وفي النوازل قال ابو بكر غاشي مشكل زوج من غاشي مشكل برضى الولي فلما كبر الا الزوج امرأة والمرأة رجلان كانا عتدي
 لان قوله تزوجك يستوي من الجانبين وفي صغيرين قال با احداهما زوجت بنتي هذه من ابنيك هذا وقيل ثم ظهرت الجارية خلافاً والخلاف جارية جاز وكذا في الصا
 وقال الشافعي لا يجوز وفي المنة زوجت وزوجت يصلح من الجانبين وفي التجهيز جاز لان المرأة محضرة الشهود واجتبت فقالت المرأة رضيت يكون خالصاً
 فانه نص في الجاهل الكبير لو قال المطلقة طلاقاً تاماً وثلاثاً ان راجعتك فبعدي حررتك الرجعة الى النكاح لان الرجعة تقديرها بعد الرجعة وتقديرها بعد
 فينظر الى المحل والمحل لا يقبل الرجعة المعروفة فانصرفت الى النكاح وسيأتي الكلام في الرجعة بلفظ النكاح في كتاب الطلاق ان شاء الله تعالى

في محملها بواسطة ملك الرقبة وهي الثابت بالنكاح والسببية

فتم قال وذكر في الاجناس لو طلق امرأه باسما ثم قال براحتك على كذا او كذا فخرجت الرقبة كذلك بحضرة الشهود قال في النكاح جازي ان لم يذكر بالاطليس
بنكاح الان سبعة اذ اريد بذلك فكان كما خافين من هذا ان ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال واقر ان الزوج اراد به النكاح انتهى وذكر في
فتاوى قاضي خان عن بعضهم نفسيه لا بين البانة والاجنية ففي البانة يكون النكاح في الاجنية لا يثبت عليه وهو الحسن فان التجرى بلفظ النكاح
في نكاح المطلقة لا يسلم صحة في غير ما رجل وامرأة اقربا بالنكاح بحضرة الشهود فقال في امرأتى وانما زوجها وقالت بنور زوجي انما امرأتى وقال
الاخر نعم لا ينعقد النكاح بينهما لان الاقرار اقرارا لها هو ثابت فهو فرع سقي الثبوت ولهذا اقرارا لا انسانا بل كالحال لا ينعقد كذا وكذا الوفاة غير ناه
اورنيته بحضرة الشهود لا ينعقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلناه النكاح وقالوا نعم العقد لا ينعقد بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلته نفسي وجبه
لك فقبل ثم قال اعطيتك الفدا على ان يكون امرأتى فقبلت ثم قال زوج بنتك فلانته متى كذا احتمال وفيها اذهب بها حيث شئت لا ينعقد في التخيير
الا كالمصاف الى ما بعد الدفع ولا ينعقد المضاب لو قال زوجكما هذا فقبل لا يصح لعدم جهة المعلق اولى في فتاوى قاضي خان قال الشيخ ابو بكر بن النعمان
يكون كذا كذا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق اذ كان على غير مسمى لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت بنتك فلانته البني فلان فقال
زوجها من فلان قبل هذا فلم يصدقه الخاطب فقال ان لم يكن زوجها من فلان قبل فقد زوجها من ابنك قبل اب لابن بحضرة الشهود ولم يكن زوجها
من اصبح النكاح لان التعليق كائن للحال تحقيق ويجوز اذ اضاف النكاح الى نفسها مشا فيه وايتان والصحيح عدم الصحه كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في المبسوط
في موضع جواز كالاتفاق قوله ومنعقد الحاصل الالفاظ المذكورة هنا اربعة اقسام قسم لاختلاف في الاعتقاد به في المذهب بل لاختلاف في خارج
المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الاعتقاد وقسم فيه خلاف والصحيح عدمه وقسم لاختلاف في عدم الاعتقاد به والا وانه ان ترشبه على هذا
الترتيب ليلى كل قسم ما هو اقرب اليه وهكذا فحصل المعنى اللفظي الوصية القسم الاول ما سوى لفظي النكاح والتزوج من لفظ الهبة والصدقة
والتمليك والجعل نحو جعلت بنتي لك بالف خلاف الشافعي وجوزاه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في الالفاظ اللغوية تجري في الالفاظ الشرعية
واما الكلام في تحقيق طريقة هنا فتراه الشافعي ربه بنار على انما ما يجوز التجوز اما جازا فلا ولا وجب ان تجوز بلفظ كل منهما عن الآخر وكان يقال
النكاح هذا الثوب مراد به ملكك كما يقال ملكتك نفسي بنتي مراد به المملوك ليس فليس ما انقصنا فلان التزوج هو التام في وضع النكاح
للضم والاضم والازدواج بين المالك والمملوك ولذا يفسد النكاح عند ورود ملك احد الزوجين على الآخر ولو كان لم ينافيه كذا به وان صح هذا الوجه عنه
كان من معتقدا به لغة على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعنى فيما تقدم اعني لسان الشرع بنار على النقل ولنا ان التمليك اسمى معناه
اكتفى سبب الملك المتعة في محملها بواسطة كونه سبب ملك الرقبة وملك المتعة في محملها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز ما عدم جواز استقار
النكاح للتمليك فليس لعدم المشترك بل لما فرغ منه في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم السبب للسبب عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السببية
كالبيع ملك الرقبة وليس ملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك بل ملك الرقبة والجواب عن الثاني منع از انهم ولا ازدواج بين المالك
والمملوك قوله والا لا يفسد النكاح لظنا فساد له للزوم المناقاة بين كون احدهما كالكامل الآخر وكون ذلك الاخر كالكامل الزوجية لبعض ما يملك عليه
ذلك بحكم ملك الرقبة على ما تبين ان شاء الله تعالى في فصل الحرات لعدم الرقبة الا ازدواج ولا شافعي ربه ايضا كما حصل النكاح باشتهار الشهادة والظهار
لغيره خص بالنكاح والتزوج لذل ولم ير غير ما شرعنا والجواب منعنا بل قد ورد بلفظ الهبة فلم يكتفى قال الله تعالى وادارة يومئذ ان يثبت السببية

طريق الجواز ويعتقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق الجواز

على المحلات في قوله تعالى انا جعلناك ازواجك الا اني اتيت اجورين وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك ولا اصل عدم الخصومة حتى تقوم دليلا وقولا
خالفة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة عقاب التعديل في المخرج فان المخرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصا بالنسبة الى اوضح العرب بل في لزوم المال بقرينة
وتوفي مقابلة الوتي اجورين فصار الماحصل احكاما كاللازم في الموتي فهو من التي هي ببيت نفسها لك فقام باخذ مهرها الصلة به والحصول لك من من المؤمنين ما تقدم
ما فرضنا عليهم في الزواجر من المهر وغيره وابتدأ صدر الشريعة جواز كونه مستقافا باحكامنا في احوال زوجه له لافادة عدم حل من غير وصلي المهر عليه سلم له
اليمين ان الشهادة شرط في النكاح والكساية فيها لا بد من اليقظة والاطلاع للشهود قال في شرح الكثر قلنا ليست شرط ما ذكر المهر وذكر الشري من حيث
العدم للنسب كغيره لغير الشجاع اسد كما اذا جلف لا ياكل من هذه النحلة فيصرف الى الجازي غير فدية ولا ان كلامنا في الاصل ما بدلم حتى احتمال انتهى ويشكل بان الحكم بالجواز
يتبع امرين احدهما قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولذا لو طلب من امرأة فقالت ببيت نفسي منك وقيل لا ينعقد والاخر وجود قرينة
تدل على الجواز في الاول احوال البتة هيبت بيتي منك لتخبرك فيقول لا ينعقد في الحكم بما في جواز التجوز فقطرة الشرط مع الاول ارادة لاقرينة ما وذلك ان اعتبار
ثبوت معنى بعينه عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبة اليه ليستة الى غيره فالخصص للمعنى معين دون غيره وليس الاعلانية وضعة له
او اراد ما بينه بين ما وضع له معنى مشترك ثبت اعتبار نوعه عن الواضع في الاستعمال فيه الارادة لازمة في التحليل غير ان الحكم من السامع بآراء المتكلم المعنى
الحقيق لا يقتصر الى نصبه في تقدير ارادة بل يكفي عدم قرينة تصرف عنه هذا يقال الكلام حقيقة لم يقيم الدليل على مجاز بخلاف حكم ارادة ما لم يوضع حيث
لا يقتصر الى دليل ارادة فلا يمكن فلا بد من علم الشهود بما ردد بان علمهم ولذا قال في الدررية في تصوير الاعتقاد بلفظ الاجارة عن من يحبره ان يقول جرت
بيتي ولوى به النكاح وعلم الشهود انتهى بخلاف ما اذا قال ببيتك بيتي بحجرة الشهود فان عدم القبول للمعنى الحقيقي هو الحرية للبيع يوجب الحل على المجازي
هو القرينة فيكون في هذا الشهود حتى لو كان المعقود عليها امر صحيح الى قرينة كيدية في البديع لوقال لرجل وبعت امتي منك فان كان الجاني حل على النكاح من
احضار الشهود وشهيرة المهر وجلا وسجلا فيصرف الى النكاح وان لم يكن الجاني بدل على النكاح فان نوى صدقة الموهوب كذا وان لم يوصف الى ملك الزوجة
والظاهر ان اذا لم يدل الحال فلا يبيع القيمة من اعلام الشهود وما قد مناه لانه لا بد من فهمها المراد على المختار على ما سذكره وقد رجح شمس الائمة الى التحقيق حيث قال
ولان كلامنا فيما اذا اصرح به ولم يسمي احتمال لا ينبغي عدم المناسبة بين ما علق من عدم اللبس وحكمة وهو عدم اشتراط اوجه الميسل بما يصح التعديل دعوى كونه
فهمها واما الخلاف لا ياكل من هذه النحلة فمحمود عليه بآراء المجازي نظر في تقدير الحقيقة وكونه متكل او انا العازل فريد المعنى اللفظي غير مدرك فلا يلتزم بقصد عدم الحكم
نعم قد يقال في عقد المهر بيمين لفظ الحقيقة بناء على كون الجواز قرينة تصرف عن ارادة المعنى المجازي في عرضه ليس الا الخاص في ذلك جازا لفظ فقط او مراه حقيقة للخاص هي
مستندة اذا التصريح بغيره والذى يقيم مقام المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم سلمت خد من جدي من هذا النكاح والطلاق الرجعية هو الحقيقة دون المجاز والله اعلم وادركت
يعتقد بالنسبة بغير الفرق ان الوسي به الطلاق وهو سبيل ساقط اما لا فهو مشترك في الزام فانه في التزوج فانه يقع به اذا نوى بقوله تزوجي والحال الهيبة
فيما خلاوة السببية للملك فيجوز بها غير ان اذا اضاف الملك التجوز عنه بالنسبة اليها نفسها بقوله وبعت نفسك لك صحح طلاقا وان اضاف الى الرجل صحح طلاقا
فلهذا ان اختلف الموجب في هذا اللفظ الواحد ليس بالاختلاف الاضافة بل بنفس توجيه السؤال يظهر صحة استقراء الملك لعابرة للملك لرقية اذ لم يرد الطلاق
الا باعتبار استقراء القسمة الثاني بالاختلاف في الاعتقاد به الصحيح وهو نحو بعت نفسي منك بكذا وبني او اشتريتك بكذا فقالت نعم ينقذه قوله
هو الصحيح اخر از عن قول الى كبر الاعش وقوله لوجود طريق المجاز فيتعديل الصحيح وحده ما قد مناه في تفسير التملك واختلاف الاعتقاد باخذ السلام فيقول

ولا ينعقد بلفظة الاجارة في الصحيح لان ليس بسبب ملك المنة ولا بلفظة المنة

الا ان السلم في الحيوان لا يجوز وقيل ينعقد لانه ثبت ملك الرقبة والمنقول عن ابي حنيفة انه ان كل لفظ نكاح به الرقاب ينعقد به النكاح والسلم في الحيوان ينعقد ولو اتصل به اليقين ينعقد الملك فاسا لكن ليس كل ما يفيد المعنى الحقيقي للفظ لا يفيد مجازا بل عدم لزوم اشتراك المنة فيها وفي لفظ العتق في شرع الكفر فيردواشيان في ابي ابي قيل لا ينعقد لانه وضع لاثبات ملك الدراهم والدرناير التي لا تتعين العقود وعليه ياتين وقيل ينعقد لانه ثبت ملك العين في الجاه وظاهره انما هو لان وكان منشاها الروايتان واما القرض فتصليح ينعقد بالثبوت ملك العين به وقيل لانه في معنى الاجارة قبل الاول قيا قولهما والثاني قياس قول ابي يوسف بناء على ثبوت الملك في العين وعنده لا واما لفظ الصلح فذكر صاحب الجناح انه لا ينعقد به وذكر شمس المنة الحسبي في كتاب الصلح انه النكاح بلفظ الصلح والعطية جائز / لقسم الثالث لا ينعقد بالاجارة والاعارة في الصحيح اخرا عن قول الكرخي وجها ان ثبات بكل منهما ملك منفعة فوجد المشرك في الصحيح على ما ذكرنا انما لا ينعقد الاموثة والنكاح الشرط فيه فلا يستعار احداهما للآخر وقد يطلق ان كان المتقاربا بهما العرضيان اللذان لا يجتمعان في محل واحد لزمك مثله في البيع لانه لا يجتمع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق ان الموقعة ليس حيز مفهوم لفظ الاجارة بل شرط لا اعتبار به شرعا خارج عنه فهو مجرد تملوك المنافع بعوض غير انه وقع مجرد الاية بشرطه على مثال الصلوة في القيام والركوع والجلوس بلا طمارة لا تعبر ولا يقال ان الطمارة جزء مفهوم الصلوة ولذا عدل المعص عن التوجيه بهذا الى نفي السببية التي هي للعلاقة فان الاجارة ليست بسبب الملك المنة حتى تجوز بها عن النكاح ولما تبطل بالاعارة وهذا اذا جعلت المرأة مستأجرة اما اذا جعلت بدل الاجارة او ارسل الى السلم كان يقال ساجرت واذن نفي يده او اسلمتها اليك في كمر خبطة ينبغي ان لا يختلف في جواز فانه اضاف اليه بلفظ يملك به الرقاب قال لمحم ولا بانه الوصية لانه توجب الملك مضاعفا الى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لانه ثبت به الرقبة في الجاه وعن الكرخي انه ان قيد الوصية بالمال بان قال وصيت لك بنتي بكذا لان ينعقد لانه به صاير مجازا عن التملك انتهى وينبغي ان لا يختلف في صحته فاما جمل انه اذا قيد بالمال يصح او بما بعد الموت بان قال وصيت لك بنتي بكذا لم يكن نكاحا ولو قال وصيت لك بها لم يزد فقبل لا يكون نكاحا وعن الطحاوي من ينعقد ثم كون الاضافة الى ما بعد الموت بيان لواقع فيما نحن فيه والافجور الاضافة تستقل لعدم الصحة لو قال وجعلها علة لم يصح استحصال الوصية ان الاضافة ما هو من مفهوم الوصية وعدمها في النكاح فتصادا ولا يجوز بلفظ احد الضدين عن الآخر بخلاف المنة ليست جزء مفهوم لفظ الاضافة الى ما بعد القبض بل هي تمليك العين بلايل ثم هو يتاخر فيما اذا كان الموهوب في الموهوب له الضعف بسببه بسبب عدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب له ثم الملك بنفس اللفظ القسم الرابع لا ينعقد بلفظ الاباحة والاحلال والاعارة والرجوع والتمتع لعدم تملك المنفعة في كل منها فانتهى الجاه وهذا المشا الى قوله لما قلنا ولا ينعقد بلفظ الاقالة والخلع الا ما افصح عقد سابق فروع الاول كل لفظ لا ينعقد به النكاح ينعقد به شبهة فيستظهر احد ويجب له ان لا يقل من المسمى ومن مبر المشا ان دخل بها الثاني لو قلنت المرأة زوجت نفسي بالعصية ولا تعلم معناه وقبل والشهود يعلمون ذلك ولا يعلمون صح كالاتفاق قيل لا كالبس كذا في الخلاصة ومثلها في جانب الرجل والتمتع ولا يعلم معناه وهذه في جملة مسائل الطلاق والعتاق والتدبير والنكاح والخلع فالثالثة الاول في الحكم ذكره في عتاق الاصل في باب التدبير واذ عرف الجواب فيها قال قاضيان ينبغي ان يكون النكاح كذلك لان العلم بمفهوم اللفظ انما يشترط لاجل القصص فلا يشترط فيما يتوهم غير الجوز والتمتع بخلاف البيع ونحوه واما في الخلع اذا قلنت اختلعت نفسي منك بمهرى نفقة عدتي فقال له ولا تعلم معناه اللفظ الخلع ويختلفون فيه قيل لا يصح وهو الصحيح قال القاضيان ينبغي ان يقع الطلاق في الية ولا ينعقد الا بالتمتع وكذا المديون

والاحلال والاعارة لما قلنا ولا يلفظة الوصية لانها لو ثبت للملك مضافا الى ابعده الموت

او القن رب الدين لفظ الابرا لا يبر الثالث اذا سمي المهر من الايجاب فقال تزوجك بكذا فقالت قبلت النكاح ولا اقبل المهر قالوا لا يصح ولا يشك
بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجوده بالانه واجب النكاح الا ذلك القدر المسمى فلو صحناه اذا قبلت في النكاح دون المهر لم يضر المثل
وهو لم يضر بالنكاح به بل باسمه فيلزمه المميزه بخلاف ما اذا لم يسم من الاصل لان غرضه النكاح به المثل حيث سكت عن اسم المهر فليزعمه ما لا يضره
ولو قال قبلت النكاح ولم يرد على ذلك النكاح باسمه في حديثنا القدر في المنعني محمد بن جريح على رقبته ليزيد المولى فبطل فقال جريح النكاح ولا يضر على رقبته
يجوز النكاح ولها الاقل من مهر المثل من قيمته بنوع فيه بخلاف ما في الجاهل امره تزوجته ليزيد المولى على ما به درهم قبله فقال اجزت النكاح على خمسين دينار
او رضي به الزوج لان هذه مقرونة بغيره الزوج فحق ما علمتكم من كلام المشايخ فيجب التعويل على ان مخالف ما عن محمد بن الربيع في صحة النكاح
بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورة ان يكتب اليها بخطها فاذا اتمها الكتاب حضرت الشهود وقرأ عليهم وقالت زوجت نفسي منه وبقول ان فلانا كتب
يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه ما لا يقطر من تحت سمي زوجت نفسي من فلان لا ينفذ لان سمع الشترين شرط صحة النكاح وباسم علم الكتاب
والشهود عندهما قد سمعوا الشترين بخلاف ما اذا اتمها ومعنى الكتاب بالخطبة ان يكتب زوجتي نفسك فاني رغبتي فيك ثم ولو جاء الزوج بالكتاب
الى الشهود ومحمد بن مفعال في كتابي ان فلانة فاشهدوا على ذلك لم تجز في قول ضعيف حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول أبي يوسف ثم رجع وجوزه من غير
شرط اعلام الشهود بما فيه واصل بخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سيجاتي ان شاء الله تعالى قال في المصنفين في النكاح اذا كان الكتاب يلفظ التزويج
اما اذا كان بلفظ الام كقولته زوجي نفسك مني ايشترط اعلامها بالشهود وما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة وتعلم من الكامل قال
وفي رواية اخرى انما يظفر فيها اذا اتم الزوج الكتاب بعد ما ثبت علمه من غير قراءة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقدرة المكتوب اليه الكتاب قبل العقد بخبرهم فاشهدوا
ان الكتاب لا يرد له الشهود في ما فيه لا يقبل في النكاح وعنده يقبل في بعض ما لا يكتب في النكاح فاشهدوا به الاستدلال والاستدلال هو
ان يتمكن المرأة من اثبات الكتاب عند وجود الزوج الكتاب في اني الميسرة في الاسلام والكامل والجمهور ان الكتاب لا يشهد الا بالبيع ما لم يسم الكتاب في الكتاب في العلم
ان ما قلنا من نفي الخلاف في صورة الام لا يشهد على قول المهر الضيق على قول من جعل لفظ الام ليجازيا كفاضيها على ما قلنا وعنده نفي اعتبار اعلامها بالاسم
ما في الكتاب ان لم يعلم الكتاب في الكتاب يكون من صورة الخلاف على ما صدرنا المستدل الى من يفتي بالاشارة من النكاح كانت له اشارة معاملة السوا مشقة
نقل الرسول في حياة المسلم في اجابات شهر الشهود وكما انها ونفسه انما الله تعالى في فصل الكتاب النكاح السبل الى ابطال عقد النكاح بالشرط الفاسد فاذا قال جزو
على ان يخطبني عندك فاجابة بالنكاح ان بعد وجوب المهر مثلها عليه ولا شيء لمن العبد الشا من يجوز تعليق النكاح بالخطاب لو قال اذا جاء فلان فقد تزوجتك مني فلا يضر
فيما قلنا لا ينعقد كالتعليق في الرخصة اذ كل منهما لازم الذي يجوز تعليقه بالشرط ما هو مستطاع كالاتفاق والعاقب والتزام كالتنذر الا التعليق بالمشية اذ لا يطل
من المشية في المجلس على اني التمس في ربه الفتاوى الصغرى عيما اذا قال تزوجتك ان شئت وان شازريد فاطل صاحب المشية مشية في المجلس فالنكاح
جائز لان المشية اذ ابطال في المجلس صار كاجابة غير مشية كما قالوا في السلم اذ ابطال في المجلس جائز السلم ثم قال لكن ما في رواية اخرى انما اذا اذ اذ الزوج فقال
لقد شئت ثم قبلت المرأة من غير شرط صحة النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك لان القبول مشية انتهى وهذا ما قلنا ان من جانب المرأة هو ابطال
تقدمه وانما من جانب الرجل ايجاب تقدمه وانما من جانب المرأة انما في الدليل ايجاب من اي جهة كان والثاني قبول النكاح لا يضر جواز
تعلقه بالخطاب فثبت جواز النكاح في كل حال تزوجتك على ان ابى بالخيار فقبلت صح ولا خيار لغيره لان ما قلنا ان نفي النكاح بخلاف من ذهب الى نفي

فقال ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور شاهدين حريين عاقلين بالغين مسلمين رجلين
 ورجل واخر اثنين عدولا كانوا او غير عدول او محد ودين في القذف قال رضا اعلم ان الشهادة
 شرط في باب النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهي حجة على مالك في اشتراط
 الاعلان دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له لعدم الولاية ولا بد
 من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية يبدونها ولا بد من اعتبار الاسلام في نكحة المسلمين لانه لا شهادة
 للكافر على المسلم ولا يشترط وصف لذكورة شته ينعقد بحضور رجل امرأتين وفي خلاف الشافعي واستغنى في الشهادة بالاشهاد
 زوجتهما فلم يصدق في طبعه ان لم يكن زوجتهما من فلان فقد زوجتهما انك فثبت بخضرة الشهود ثم ظهر انه لم يكن زوجتهما حيث ينعقد النكاح بينهما لان
 هذا التعليق باوجود الحال ومثله تحقيق كذا اجاب بعض المشايخ ومنه فصل الكلام في خيار الشرط والروية والعيب في باب النكاح ان شاء الله تعالى
 المتابع واصل الاجاب بتسمية المهر كان من تمامه حتى لو قبل الاخر قبله لا يصح كرامة قالت لرجلي وبت نفسي منك يا زينا فقتل ان تقول ما
 رينا قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله وبذلك فان محرم زوجت يتقيد به المثل وذكر المسمى بعد غيره ذلك
 الى اثنين المذكور فاعيل قبل الزوج قبل العاشر نكاح من المازل وتقرره مواجبه لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدين جدد من جدي اليك كاح
 بالطلاق والرجوع رواه الترمذي من حديث ابن مبرزة عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وجعل العتق بدل الرجعة ولا ينعقد من المكره قوله
 ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور احراز عن غير المسلمين وسياتي ان النكحة الكفار بغير شهود صحيحة او كانوا ايمانيون بذلك وقوله بحضور ولا يوجب السماع
 وهو قول جماعة منهم القاضي على السعدي ونقل عن ابواب الامارة من السير الكبير انه يجوز وان لم يسمعو او على هذا جواز دبالا صين والناحية اشتراط
 السماع لانه المقصود من الحضور وسياتي لما راما اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقال المصنف وهو حجة على مالك
 في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره انه حجة عليه في الامر بامتناع الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد لكن المقصود ان حجة في اصل المسئلة وهو
 اشتراط الاشهاد وانما اراد ذكر الاعلان تيمنا لثقل مذهبه ونفي اشتراط الشهادة التامين قول ابن ابي ليلى وعثمان بن النضر والي نور واصحاب الطواهي قبل مزوج
 ابن عمر بغير شهود وكذا فعل الحسن وهم محججون لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود رواه الدارقطني وروى الترمذي عن ابن عباس رضي
 الربعا بالاقا يتكفي النفسين بغير رواية ولم يرفعه عن عبد الاعلى في التفسير وقفه في الطلاق لكن ابن حبان روى من حديث عائشة رضي الله
 صلى الله عليه وسلم قال لا نكاح الا بالي وبشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فان تناجروا قال ساطع اولي من الاولين لوقال
 ابن حبان لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور بجواز تخفيض الكتاب به اعني
 قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فين رفع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة على الكتاب او تخفيضه بحج الواحد وجواب آخر
 وهو انه خص بنية المحرمات فجاز تخفيضه بالواحد فانما لو عدل الى ان النص واجل لكم ما واذ لكم فانما جواب بان الامر بالخصوص بالكثر ونحوها واعلم
 ان مشايخ رحمهم الله اختلفوا في موضعين في الشهادة على ما ذكرنا في الاعلان واستدلوا بالكتاب وفي اشابة بالفتوى من قوله صلى الله عليه وسلم
 في الحديث عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم اعلنوا بالنكاح رواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول هو ان حرام هذا الفعل يكون مترافعا يكون
 بهر التفتي التهمة الذي يظهر ان هذا نص في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن الاستدلال غير ذلك ان كلتمه قاطبة في على القول بموجب لائل الاعلان
 وادعاهن بها لاشترط الاشهاد اذ يحصل الاعلان وكلام المصنف طحيث قال لان لا يطر لما كان الاظهار يعتبر فيه ما يوطىق الطواهي شرعا وذلك الشهادة الشاهد
 فان مع شهادتهما لا يبقى سرا وقول الكوفي رة نكاح السر الم يحضره شهود فاذا حضر واقفا عينا قال وترك ما كان عند امره وشهارة غير الخفي صريح
 ذكرنا فالتحقق ان خلاف في اشتراط الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشروط بل يحصل الاشهاد حتى لا يضر بعدة تسمية للشهود وبالكتمان
 او لا يضر لغير الاعلان التوضيحية بالكتمان ولا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقالوا لا اعلان بدون الاشهاد ولا يصح لتخلف شرط اخر وهو الاشهاد
 وحسب ذلك يخرج فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في صفة الشرط الآخر فكل شهادة اعلان ولا ينكس كما لو علمت بخضرة صبيان وعيب قوله لعدم الولاية

ولا يشترط العدالة عني يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الكهانة بل ان الله من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لا ينافي ما يحرم الولاية على نفسه كسلامة لا يحرم على غيره كونه من جنسه ولا ينافي ما يفتى به مقلد اهل السنة من اهل الولاية في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة محملا وانما الفاتت شجرة الاداء بالنهي لحرمة كونه ولا ينافي بغيره كافي شهادة العميان وابنه العاقلين قال وان تزوج مسلم ذمينة لم يشهد ذميين جازر عند ابن حنيفة وابنه يوسف وقال محمد ولا يجوز

لعني القاصرة وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نقاد القول على الغير لان تلك تحتاج اليها الاداء ليعمل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والجمعيون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الا اذا كان المكن ولاية على نفسه والشهادة من غير المكن كشهادة وقد جازت شهادته المحدث في القذف ولو لا ان على والد الزوج المكاتب كالفن لا يتعقد بشهادته ولو حضر الغيب والصبي للمعقد مع غيره من صحته شهادة ثم عتق العبد وبلغ الصبي واجتمع الى الاداء بحج النكاح فشهد به دون من كان معهما من القدر بحضرة جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضرة جازها ومنه يربح احد من جواز شهادة العبد مطلقا واشهد لغيره لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في تقبيلها وحكي عن ابن عمر انه قال علمت اصدار وشهادة العبد واسد تعالى يقبلها على الامم يوم القيامة لا تقبل منها وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار وكذلك ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له ما يمنعه فانه لا ينافي مع عدم تصديق مجزئي اخباره بان شاهده بعد كونه لا ينافي بملوك المنافع ولا شرعا لم لا يجوز ان يتبلي عبد امر عبدا والله بالرق القبر اختياره كيف وليس لشهادته ان يكون الشاهد من قبل ابائه وله ان يزوج له في الزومين ولا اذا اجماعا بما لا ينافي فيه انه لم يملك على نفسه شهادته لم يصح له تصديق التتبع بالجمادات في حق المعقود ونحو هذا كان حضوره كذا في قوله في السيرة حيث قال ولان النكاح يقتضي في محافل اهل البيت والعبد لا يدخل في محافل الرجال فكان حضورهما كذا حضورهما فاصلا لشروط الشهادة فانما هو الاظهار والخطر والخطر في احضار جرح العبد والعبدان كذا اهل الذم في النكحة المسلمين كذا النساء ونفقات عن الرجال فيشمل هذا الوجه في شهادته بالكل وعلى اعتباره اولى ان يفي شهادته السكارى على سكره

وعبر بهم وان كانوا بحيث يذكرون البعد الصحيح وعنه الذي ابرهته قوله ولا يشترط العدالة عني يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الكهانة بل ان الله من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لا ينافي ما يحرم الولاية على نفسه كسلامة لا يحرم على غيره كونه من جنسه ولا ينافي ما يفتى به مقلد اهل السنة من اهل الولاية في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة محملا وانما الفاتت شجرة الاداء بالنهي لحرمة كونه ولا ينافي بغيره كافي شهادة العميان وابنه العاقلين قال وان تزوج مسلم ذمينة لم يشهد ذميين جازر عند ابن حنيفة وابنه يوسف وقال محمد ولا يجوز لعني القاصرة وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نقاد القول على الغير لان تلك تحتاج اليها الاداء ليعمل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والجمعيون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الا اذا كان المكن ولاية على نفسه والشهادة من غير المكن كشهادة وقد جازت شهادته المحدث في القذف ولو لا ان على والد الزوج المكاتب كالفن لا يتعقد بشهادته ولو حضر الغيب والصبي للمعقد مع غيره من صحته شهادة ثم عتق العبد وبلغ الصبي واجتمع الى الاداء بحج النكاح فشهد به دون من كان معهما من القدر بحضرة جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضرة جازها ومنه يربح احد من جواز شهادة العبد مطلقا واشهد لغيره لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في تقبيلها وحكي عن ابن عمر انه قال علمت اصدار وشهادة العبد واسد تعالى يقبلها على الامم يوم القيامة لا تقبل منها وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار وكذلك ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له ما يمنعه فانه لا ينافي مع عدم تصديق مجزئي اخباره بان شاهده بعد كونه لا ينافي بملوك المنافع ولا شرعا لم لا يجوز ان يتبلي عبد امر عبدا والله بالرق القبر اختياره كيف وليس لشهادته ان يكون الشاهد من قبل ابائه وله ان يزوج له في الزومين ولا اذا اجماعا بما لا ينافي فيه انه لم يملك على نفسه شهادته لم يصح له تصديق التتبع بالجمادات في حق المعقود ونحو هذا كان حضوره كذا في قوله في السيرة حيث قال ولان النكاح يقتضي في محافل اهل البيت والعبد لا يدخل في محافل الرجال فكان حضورهما كذا حضورهما فاصلا لشروط الشهادة فانما هو الاظهار والخطر والخطر في احضار جرح العبد والعبدان كذا اهل الذم في النكحة المسلمين كذا النساء ونفقات عن الرجال فيشمل هذا الوجه في شهادته بالكل وعلى اعتباره اولى ان يفي شهادته السكارى على سكره وعبر بهم وان كانوا بحيث يذكرون البعد الصحيح وعنه الذي ابرهته قوله ولا يشترط العدالة عني يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الكهانة بل ان الله من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لا ينافي ما يحرم الولاية على نفسه كسلامة لا يحرم على غيره كونه من جنسه ولا ينافي ما يفتى به مقلد اهل السنة من اهل الولاية في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة محملا وانما الفاتت شجرة الاداء بالنهي لحرمة كونه ولا ينافي بغيره كافي شهادة العميان وابنه العاقلين قال وان تزوج مسلم ذمينة لم يشهد ذميين جازر عند ابن حنيفة وابنه يوسف وقال محمد ولا يجوز لعني القاصرة وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نقاد القول على الغير لان تلك تحتاج اليها الاداء ليعمل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والجمعيون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الا اذا كان المكن ولاية على نفسه والشهادة من غير المكن كشهادة وقد جازت شهادته المحدث في القذف ولو لا ان على والد الزوج المكاتب كالفن لا يتعقد بشهادته ولو حضر الغيب والصبي للمعقد مع غيره من صحته شهادة ثم عتق العبد وبلغ الصبي واجتمع الى الاداء بحج النكاح فشهد به دون من كان معهما من القدر بحضرة جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضرة جازها ومنه يربح احد من جواز شهادة العبد مطلقا واشهد لغيره لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في تقبيلها وحكي عن ابن عمر انه قال علمت اصدار وشهادة العبد واسد تعالى يقبلها على الامم يوم القيامة لا تقبل منها وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار وكذلك ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له ما يمنعه فانه لا ينافي مع عدم تصديق مجزئي اخباره بان شاهده بعد كونه لا ينافي بملوك المنافع ولا شرعا لم لا يجوز ان يتبلي عبد امر عبدا والله بالرق القبر اختياره كيف وليس لشهادته ان يكون الشاهد من قبل ابائه وله ان يزوج له في الزومين ولا اذا اجماعا بما لا ينافي فيه انه لم يملك على نفسه شهادته لم يصح له تصديق التتبع بالجمادات في حق المعقود ونحو هذا كان حضوره كذا في قوله في السيرة حيث قال ولان النكاح يقتضي في محافل اهل البيت والعبد لا يدخل في محافل الرجال فكان حضورهما كذا حضورهما فاصلا لشروط الشهادة فانما هو الاظهار والخطر والخطر في احضار جرح العبد والعبدان كذا اهل الذم في النكحة المسلمين كذا النساء ونفقات عن الرجال فيشمل هذا الوجه في شهادته بالكل وعلى اعتباره اولى ان يفي شهادته السكارى على سكره

لا يسمع في النكاح شهادة ولا شهادة تملك كافر على المسلم فكأنها لم يسمعها كلام المسلم ولها ان الشهادة

شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار وجود المهر او لا شهادة تنشترط في لزوم الملك

وهذا شاهدان عليها بخلاف ما اذا لم يسمعها كلام الزوج لان العقد ينبغي بكمال بينهما والشهادة شرطت على العقد

فصل في مقدار دفع اللام اي ثانيا وكذا اشهاد بالواو في نسخ وبالفار في نسخ فعلى الاول بي ملازمة واحدة حاصلا لما عني للولاية الكبرى التي هي عم ضرر
وانما سألنا عن الذي اقل وهي القضاة والشهادة بطريق اول بيان الاستثانة المقدرة المستغنى عن اظهارها بالمعنى لما قامناه على وضع المقتر
ان لم يثبتا غير الاربعة السابقين ومن بعدهم باحسان كعمري بن عبد العزيز فلهذا من سبق مع عدم انكار السلف ولا يتم في صحيح تفاسيد جميع القضاة وغيرهم
وعلى الثاني ملازمة بين صاحبة الكبرى صاحبة القضاة وصاحبة الشهادة والاول سبب الثاني في كل منهما فاعتبرنا في ذكر في ادب القاضى ان لا امر
بالعكس حيث قال الشيخ ولاية القاضى حتى يتحقق في المولى شارة الشهادة واجب بان قوله فكذا اشهاد عطف على مقوله بكسر اللام ان تحليل مسطوف غيره
فمنه من قوله جاز زيد ويكره وعطف على زيد لا يكره وسببية غير ظاهرة ولا منافقته وفيه نظر الدلف بالفار يقتضى ترتيب كل على قبله كما في جاز زيد فمكرر
فروع في فتاوى النسخ للقاضى ان يثبت الى شاقوى ليطل العقد اذا كان شهادة الفاسق والمخفى ان يفعل ذلك على اثنين في كتابا لقضاة ان شارة استدلال
وكذا لو كان يغير في فطنتها ثانيا فيثبت الى شاقوى وجامته يغير محل القضيحة بطلان النكاح الاول يجوز اذا لم يخذ القاضى الكاتب ولا المكتوب لوروده بهذا
حرمة الراجح السابق ولا شبهة ولا بحث في الورود في الخلاصة ثم قال الامام محمد بن ابي بكر بن عمر بن الخطاب لا يجوز الرجوع الى شاقوى المذنب في العين بالمضادة الما لو فعلوا فقتلوا
لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة تملك كافر على المسلم لا سماع للكافر على المسلم عدل في النتيجة الى التشبيه فقال خصا كانها لم يسمعها كلام المسلم لان مراده من التخيير
نفي السماع المعبر انفي حقيقة واذ انفي الاعتبار صادرا كوجوده كعدمه فصح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فصا كانها لم يسمعها كلام المسلم تمام هذا الدليل موافق
على ان صفوى لقياس منعكسها في خصوص هذه المادة لان المطلوب نفي شهادة النفي السماع المعبر فالان شهادة مجرد المحذور كما يبيته حكم القدرى وقد
ان من قال السعدى والابهيما لم يتم ونص القدرى في غيره على اشتهار السماع ولا في المقصود بما محصور فلا يجوز ان لا يصح على ما هو الراجح وعين اشتهار السماع
ما قدمناه في الترتيب بالكتاب من ان لا يرد من سماع الشهادة في كتاب المشتمل على الخطية بان تقرأ المرأة عليهم وسماهم العبارة عند بان تقول ان فلا ما كتبت
الى خطيبي ثم تشهدتم انما زوجة نفسها اما لو لم تزد على الثاني لا يصح على ما قدمناه في الفروع ولقد اعد عن العقد وعن الحكم الشرعيين زادا النسخين
ونص في فتاوى قاضيان عليه السلام لسمعها كلامها ثم الشيطان يسمعها معا كذا منها مع العلم الاول قد كثر في روضة العلماء ان لا يصح ما يذعن عنه العلماء انفق
اذ لم يسمع له الشهود ثم اعيد على الآخر فسمعه صدق لم يكن الشايت على كل عقد سوى شاهد واحد وعن امير سفيان ان محمد المجلس جاز استحسانا والافا وعبارة من
سماها معا والاشاني فمن محمده لو تزوجها بمحضرة هندية لم يفهم لم يحز وعنه ان لمكانا ان يعبرها باسمها جازوا الا فلا وحكى في فتاوى قاضينا خلافا فيه وجعل
الظاهر عدم الجواز قوله لهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك اى ملكه عليها لوروده على محل ذي خطر وهو يرضع ان لا يست مملوكة
محلل من نبات ادم على وجه يقتصر على نفسه لا يستفاد حاجاته منها ونده من جلال النعم وهو معنى مناسب للاشتهار احضار السامعين النفاذ اليها للتعليم هذا
البعق يفتى في محفل من الحافل في ظاهره ذلك بايجاب المال عليه ونهاه ان ملك المستعنة مستكره نعم ان اشتهار الشهادة لصحة العقد ليس ملك كل منها التمتع
بكل ما لا يمتنع بل زوجه ولا على اعتبار زوجا لهما عليها لكونها شاهدين عليها اذ الشهادة تنشترط في لزوم المال فيما عدا من تقرير الشريعة في شتم
ولا على اعتبار ملكها الا زوج المشترك لانه ثبت بتما ملك البضع ولا يشترط للتواضع والا وجب لاشهاد على شارة الامة للوطى فان ملكه من تواج ملك
رقبتها واذ كانت الشهادة لثبوت ملكها عليها كانا شاهدين عليها وهي حية فيجوز زويتين فلزمه اظهار خطر بالنسبة اليها شرعا ولما لو كانا ذويتين حكم
الشرع بجمعه حتى لو اسلم بقى على الصحة بخلاف اذ لم يسمعها كلام الزوج لان الشهادة شرطت في العقد بذلك المعنى والعقد لقيام بهما ولا بد من سماعهما

اذاه هو اصل لقة لم يثبت حرمته بالاجماع قال ولا يثبت ما لم تلونا ولا يثبت ولد وان سفلت

للإجماع ولا يثبت ختته ولا بنات ختته ولا بنات أخيه ولا بنته ولا خالته لان حرمته منصوص عليها في

هذه الآية وتدخل فيها العمات المتفرقات والحالات المتفرقات وبنات الخوة المتفرقين لا حجة في اسم عات قال

ولا يثبت امرأته التي دخل بانيتها ولم يدخل لقوله تعالى واتها نسأكم من غير قيد الدخول لا يثبت امرأته التي دخل بها النكاح قبل الدخول

الشافعي كسكاح السيدات والسيدات بعد ما قوله اذ الام هي بالاصل لغة قال السيد في عمدة أم الكتاب يثبت كراهة القرى لان الأرض حرم

من تحتها والحرام الجنازة وعلى هذا ثبت حرمة الجارات بموضوع اللفظ وحقيقة لان الام على هذا من قبل المشكل قوله وبنات حرمته بالاجماع اي ان لم

اطلاق الام على الأصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناول النكاح الجارات والتحقق ان الام مراد به الأصل على كل حال لان الاستدلال في حقيقة قطرها لا يوجب

ان يحكم بأدواته مجازا فيدخل الجارات في عموم المجاز والمعرف لا راد ذلك في النص الاجماع على حرمته لم يثبت عند المصطلق لفظ البنت على القرع حقيقة

اقتصرت في حرمته بنات الاولاد على الاجماع وظاهره من الشرح بثبوته حيث قال كذا الاستدلال في البنات فان بنت البنت تسمى بنتا حقيقة باعتبار ان البنت

الفرع فيقال لها النص حقيقة مجازا عند البعض وقوله عند البعض يريد اذا استعمل في حقيقة ويجازى عند العريقين فانهم يجوزون اذا كان في محله

ما يشك من التميز بينه وبين مجاز عند الكمال من طريق في تحريم الجارات وبنات الاولاد لانه النص المحرم للعمات والحالات وبنات الاخ والاخت في

لان الاشقاء منهم اولاد الجارات ومن اقرب الي في الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخوة فرعان الاول البنت المباشرة تحكم البنت فلولها عن

ففي القاصه نسبا من الرجل الحقة بالام لا يجوز للرجل ان يزوجها لانه ليس من ان يكذب نفسه يدعيها فيثبت نسبها من الثاني فيحرم على الرجل منته من

الزنى بصريح النص المذكور لا تزانية لانه وانما هو باللفظ العريضة لم يثبت نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير مقفولا لشرعي قوله لانه من جهة الاسم

عامته اي البنت التي وضع للاسم مع اعتبارها باسم الاخ مثلا وضع للاعتبار نسبها الى اخرى بالمجاورة في صلب الرحم فلا حرج ان يقال اعتبار علو لها من جهة

من صلب الرحم كليا يقتصر على النكاح وبهذه البهجة تسمى المتفرقات فكان حقيقة في الكل بالتواطؤ ويدخل في العمات والحالات بنات الاجداد وان علوا لانهن اخوات

اباؤا علون وبنات الجارات وان علون لانهن اخوات عمات علويات في بنات الاخ والاخت بناتهن وان سفلن قوله لانهن امرأته دخل بانيتها ولم يدخل

فاذا كان نكاح البنت صحيحا ما بالافساد فلا تحرم الام الا اذا وطئ بنتها يدخل في ام امرأته جدارتها قوله من غير قيد الدخول عليه عمر ابن عباس عن

بن الخصيين رضي الله عنهما والجمهور واليه يرجع ابن مسعود ورضي بنار على ان تقييد المعطوف بصفة او حال كفا في الآية فان من نسأكم حال من الربائب لا يوجب

تقييد المعطوف عليه لكن يجوز ولا يمتنع ولهذا اختلف فيه على زيد بن ثابت رضي الله عنه وانا يهيك بهما على فجعل الدخول قيد في حرمة امهات النساء وتبين

بشر المراسي ومحمد بن شعاع ووجه البناء على ان الشرط والاستثنا اذا تعقب كل من متوقفة النكاح في الكل فزاد ان المذكور في الآية ليس طائلا بصفة ولا

يلزم وصف المعطوف عليه بصفة المعطوف فمبطل جوازه في هذا الموضع باستلزامه كون الشيء الواحد معمول عايلين ذلك ان النساء المضاف اليه امهات

محفوظة للاضافة والمجرد من بهما فلو كان الموصول هو قوله الاتي دخلتم بهن بصفة لهما لزم ذلك ببناء على اعتبار الصفة بهما بصفة الشرط وبطل في ان كذا يلزم

من مستعلا في مضيح تخالف في اطلاق واحد هو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن امهات والابتداء بالنسبة الى الربائب لانه المناسب فيهما

قال الشيخ سعد الدين في حواشيه وما يقال ان لا يثبت معنى كل صادق على جميع معاني من ضرب من التاويل والتشبيه ثم قال نعم قد يستعمل ايصال

فيقال ايصال النسب بالنساء لانهن واللات وبالربائب لانهن مولودات في بعض حيل من نسأكم متعلقا بالامهات والربائب جميعا حال اسمها وفائدة ايصال

الامهات بالنساء بعد اضافتها اليها في زيادة قيد الدخول لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء مدخولاتهن وغير مدخولاتهن في هذا المعنى من هذا اجل

متعلقا بربائبكم فقط انتهى فيمكن ان تدخل حال من النساء المضاف اليهن امهات ومن الربائب الا ان قد يستلزم جمل الحال من امهات الامهات او ما يجوز من جوار

من كون المضاف حال للبعث في الحال وجزا للمضاف اليه زاد بعضهم شبهة اخرى في حقه من فاعلا استفاد عنه بالمضاف اليه نحو ملته ابراهيم حقيقا

فان تزويجه اخت ائمة له قد وطئها صح النكاح لعدم زنا من اهلها مضاعفا الى محله واذا اختلف
لا يبطا الامة وان كان لم يبطا المنكوحة لان المنكوحة موطوءة حكما ولا يبطا المنكوحة للجمع
اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يبطا المنكوحة لعدم الجمع وطئاً ويطا المنكوحة
ان لم يكن وطئ المملوكة لعدم الجمع وطئاً اذ المرقونة ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين
في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى فترق بينه وبينهما كانه نكاح احدهما باطل بيقين ولا وجه
الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التحصيل لعدم الفائدة او للضرر فحينئذ التفرق

منها ما في الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انك اخي الجريح الى ان قال انها تلحق لي وحدثني ابو داود عن الترمذي عن ابي وهب الحشاشي انه
سمع الضحاك بن فيروز يحدث عن ابي داود عن النبي قال قلت يا رسول الله اني اسلمت وتحتي خان قال طلق ايهاست قال الترمذي حسن غريب صحيح
البهيقي وابن جبان في النكاح واذا اختلفت قوليه فان تزوج اخت امرته قد وطئها صح النكاح خلافا للبعض المالكية وجبه قولهم ان المنكوحة
موطوءة حكما باعتبار انهم في النكاح جامعا وطئاً حكما وهو باطل باعتبار انكم علمتم عدم جواز وطئ الامه وان لم يكن وطئ المنكوحة بزوجم الجمع
وطئاً حكما وقائم ان حكم وطئ الامه السابق قائم حتى يستحب له لو ازاو بينهما ان يستحبها وما قيل حاله عند العقد لا يكون جامعا وطئاً بل بعد تمامه
فان ذلك حكمه في نفسه ليس برفع فان صدوره من اهل مضاعفا الى محله وان كان ليس جماعاً في نفسه لكنه يستبرأ منه حيث كان لكن هو حكمه وهو لازم باطل
شرا ويزوم الباطل باطل العقد باطل وقى يوجب في صفحات كلامهم مواضع غلطوا المنع فيها يشهدون بها ان هذا الامم بيده ازالة فليس لازما على
وجه اللزوم فلا يضر بالصحة ويمنع من الموطئ بعد اتيانها في ذلك قوله ولا يبطا الامه الى اصله لا يبطا واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامه على نفسه
بسبب كسب لكل والبعض والهبة مع التسليم لا عتاق او بالكتابة والتزويج وعن ابي يوسف زلة لا تلحق المنكوحة بالكتابة وحده لو ملك فجماعا غيره لا تلحق
المنكوحة حتى تحيض للملكة حصة بعد وطئها الاحتمال كونها حالاً منه فعلى هذا الواضحة بعد الوطئ قبل التملك حلت المملوكة بمجرد التملك جوازا
بنوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا قال الشافعي وما لك احمده تلحق المنكوحة قبل تحريم المرقونة بسبب لان حرمة وطئها قد ثبتت بمجرد العقد
فلا حاجة الى اشتراط التحريم بسبب آخر اذ يوجب بان حكم الوطئ المرقونة قائم حتى لو ازاو بينهما استحبت له ازاو بافلا وطئاً يكون جامعا وطئاً حكما واطلاق
الاية يمنع هذا الكلام وهو موضح بما وعدناه انفاذها ان النكاح صحيحا بخلاف الفاس اذا دخل بالمنكوحة فيتحريم الموطوءة لوجود الجمع
حقيقة لانه وطئ معتبر بتزويج الاحكام عليه قوله لان المرقونة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يمنع للوطئ بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب
ولهذا لا بدعوة فخرج لو اشترى اختين ليس له وطئهما فان وطئ احدهما او لمسا بشهوة لم يحل له وطئ الاخرى حتى يحرم الاخرى بسببه
ولو وطئها انتم ثم لا تلحق له وطئ واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب ولو باع احدهما او وهبها او زوجها ثم ردت البسعة او رجعه في الهبة او طلقته
النكوة او انقضت عدتها لم يحل له وطئ واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان اولا قوله فان تزوج اختين في عقدتين لا يدري ايتهما اولى
فرق بينه وبينها في التفرع على حرمة الجمع وقدر العقدين اذ لو كانا في عقدة واحدة لكانا في عقد واحدة لا يثبتان وبعد علم الاولى اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني
ولو وطئ الاول لا يبطا الثانية فحرم الاولى الى انقضائه هذه الثانية كما لو وطئ اخت امرأة يشبهه حيث تحرم امرته ما لم تنقض عدة ذلك التشبه
وفي رواية عن الكل ثورني باحد الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حصة وهذا مشكل اشد سحابة اعلم قوله ولا وجه للتعين لعدم الاولوية
طوبى بالفرق بين هذا وما اذا طلق احدى بناتيه بينهما وليسها حيث يومر بالتعين ولا يفارق الكل احيب ما مكان هناك لانها لان النكاح كان
مستقن الثبوت فانه يدعى نكاح من شاء بعينه منهن تمسكا بما كان متيقنا ولم يثبت هناك واحدة منهما بعينها فذو عاقبة تمسكا بما لم يتحقق بشبهة
قوله ولا الى التنفيذ مع التحصيل اي تنفيذ النكاح مع جعل المحللة منها لانه تنفيذ الجمع بين الاختين وتنفيذ نكاح احدهما مع تحصيله بان ينفذ
الاحد الدائر بينهما لعدم الفائدة وهو محل الاستمتاع اذ يقع الا في سفينة ولا حل في العينة او للضرر عليه الزامه النفقة وسائر الواجب مع عدم
حصول المقصود وعليها بصيرة وارتدادها لادانته بل في حق الوطئ ولا مطلقه ولا نظر الاولى لوقوع تعيينه لغرضها وهي الصحة والثانية لوقوعها

ولها نصف المهر لانه وجب للاولى منها والغدمت الاولوية للجهل بالاولوية فيصرف اليه
 وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انهما الاو كذا اصطلاح لجمالة المستحقة ولا يحجم بين المرأة
 وعصمتها او خالتها وابنة اخيها او ابنت اخها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عتيقها ولا
 على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور بجواز الزيادة على الكتاب بمثلها
 ولا يخرج بين امرأتين لو كانتا قد خدعا رجلا لم يجز له ان يتزوج باخرى لان الجمع بينهما يشترط الى القطيعة

في النكاح المهر المسمى في الدنيا وهو ظاهر ولا في الآخرة لعدم قصد التمسك بالثمن ولو قال المهر بالبر أو كان اولي لان كلامنا
 لا يتم لتسديد سبب التمسك في الآخرة حتى ينقضي من طلاق كل من طلقته وتزوج بها بعد ذلك فان قيل ان تسمى
 شيئا بالمال او بعده بما ليس له ابي واحدة منها حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدتها لم يرد الاخرى فله تنكح التي اتمت عدتها دون الاخرى
 يصير جامعا وان بعده باحد منهما فانه ان تسمى بها في المال دون الاخرى فان عدتها تمت من تزويجها فله ان ينكحها على ان لا تنكح
 قبل الدخول من تساوئ مهرها جسا وقد راسوا برهنه كل على انها سابقة او اودعت فقط اما لو قالت لا تدري السابقة منها لم يقض شيئا وكان تفرق بينهما
 وجب لكل منهما مهرها كما لو في النكاح الفاسد يقضي بمهر كامل وعقر كامل فيجب حمله على ما اذا تم المسمى لها قد راد وجنسا ما اذا اختلف فتعذر ايجاب عقر لم يمت
 احداهما او لم يجهزا ذات العقر من الاخرى لانه في الحكم بانها الموطوعة في النكاح الفاسد يراجع ان الفاسد ليس حكم الموطوع فيه فله العقر على الاقل
 ومهر المثل ولو اختلفا جسا وقد رافقت لكل برع مهره وان لم يكن في العقد تسمية تجب مستدة واية لها بدل النصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة
 بين الاختين تبيين كل من لا يجوز جمعه من المهرم والتقييد المذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما اي دعواها انهما الاولى او الثانية
 بان يقول نصف المهر لنا عليه لا يرد وتامض على اخذ ذكره المشايخ في دفعه بقوله ابني يوسف انه لا شيء لها بالجملة المقضي لها فهو كما لو قال لاهل
 فدين عندي الف لا يقضي شيئا لجملة المقضي له وعن محمد ان عليه مهرها كما لا يثبت لاهلها لان الزوج اقرب جوارح من احد الجاهل فوجب مهر كامل وجوابه انه لا يثبت
 ايجاب القضاء عما تحقق عدم لزومه فان ايجاب كماله حكم الموت او الدخول قوله ولا يجمع بين امرأة وعصمتها او خالتها او ابنتها او ابنة اخيها او ابنة اخيها
 الا ان يكون السابقة في نفسه الصحيح بخلاف ما في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنتها ولا على ابنة
 اختها رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ذلك لا يخرج فانه لا يستلزم منع نكاح المرأة على عمتها او خالتها منع نكاح غيرها من جهة
 منع نكاح ابنته لانها والاخت عليها دون اذ خالتها على الابنة لزيادة كبرتها على الابنة قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين ولو لم يمت
 الام على الحره مع جوارح القلب فكان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه في ذكره الابلغ الجمع فلا يجزى فيه ذلك لوجوه في ظاهره
 هذا الى بيت الذي ورد بلفظ الجمع لم يرد فيه على قول لا يجمع بين المرأة وعصمتها ولا بين المرأة وخالتها انتفى في الصحيح قوله وهذا مشهور عن الحديث المذكور
 ثابته في صحيح مسلم وابن جرير رواه ابو داود والترمذي والنسائي ولفظه الصادر الاول بالقبول من لصاحبه هو التاميم رواه اجماع الفقهاء منهم ابو هريرة
 وجابر بن عبد الله بن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري فيجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة جها تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء
 ذلكم لا الزيادة المستثناة من التقييد المطلق مع ان العموم المذكور مخصوص بالمشركة والمجوسية وبناية من ارضاعه فلو كان من اخبار الاحاد جاز تخصيص
 ايضا بخبر شريف على كونه مشهورا وظاهرا لا بد من اوجاد الشهرة لان الحديث بوجهه لا يتصور تخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ناسخ لعموم قوله
 من قبله لان عمومه لم يمتد بالآية فيلزم حمل المشركات وهو مشرك او كافر النسخ وحاصله خلاف الاصل بيان الملازمة انه يكون السابق حرمه المشركات
 ثم يخرج بالعام وهو احل لكم ما وراء ذلكم بحسب تقدير ناسخ آخر لان الثابت الآن الملازمة قوله ولا يجمع بين امرأتين لو كانت كل واحدة منهما ذكر المهر كذا في
 بالآخرى في غير ذلك الفروع باصل كل يخرج عليه هو وغيره كحرمه الجمع بين عمتين وخاليتين وذلك ان تخرج كل من جليلين ام الاخر فيولد لكل منجابت
 فيكون كل من البنيتين عمه الاخرى او تخرج كل من جليلين بنت الاخر فيولد لهما بنتان فكل من البنيتين خالة للاخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار

الاصول

والقراءة المحرمة للنكاح محرمة للقطم ولو كانت المحرمية بسبب الرضاع مخروم لما روينا من
قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأته وبنت زوجها من قبل لأنه لا قراءة بيني ولا رضاع وقال في قوله يجوز

لان ابيه الروح هو عبد ربه الذي لا يجوز له ان يخرج من ربه
 في هذه الشرط ان يصور ذلك من كل جانب من زوايا امراته حرمته عليها وسمي وال الشا الزنا هو في حرمه الصلاه في حرمها بالخطوة

بجهد الشريط ان يصور ذلك من بين يدي
 الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبري وهو قوله فانهم اذ علموا ذلك قطعوا حاكم وروى ابو داود في مراسله عن عيسى بن طلحة قال سمى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فاجاب قدس الحكيم المذكور وهو جرت المنع الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه
 الاصل المذكور وبه ثبتت الحجة على الروافض المخوارج وشمان النبي على ما نقل عنه وادوا انظاره في اياته الجمع بين غير الاحقين قد روي في خصوص اية
 والحايتين حديث عن خفيف عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كره ان يجمع بين النمة والى النمة من ايتين
 والى اليتين وان يكلن في خفيف فالوجه تام بغيره وانه انما يرد قوله والقرابة المحرمة للنكاح اى يقتضى آية المحرمات محرمات للقطع على اسم النكاح فها ولى الجمع
 والى اليتين

قوله ولو كانت المحرمة بنينا اى بين المراتين بسبب ارضاع الابل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من ارضاع ما يحرم من نسب ولا يجوز ان يجمع بين الاثنين من الرضاع او امرأة او متباعد لهما من الرضاع لانها عمتها او امرأة او ابنتها اختها من الرضاع لانها اختها من الرضاع قوله لا اقربة بنينا ولا رضاع يعنى ان الموجب لاعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين المراتين لو كانت كل منها ذكرا حرم عليه الاخرى هو قيام القرابة المقترن حصلا او الرضاع المقترن وصل متعلقه واخره حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او عمة او خالة او بنتا او اخت من الرضاع وكذلك كل محرم بنينه

وحيث قال ابن سيرين رحمه الله تعالى لا بأس به ووجدنا في كتابه لا بأس بنسب من يزوج الرجل امرأة من بني بنيته وان كانت
الرجل امرأة وزوج ابنته بنتا قوله ومن زنا بامرأة جربت عليه ومها وان عادت فسد على الجارات بناء على ما قرئ من الامم هي الاصل لغة وايتها وان كانت
وكذا تحريم المنزلي بها على ابيه الزاني واحد واداه وان علما وانسابه وان سقطوا نكاحا لم يفسد الزاني فان انقضاه لا تثبت هذه المسرات لعدم تيقن من نفي الزنا
وحيث قال ابن سيرين رحمه الله تعالى لا بأس به ووجدنا في كتابه لا بأس بنسب من يزوج الرجل امرأة من بني بنيته وان كانت

هو الوطني المذهب للولادة ومهورته بأحسن من الامم وبنو بني هاشم في الدنيا
 شتهرة حاله او ما ضاهاه عن ابي يوسف ادا واطل صغيره لا تشقى تشبث الحرة قيات على العجوز الشوم او لها ان العادة واطل سبب الولد وهو مستغنى في الصغيره
 بالتي لا تشقى بخلاف الكبيره تجاوزه وقوعه لابرارهم وذكره باعليها السلام وكنه ان يقول الامكان المعطى ثابت فيما والعاوى شفى حجابا وتساويا لمع حجاب
 في الدنيا بالولي والولي هو الذي لا يرضى خلافا لما عن الاذنا عن واحد وجهه بالولي

ولنا ان الوحي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كمالا فيصير اصولها وفروعها كما هو
وفروعها كذلك على العكس ولا يتصل بالجزء الا في موضع الضرر وهو الموطوءة والوطء هو ما لم يمسك به من قبله

وابن وماله من وجهي التابين كالبصري والاشعري النخعي والاوزاعي وطاوس وعطاء بن رباح وسليمان بن يسار وحماد والشرقي
واسحق بن راهويه ولقد ثبت ان زني بكروا مسلما حتى ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنت حقيقة وان لم تره ولم تحب لفتنتها عليه لم يفسد
امانتها امرات اولادها لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشريعة الا ان حكم الحرمة عارضة فيه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والولد فيمنه حقيقة لانه لم يثبت نكاح في اسم البنت والولد شبهه ما والاتفاق على حرمة الابن من الرق على ابيه
فعلما ان حكم الحرمة ما عارض فيه حقيقة ثم هو المأري على العمود من لا يتباين في امر الفرج ومحرمة البنت من الزني قال مالك في المشهور واحمد
خلافه لاشافعي وعلى هذا الخلاف اشبه من الزني وبنت اخيه او لغيره من بن زني ابوه او اخوه او اخته او ابنته فاولادها بنتا حرم على الاخ ولهم
والخال واليعة وقوله جبر من الكتاب قوله ولنا ان الوحي سبب الحرمة احكم بان الدليل يقتضي ان يقال هو وطئ سبب للولد فيقتضي به التحريم فيسأ
على الوحي الحلال بناء على الفاء ونصف المحل في المناط وهو يعبه وهذا منشاء الافتراق ونحن نبين ان الفاء شرعا بان وطئ الالة الشريعة وجارية الابن
والكاتبه والظهار منها واسته الجوسية والخالص والنفقار ووطئ المحرم والعتاق كحرام وثبتت به الحرمة المذكورة فعلم ان المتبرع هو الاصل هو ذات
الوطئ من غير نظر لكونه حلالا او حراما واداه من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام غير محرر على ظاهره ارايت لو بال او صلب خزانة او قنصل يملكه لم
يكن حراما انما يحرم استغناؤه فيجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما فيقول بسوجبه اذا لم يقتل بالثبات التي حرمة المصاهرة باعتبار كونه
زنا بل باعتبار كونه وطئا بهذا الوجه الحديث لكن حديث ابن عباس ثم ضعفه الثعلبي بن عبد الرحمن لوقاصي على ما تلحق فيه يحيى بن معين فيكون قال النخعي
والنسائي وابوداود وليس بشيء وذكره عبد الله بن عمر قال في اسناده اسحق بن ابي فرقة وهو مشدوك وحديث عائشة ضعف باه من كلام بعض فضلاء
العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام ابن عباس ثم وخالفه كبار الصحابة وقد استدل بقوله تعالى ولا تخطوا على ابائكم من النساء بنا على ان المراد بالخط
الوطئ اما لانه حقيقة لغوية او مجازية فيحمل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتضا وسار سبيلا وانما الفاحشة الوطي لا ينسل لمعق
ويكن من هذا بل نفس لفظ الذي وصفه الشارع الاستبابة الفرج اذا ذكر الاستبابة ما حرم الله من مكوجات الانباء اى بالمعقود وعليه من لهم بعد ما
جعل الله بهما طبع وقد من الله اعصابا لاية وليل على تحريم المعقود عليها للاب وقد روى اصحابنا اعماد فيمنه ما قال رجل رسول الله اني نيت
بامراة في الجاهلية افانكح ابنتها قال لا اري ذلك ولا يصح ان تكلم امرأة تطلق من ابنتها على ما تطلق عليه منها وهو فرسل منقطع وفيه بوبكر بن عبد الرحمن
بن ابيه يحكم من طريق ابن وهب عن ابى يوسف عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي يزوج المسكينة لا يزوجها من غير
آبائها وهو فرسل منقطع الا ان هذا لا يتحقق عندنا اذا كانت الرجال ثقات فالحاصل ان المنقولات تجانفت وقوله فنة غلات بالخط في غلظة فان
الغنة ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تفصيل وقد اتفق المثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من المسكينة بل من حيث هو ترتيب على المصاهرة حقيقة
الغنة هي المصاهرة لانها هي التي تفسر الاجنبى قريبا عضدا وسادها بقر ما اهلك ولا مصاهرة بالزنا فالصهر من زوج البنت مثلا الا من زني بنت الانسان
فانفق الصهرية وفادتها ايضا اذ الانسان ينقض من الزني ببنته فلا يعرف ببل ليعاديه فانما تنقض به فالمرجع القياس قد بينا فيه انما وصفنا زنا
على كونه وطئا ونظرا ان حديث الجزئية وادفاعة الولد في كل منها كمالا لا يحتاج اليه في تمام الدليل الا ان الشيخ زده ذكره بياننا حكمه العلة يعني ان
الحكمة في وجوب الحرمة بهذا الوطي كونه سببا للجزئية بواسطة الولد المضاف الى كل منها كمالا وهو ان الفضل فلا بد من اختلاف ما ولا يخفى ان الاختلاف

الاصح

ومن مسئلة امر الشبهة حرمت عليه انهما وانما

الاحتجاج بتحقيقه الى الولد والام ثبتت الحرمة بوطى غير معلق او الواقع بخلافه فنقضت خبره والاستملاء بالجزء حرام لقوله صلى الله عليه وسلم ما كان اليه يلدون الا في موضع الضرورة وبني المنكوبة والا لا يستلزم اليقاعه تزويجا عظيميا فيصق عنه الاموال النساء اذا قضيت خبره صلت امها شاكاهما وبناهما كبناته فيؤمن عليهما كما تحرم امهات وبنات حقيقته ونقول هو لا يولد بان بالانفصال لا يتقطع النسبة الجزئية وبني المداود وعند عدم العلوق خاتمة ما يارم لون المظنة خاتمة من الحكمه وذلك لا يمنع التعليل كالمالك لم يرد قوله ومن مسئلة امرأة بشهوة اى بدون حامل او بمخال قيق يصيب حرارة البدن الى اليد وقيل المداود وجود الحزم في من الشعر وايمان ونقل فيه خلاف لمشاخ ولسه امرأة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالاً او ما فيها فلو لم يحوزا بشهوة او جانبها ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشبهت قال ابن الفضل بنت سبع مشتهاة من غير تفضيل وبنت خمس فها دونها الا بالتفصيل وبنت ثمان سبع او بنت ان كانت حبله كانت مشتهاة والا فكذا لا يشترط في ذلك حتى لو جامع ابن أربع سنين ووجه ايمه لا ثبتت حرمة المصاهرة وهذا ما وعدنا من قريب لا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه حاملاً او ناسياً او مكراً او خبيثاً حتى لو انقضى زواجه لم يمسها فوصلت به الى بنت منها فصحها بشهوة وبني ممن تشبهت بطن انها امها حرمت عليه الام حرمة مودة ولكن تصورنا من جانبها بان القفلة هي كذلك فقرصت ابنها منه وقوله بشهوة في موضع الحال فيفيد شرط الشهوة حال المس فلو لم يشره ثم اشتبهت عن ذلك المس لا تحرم عليه ما ذكر في حد الشهوة من ان الصبي ان تشبه الا لا يورد انتشاره بقول السرخسي ره وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى ان يميل عليه ويشتهي جامعاً وفتح عليه الواو انشتر فطلب امرته فاولج بين فخرى بنتها خطار لا يحرم عليه الام بالمزيد او الانتشار ثم هذا المحدث في حق الشاب انما الشيخ والعين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه ان كان متحرراً لا محرم وميلان النفس لانه يوجد فمين لا شهوة له اصلاً كالشيخ الفاني والمراهق كالبلبل حتى لو مس واقرانه بشهوة ثبتت الحرمة عليه وكان ابنه بمقابل لا يفتى باحرمة على بدين لانه لا يعتبر الا بتحرك الاله ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يحرر او الجدل المحرم منها في حق الحرمة واقله سحر ك القلب على وجهه يوشح الحاضر بذات ثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها ويقع في الكبراية فصدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في سدايات لا لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدق او يظن على ظنهما صدق ثم رايت عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي باليفيد ذلك قال مرة قيلت ابن زوجا وقالت كان عن شهوة ان كذا بالزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وفتت الفقرة ووجب نصف المهر ان كان قبل الدخول يرجع به على الاب ان قبلت النساء ولو وطئها الابن حتى وقعت الفقرة ووجب نصف المهر لا يرجع على الابن لانه وجب الحجب بهذا الوطى فلا يحجب المهر وتقبل الشهادة على الاقران بالسن التقبيل بشهوة ولو اقر بالتقبيل او انكر الشهوة ولم يكن انتشار في يوجع الاصل والمتفق يصدق وفي مجموع النوازل لا يصدق لوقبلها على الغم قال صاحب الحاشية فيه كان يفتى الابام خالي وقال لقاضي الامام يصدق في جميع المواضع حتى ما يتقوى في المرأة اذا اخذت ذكر الغنم في الخصومة فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق انتهي ولا اشكال في هذا فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة بخلاف اذا قبلها ثم نشرها فان لا يصدق في دعوى عدم الشهوة والحاصل ان اذا اقر بالنظر او انكر الشهوة صدق بخلاف وفي المباشرة اذا قال بالشهوة لا يصدق بل اخلا فيما علم في التقبيل اذا انكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لانه لا يكون عن شهوة غالباً الا ان يظهر خلافه بالانتشار ونحوه وقيل يقبل وقيل بالتقصيا بين كونه على الرأس والحجة والخد فيصدق او على الغم فلا دلالة على هذا الا ان التحذير اى الحاقه بالغم ويحل ما في الجامع في باب قبول ان يقام عليه البينة ان هذا المدعى تزوج امها او قبلها او لم يمسها بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في المس والقبلة تبار على رادة القبلة على الغم ونحوه وفي المس

وقال الشافعي لا يحرم وعليه هذه الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى ذلك عن شهوة
 لان المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاختيال
 فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط فان المس
 بشهوة ان ينشأ له آلة او تزاد انتشاءه هو الصحيح والمستند للنظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا
 عند الكاظم ولو مس فانزل فقد قيل انه يوجب الحصة والصحيح انه لا يوجبها منه بل انزال تبين انه غير مقصود
 الى الوطى وعلى هذا البيان المرأة في الدبر واذا طلق امرأته طلاقا بائنا او مسجعا لم يجز له ان ينزوي بها حتى

فقط ان اراد غير العلم ونحوه والى اصل ان لا يحرم في وقت الظاهر قبلت والارث فيلزم الظهور في المحيط لو كان لرجل طرية فقال وطئتها
 لا عمل لانه ان كانت في غير تلك محل لا يثبت كذب لان الظاهر يشهد له قوله وقال الشافعي لا تحرم قيل عليه ان ثبوت فلاة مستفاد من المس لا
 بطريق اول فلا حاجة الى ثبوت اخرى حيث بان المس المتكلم به مفروض في الحلال فان كان لا تقاوت عندنا بين المس للحلال والحرام وثبوت خلاف
 في المس خلاف لا يوجب طرية السابقة وجب لانه من فرض كون المحسوس منه على في شرح الجمع قال المراد بالمرأة المنظورة اليها يعني التي فيها خلاف
 ارشاد في الامة يعني به لانه ان يراد المنكوة او الالاجنية او الامة لا يسيل الى الاول لان ام المنكوة حرمت بالعقد ثبت بالنظر والمس لان حرمتهما جميعا
 بالنظر والمس لا يستقيم في المنكوة الا فائدة تحريم الرتبة دون الام ولا يسيل الى الالاجنية لان الدخول بها لا يوجب منه المصاهرة عند الشافعي
 قوله والمبصر النظر الى الفرج الداخل وعن ابي يوسف النظر الى منابت الشعر محرم وقال محمد بن علي بن يوسف بن علي بن عبد الحكم يعقب بالفرج
 والداخل فرج من كل وانما خرج فرج من وجهه وان لا يخرج عن النظر الى الفرج لا يخرج مستعذر وسقط اعتباره انتهى ولما كان في نسخ الثاني
 ويقول في الاول قد تقدم للمصري فضل الغسل من اول الكتاب ما اذا نقل نظره الى هناك كان هذا التعليل موجبا للحرمه بالنظر الى الخاج وهو قوله
 ولنا انه متى وجب من وجهه فلا احتياط في الايجاب والموضع الذي نحن فيه موضع الاحتياط وقد بينا ان نفي الحكم هو التحريم بالمسوعه بالا احتياط
 فلا يجب الاحتياط في الاحتياط فخرج النظر من وراء الزجاج الى الفرج محرم بخلاف النظر في المرأة ولو كانت في الماء فظفر فيه فرجها فيه ثبتت
 الحرمة ولو كان من على الشط فظفر في الماء فرجها لا يحرم كان العلوة واسد علم ان المرسة في المرأة مثاله لا هو وهذا علو الاحتياط فاعاد احسن
 لا ينظر الى دبره فلان فظفر في المرأة والماء وعلى هذا التحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر في فري فليس لمربي بخلاف المرأة ومن الماء وهذا يعني
 كون الاحتياط من المرأة والماء بواسطة انعكاس الاشعة والاكولة بعينه ان يطلع مثل الصورة فيها بخلاف لمربي في الماء لان البصر يشهد فيه اذا كان في
 فري فليس فيه وان كان لا يراه على الوجه الذي هو عليه ولنا ان كان النجاء اذا اشترى منكم ما في الماء بحيث توجد منه طائفة وتحقق سبب اختلاف لمربي فيه في فري
 ثم شرط الحرمة بالنظر للمس ان لا ينزل فان انزل فقال لا زوجه في خير حيث ان يجر والشهوة ثبتت الحرمة والانسار لا يوجب فيها بعد القبول فاجتاز
 الا ثبت كقول المسوشمس الامة وانزوى بناء على ان الامر موقوف حال المس الى عدمه وفاقية ان ظهر لم ينزل حرمت والا والاسد لا واضح في كتابه
 الا ان قام به اذ انظر الحكم بالسبب ان يكون خفاء السبب لا فهو تعليل في النساء غير حارة والاولى ادعوا كون المناظر عائقا للاستمتاع بمحل الزوال بالنظر
 والمس نظر الى ان لا تار جارت بالحرمة في المس ونحوه وقد روي في الغاية السمعانية حديث ما في عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة
 بشهوة حرمت عليه امرها وابتها وعن عمر بن الخطاب جرد جارية ونظر اليها ثم استوبها منه حتى قال ما
 اينما لمخل لك وهذا ان تم كان دليل ابي يوسف في كون النظر الى منابت الشعر كاف وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المرأة وقبلها اولسها بشهوة
 او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على امه وابنه وحرمت عليه معا وابتها وعن مسروق انه قال عوا جاريته هذه انما هي لم اصيب الا بالامر معا على ملدي المس
 والاصلة قوله لم يحرم لان في قوله هذا معنى عذتها وفي المبسوط لا تخرج المرأة في عدة اخاتها من نكاح فاسد او حائض عن علقا بين قال الشافعي
 ان كانت عدة عن طلاق بائن جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع نسوة المعتدة عن بائن بقول قال لك وبقولنا قال احمد وبقول علي وابن مسعود وابن
 عباس في ذلك سليمان بن يسار عنه زيد بن ثابت قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا ينكح المرأة في عدة اخاتها من نكاح فاسد او حائض عن علقا بين قال الشافعي
 عبا بن زيد بن سليمان بن يسار عنه زيد بن ثابت قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا ينكح المرأة في عدة اخاتها من نكاح فاسد او حائض عن علقا بين قال الشافعي

حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي رحمه الله ان كانت العدة عن طلاق بائن او ثلث يجوز انقطاع
النكاح بالكلية اغما للقاطعة ولها الوطء طهرام العلم بالحكم متيج الحذر ولنا ان نكاح الاول
قائم ببقاء الحكمية كالنفقة والمنع والفرش والقاطعة تاخر عمله ولهذا بقى القيد والحكم لا يجب
على استشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحذر ويجب لان الملك
قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا

مخرج زير فرغ من هذا القول وكذا ذكره الشافعي رحمه الله في كل من مروا في شاور الصحابة رضي في هذا وانتقوا على التفرقة بينهما والفقهاء يرجع الى قولهم
وقال عبيدة بن الجراح صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على ما قبل الطهر من كل
النزاع بتجاذبه اعلان الطلاق الرجعي بامد القضاء العدة فحاش البائن على الثاني بجامع النكاح اعمالا للقاطعة وهو الطلاق البائن يدل
على انقطاعه ولو وطئها عالم بالحرمة حدودنا على الاول بجامع قياس النكاح بناء على منع انقطاعه بالكلية وهذا لا ينعى معنى قولنا النكاح قائم حال
قيام العترة والزوجية فضلا عن حاله وقوع الطلاق الرجعي لا قيام احكامه الا ان لفظة تزوجت وزوجت تزلنا بجمرة القضاء فبقاها بعد ليس الا
قيام حكم الرجوع الى الاختصاص استنباطا واساكا وقد بقي الاساكا والفرش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة البائن ففي النكاح من وجه واذا كان
قائما من وجه حرم تزوج اختها وان رجع هو انما من وجه فخرم مطلقا لما قام بالرجعي او بما لا يخفى من الاصول التي اجتمع فيها تحريم وابادة مع وجوب
الاختياط في امر الفروج وبخس تزوج الاخت في عدة الاخت ولا النفل المانع من الجمع بين الاختين فانه علق فيه بالقطعة وهي هنا اظهر والزم فان
مواصلة اختها في حال حبسها بالاستمتاع اعطى لها من مواصلة ما من مشاركتها في المنفعة والفرع المستدل به على انقطاعه بالكلية ممنوع فان الحذر لا يجب
على اشارة كتاب الطلاق حيث قال فيه مودة عن طلاق ثلث جات بولدها لثمن سنتين من يوم طلقها زوجها لم يكن الولد للزوج اذا انكره فنية دليل على
ان له ما عي نسبته ويستلزم ان لو طئ في عدة الثلث ليس باستعقبا لوجوب الحد الا لم يثبت نسبته فكان ذلك وايت في عدم الحد وان سلم كما في عبارة
كتاب الحذر ونفاية ما يفيد انقطاع الحمل بالكلية وقد قلنا به على ما سميته وانما قلنا ان نكاح قائم من وجه وبه تحريم الاخت من وجه وبه تحريم مطاقتها
وهي المجتبى جواز نكاح الاخت في عدة الاخت يودى الى جميع ما في رحم اختين كحوازل العلوق بعد النكاح وثبت في المدة السبب الى سنتين وهو ممتنع
بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من بعد اليوم الاخر فلا يجتمع ما في رحم اختين وشك لو علقته لاطاعة قبل الطلاق ثم دخل
باختها بعده يلزم ما ذكره ايضا فروع الاول اذا انكر المطلق عن المطلقة انها اخيرة ان عدتها انقضت فانما تحمل المدة او لا لا يصح نكاحا اختها في
الثاني لانه لا يقبل قولها ولا قولها الا ان ينسبه بما هو محتمل من اسقاط شرط مستبين الملك في الاول فيصح نكاح اختها ما سكنت الحرة عنها
او صدقة او كذبته او كانت غائبة وقال في هذا كذبته لا يصح نكاح اختها لانها امنية وقد قيل يمكنها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولها
اذا اتت به ومن ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول بقيام العدة وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر ذي بينه وبين اسد قال هو
محبب فيجب قبوله في الحال وذكرها لينفع الا في حقها فقلنا ببقاء النفقة بخلاف نكاح الاخت لاحق لما فيه لا قبل فيه فلا يقبل فيه ولا يستلزم
الحكم بالنفقة الحكم على قيام العدة والفرش كالاختين المملوكتين بخلاف ما اذا اولدت فان من ضرورة القضاء نسبة الحكم باستنداد العلوق فيثبتهن
بذكرهم قال في الماصل هناك ان لم تره وكان الميراث للاخري وذكر في كتاب الطلاق الميراث للاولى دون الاخرى ولكن وضع المسئلة فيا اذا
كان من رضا حين قال اخيرة ان عدتها انقضت وكذبته وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان الطلاق رجسيا فانما البائن وهو سنة
الصحة فلا ميراث للاولى وان لم يجر الزوج بها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في الرضخ وكان قد تعلق حتما بما لم يقبل قوله في ابطال حتما بما في
نفقها ومنها وضعها في الصحيح ولا حق لها في ما ذكره كان قوله مقبولا في ابطال الرضا لوضوحه لا يقبل ذلك اخبرنا الواقع صوابا فكانت بائنا في صحة
فلا ميراث لها ولا بائنا في مرضه كان لها الميراث وقيل في قولنا لا ينفقة لان عندنا يجوز جعل الرجعي بائنا خلافا لما في كتاب الميراث للاولى فلا ميراث

ولا يتزوج المولى أمته ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا بثمرات مشتركة بين المتكاحين
والمالكية تنافي المالكية فيمنع وقوع الثمرة على الشركة ويجوز تزويج الكتابات لقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اى العفائف ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة على ما نبين انشاء الله

للثانية الثاني لو اعتق ام ولده لم يحل له تزويج اختها حتى تنقضي عدتها ويحل له سواها عنه وعن ما تحل للاخت ايضا قياسا على تزويج الاب
ولان حقيقة الملك لما لم يمنع كليف بالعدة وانما هي اثره وابو حنيفة رحمه الله يفرق بضع الفراش قبل العتق وقوته بعده الا ترى انه كان يتكلم في تزويجها قبله
لا بعده فلو تزوج حتى تنقضي فلو تزوج اختها بعد العتق كان مستحقا النسب لادى اختها في زمان واحد وهو لا يجوز وبما مضى وفي الاربع سواها واذا غايت ان يرجع بين
فرش الجنس الثالث لزويج الميراث او احدثت يد او خرب تزويج اختها قبل انعقادها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها من لسان الكتاب فان كانت مسلمة بما بعد
تزوج الاخت وقبله في الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عود العدة وعندنا في يوسف تعود العدة وفي بطلان نكاح اختها عنه واما في الثاني في ذلك عندنا في حنفية
لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا نسيب جدير وعندنا ليس لتزويج الاخت وعودها مسلمة لصحة شرعها في قولنا كالفدية الا ترى انه ينادى اليها ما بقى ومعتدة قوله
ولا يزويج المولى امته ولو ملك بعضهما ولا المرأة عبدا وان لم يملك سوى ستم واحد منه وقد يمكن في شرح الكاشغري الاجماع على بطلانه وحكي غيره في خلاف الظاهر
قوله لان النكاح ما شرع الا بثمرات مشتركة بين المتكاحين اى في الملك عنها ما ينقص هي يملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من المنزل الا باذن ومنها
ما يخص به يملكه كوجوب التكين في القران في المنزل والتحقيق من غيره ومنها ما يكون للملك في كل منهما مشتركا كالاستمتاع بحجامة وسباشرة واسألوا حتى
الاضافة والملوكة تنافي المالكية فتدنافت لازم عقد النكاح ومناف لازم مناف للزوم ولا وجودا تاما بل بعد هذا التقرير للسؤال القائل
يجوز كونها مملوكة من وجه الرق مائة من جهة النكاح لان الفرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من ملك الامور على الخاص والرق يمنع
من غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شيئا منه فسد النكاح وليسقط المهر كما لو دان من خدامه اشتراه سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده دين
ويجوز تزويج الكتابات والاولى ان لا يفعل الا بالكل فيجوز الانبودة وتكره الكتابية المحرقة اجماعا لان الفتح باب النفقة من اركان التعلق المستلزم
للنكاح معناه دار الحرب وتعرض الولد على التجاني باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان النسي وبهي جلي فيولد رقيقا وان كان مسلما والكتابي من غير نهي
ويؤمن بكتاب والسامرة من اليهود وامان من يربو رداؤا ونحوه ابراهيم وسيد نعم اهل كتاب تحل نكاحهم عندنا نعم قال في المستصفى قالوا هذا يعني اكل اذ لم
يقطعه المسيح اليا اما اذا اعتقه فلا وفي مسوط شيخ الاسلام يحيلن الا ياكلوا في اكل اهل الكتاب ولا يعتقدون المسيح آله وان غرير آله ولا يزوجوا نسائهم
وقيل عليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغي ان يجوز الاكل والتزويج انتهى وهو موافق لما في رضايه بسبب خمس الائمة في ذميمة النفس في حلال مطلقا
سواء قال بثلاث ثلثة او لا وهو موافق للاطلاق ما في الكتاب منها والدليل وهو قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن قبلكم فبالعفاف احزاب
عن ابي عبد الله بن عمر المسلمات ولذلك سنع ابن عمر بن مسعود من تزويج الكتابية مطلقا لانه راجع في اشارة قال تعالى وقال النبي وبنو اسرائيل ان الله اوتى النصارى
المسيح ابن مريم ان قال سبحانه وتعالى في غير موضع قل ان القائل بذلك طائفتان من اليهود والنصارى انقرضوا الاكلهم فهو وديارنا
يضجون بالثنية عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم اراهم يصحرون بالانية فيجوز المذهب لكن هذا يوجب نصرة المذهب المفضل في اهل الكتاب فاما من اطلق عليهم
فيقول مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لعان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لفظه في طائفة بل طوائف واطلق لفظ المشرك اعني المشركون
على فاعلم كما ان من راي ليعلم من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه انه مشرك لفته ولا يتبادر عند إطلاق الشارع لفظ المشرك ارادة لما عمن
ارادته من عباده من غير من لا يعنى اتباع بني وكتاب ولذلك عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ينبغي ان يعنى
على حكم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى العفائف المنصن وتفسير المحصنات بالمسلمات يعيد المعنى اصل لكم المسلمات

ولا يجوز تزج الجوسيات لقوله عليه السلام ستواهم سنة اهل الكتاب غيرنا الحنيفة
ولا اكل ذبايحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا

من الذين ادعوا الكتاب من قبلهم فان كن قد اقرضتم فلان به اذ لا يتصور الخطاب بحمل الاموات للمخاطبين الاحياء وان كن احياء ودخلن في دين
سيدنا وبنينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحل رج معلوم من حكم المسلمات المعلوم بالضرورة من الدين بل ويدخل في المحرمات المعلومات عليه
قوله والمحرمات من المؤمنين ثم يصير المعنى فيه والمسلمات من المؤمنين وهو بعيد في عرف المتألفين بخلاف تفسيره بالعنفاء ثم المراد من ذكره بعث الانبياء
على التخيير للفتنة الا يرى ان الفتنة ليست شرطاً في المؤمنين اتفاقاً وان لم يدخل في موضعين الدليل حيث ايج الكتابيات الباقيات على ملأين لو سلم في منسوبة
اعني والآن المحرمات المنسوبة في حق اهل الكتاب الثلاثين وغيرهم بآية المائدة وبقى من سواهم تحت المنع ذكر جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة
كلها لم ينسب منها شيء قط على ان تفسير المحرمات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير راو لا لغة ويدل على الاحتياط في بعض الصحابة منهم وخلفاء بعضهم
فمن التمر وحين خذليته وطلحة وكعب بن مالك وغصب عمر بن الخطاب ما اطلق يا امير المؤمنين وانما كان غصبه مخالفة الكافرة وخوف الفتنة على الولد لان في
منه الزم الامة وعنه قول بالكن لم يصير لشرب الخمر وهو يقتل ويضاجع الاعداء اكل الا ترى الى قولهم اطلق يا امير المؤمنين لم ينكر عليهم ذلك وهو لا غير
ولو لم يصح لم يتصور طلاق حقيقة ولا وقف الى زمنه وخطب الميعة بعد انبة النعمان بن المنذر وكانت تنصرت وديره باق الى اليوم فظاهر الكوفة
وكانت قد عمت فابت وقالت ابي رغبة شيخ اعور في عجز رعيها ولكن اردت ان تفتخر بها حتى تقول تنزجت بنت النعمان بن المنذر فقال صدقت ونشأ
يقول س ادركت ما نيت نفسي خاليا به فذكر انبة النعمان في فاعله ودوت على الميعة ذهبت ان الملوك ذكية الاذنان في نبي ابيات وكانت بعد ذلك تذل
عليه فيكرها ويسا لها عن حالها فقال له سيدنا رسول الناس الامراء ماذا اذن من فيهم سوتة متلف في كاف الدنيا لا يدوم لهما باق قلبا رات بنا وتصرف قولها
تتصرف اى تتغير والمصنف النادم فاذا كان الامر على ما قرناه فلا جرم ان ذهب عاتقه لخصه الى تفسير المحرمات بالعنفاء ثم ليست الفتنة
شرطاً بل هو للعادة اولد ان لا تتزوجوا غيرهن كما اتسرا اليه انفا والائمة الاربعة على حل الكتابية المحررة واما الامة اللاتية فمخلة في ذلك عندنا وسيا في خلاف
فيها قوله ولا يجوز تزج الجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور فقله حتى في تفسيره عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
ولم ينكر عليه فاسرى كتبهم ففسره وليس هذا الكلام بشيء لا يانهى بالجوس عبدة النار فكانهم كان لهم كتاب ولا لا اثر له فان لما اصل انهم الان اخوان المسلمين
وبهذا يتبين عن من كونه من اهل الكتاب بانه يخالف قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا من غير تعقيب باكار وعدهم الجوس القتيبي انهم لم يثبتوا
وتقديم التسليم فيها الرفع والسيان اخرجه عن كونهم اهل الكتاب يدل على اخرجه الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن عيسى بن مسلم
عن الحسن بن محمد بن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى جوس بجرير بن عليم الاسلام من قبل منه ومن لم يسلم فميت عليه الجزية غير اني نساهم ولا
اكل ذبايحهم قال ابن القطان هو من سبيل مع ارساله فليس بن مسلم وهو ابن اربع وقد اختلف فيه وهو من سبيل حفظ بالقضاء ورثه ابن سعد في الطبقات
من طريق ليس فيها عن عبد الله بن عمر بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جوس بجرير الى ان قال بان لا تكل نساهم ولا تاكل ذبايحهم ومنه في نسخة
وروي مالك في سوطاه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر الجوس فقال ما ادرى ما صنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول نساهم سنة اهل الكتاب انتهى وسيا في باقي ما في من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى قوله ولا الوثنيات وهي بالاجماع والنص
وتدخل في الاثنان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحوذوا بها المصلحة والراوة والباطنية والاباحية وفي شرح الوجيز وكل منسوب كغيره مستقده لان اسم
المشركيننا ولم جميعاً وقال الرستقي لا يجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال والفضلي ولا بين اهل الامور من ان شاء الله لانه كافر مقتضاه منع مناته

وتجوز تزوج الصبايات ان كانوا قاصون بدين ونقضون بكتابنا فهم اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب كتابنا

الشاعية واخرت فيها كذا قيل يجوز وقيل لا يجوز بدينهم ولا يزوجهم بدينه ولا ينجني ان من قال ناسوس ان شاة الله تعالى فانما يريد ايمان الموافقة
 يشركون بدينهم ان الذي يقصر عليه العبد لا ما خبا عن نفسه يفعل في المستقبل او استصحب اليه فيخلق به قوله تعالى ولا تقولن من شيء اني فاعل ذلك عدا
 الا ان يشاء الله وعلى هذا فيكون ان شاة الله بدينهم لا يشاء الله الا كما يقال انه لم يزل يترك وكيف كان الا يقضي ذلك كفره غير انه عندنا خلاف الاول لان
 تعويد النفس بالجزم في مثل التفسير ملك غير من احوال عادة التروفي انه لم يكن مونا عند الموافقة او لا واما المستند لم يقتض
 الوجه حل مناعتهم لان الحق عدم تغيير اهل القبلة وان وقع الزام في المباحث بخلاف من خالف القواعد المعلومة بالضرورة من الدين مثل القول بعدم
 العلم ونفي العلم بالجزئيات على ما جرح به المحققون واقول وكذا القول بالايجاب الذات ونفي الاختيار فصرح بجواز المناعة بين اليهود والنصار والمجوس
 بمعنى تزويجهم اليهود ونصرانية ومجوسية والمجوسى يهودية ونصرانية لانهم اهل دين واحد من حيث الكفر وان اختلفت بجماعتهم فمجرد انما بعضهم لبعض كال
 المذاهب من المسلمين في اجازة سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وعمر وابن دينار وعلى المشرك والمجوسية بملك اليمين لورود الاطلاق في سبائ العرب
 كأوطاس وغيرهم من شركات والمذهب وعندنا منع جامة اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تلحقوا المشركات فاما ان يراى الوطى او كل منه فليس
 بنا على انه مشترك في سبائك النقي او خاص في الفهم وهو ظاهر في الامر من ويمكن كون سبائا او طاسا مسلمين قوله وتجوز تزوج الصبايات ان كانوا يدينون
 بدين نبي وليقرن بكتاب وان عضو الكواكب كيتظيم المسلم الكعبة بهذا نسهم ابو حنيفة فينبى عليه الحل ففسر ابي حنيفة الكواكب بديننا عليهم ثمرة قيل نعم لطيفتان
 وقيل فيه غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم فيهم قوله والحرم والمحرمة ان تزوجا حاله لا الحرام وفي خلاف الشاذلة وتزوج الوطى المحرم مولاه على هذا الخلاف
 تسكو بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواه الجماعة الا البخارى عن ابن بن عثمان بن عثمان قال سمعت ابي عثمان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ينكح المحرم ولا ينكح راو وسلم وابو داود ولا ينكح راو ابن حبان في صحيحه ولا ينكح عليه وفي سوطا مالك عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير
 تزوج امرأة وهو محرم فروع من الخطاب كاه وكنما رواه الائمة التمهني كتهم عن طاوس عن ابن عباس قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يمينه وهو محرم فروع من الخطاب كاه وكنما رواه الائمة التمهني كتهم عن طاوس عن ابن عباس قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 القضاة وما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال وبني بها وهو حلال ومات بسرف ولها ايضا غنم ولم يرضل منه به قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم يمينه فروع من الخطاب
 لا ينام بامر ابن عباس حفظا واتقا فاذ قال عمرو بن دينار الزهري وايه روى ابن الاصم اعراي كذا وكذا في قاله اجماعه مثل ابن عباس وماروى
 عن ابن ابي رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وبني وهو حلال وكنما رواه الائمة التمهني كتهم عن طاوس عن ابن عباس قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 علم سليمان ورجلة الصحبة وكان الميثاق الذي في سوي حريش حسن قال ولا تعلم انما اسند غير حاد عن طاوس وايه عن ابن عباس رضي الله عنهما صلى الله عليه وسلم
 تزوج يمينه وهو حلال فذكر عنه لا يجوز ان ينكح اليه بعد ما استعبره بان كذا بان سيج اليقين عنه في خلافه وكذا ابدان اخرجه الطبراني ذلك حاضره
 بان اخرجه عن ابن عباس في خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظه وجامعهم ان وقال هذا هو الصحيح واما اول به حديث ابن عباس رضي ان
 المنة وهو في الحرم فانه يقال انما اذا دخل ارض نجد واخرم اذا دخل ارض الحرم بعيد وباعده حديث البخارى تزوجها وهو محرم وبني بها وهو حلال
 واذا حصل انما قام ركن المعارضة بين حديث ابن عباس حديثي يزيد بن الاصم وابان بن عثمان حديث ابن عباس قولى منها سند فانما باعتباره كان
 البرية بمعنى وليضد ما قال الطحاوي وروى ابو عوانة في غير مرة بن ابي النخعي عن مسروق عن عائشة رضي قالت تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه

لم يتجوزوا بحكمه ولا يحرّمون ولا يحرّمون في محمول على اشتباه مذهبه من كل جاد
على ما وقع عنده وعلى هذا حال فيجوز له وقال ويجوز للحم والحسنة ان يتزوجا في حالة الاحرام وقال الشافعي

وهو حرّم قال في قوله هذا الحديث كلهم يتزوج روايتهم انتهى وفي الحديث اخرجه ايضا الزبير قال السبيعي انما روت كل ميمونة ولكنها لم تسبها وبقوة ضبط
الرواية ونقصهم فان الرواية عن عثمان وغيره ليسوا ممن روى عن ابن عباس في ذلك فقها وضبطا كسيد بن جبير وطاوس وعطاء بن جابر وعكرمة وجابر
بن زيد وان تركنا ما تقتضي للعارض ضربا الى القياس فهو معنى لا يقدّر كسائر العقود التي يتلفظ بها من شرائع الامة للتسري وغيره ولا يمنع
من العقود بسبب الاحرام ولو حرّم كان غائبة ان تترك من نفس الوطى واشترط في افساد الحجج لاني بطلان العقد نفسه ايضا لو لم يصح كبر على المحرم
سابقا لطرق الاحرام لان المنافي للعتق يتولى في الابدان والبقاء كالطاري على العقد وان جئنا من حيث المتن كان معنى لان رواية ابن عباس في
رواية يزيد بن عتبة لما عرف ان الميثاق هو الذي ثبت امر عارض على الحالة الاصلية والحل الطاري على الاحرام والظاهر في الجواب ان ما بقي طريق طاري
ولا شك ان الاحرام اصيل بالنسبة الى الحل الطاري عليه ثم كيفيات خاصة من التجرّد ورفض الصوت بالنسبة فكان قياسا من جنس ما يعرف بدليله في
الاشياء وتخرج بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوي على ما تقدم من ان النسبة الى الحل اللاحق وانما في الرواية الحل السابق على الاحرام كما في
بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولا له رجلا من الانصار فزوجاه ميمونة فثبت الحارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة المستغنى عن ابن عباس حيث ثبت يزيد بن ابي رافع حديث ابن عباس ان ابا رافع التزوج الميثاق على الغنائم ولو عارضه
ينفي يزيد ما يعرف بدليله لان حاله لم يغير ايضا بالدليل في ميثاقه المحلل فالمرجع بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي لا بد ان يكون وان وقفنا
لرفض المعارض فيقول المرفوع في حديث ابن الاصم على السامع بما جاء في البلاغة السبعة العاوية وتعمل قوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ما على
نهي التحريم والنكاح للوطى والمزايا بالجملة الثانية التحكين من الوطى والتركيز باعتبار الشخص اي لا تمنع الحرمة من الوطى زوجها والعجب ممن يضعفها
الوجه بان التحكين من الوطى لا يسمى نكاحا مع ان الاحرام الانكاح لا النكاح والملاسة مستبعدة وباعتدال عتبة فليس يوقع لان غاية ما فيه دخول
النسبة على السند للعقاب وهو جازم عند التحقيق وان كان غيره اكثر وعلى النفس في التذكير وفي ذلك التناول وعلى نهي الكراهية جميعا الى
وذلك لان الحرم في شغل عن مباشرة عقود النكاح لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادات لما فيه من خطبة ومرويات ودعوة واجتماع
وتخصيص منبه النفس للطلب الجلي وبما عمل قوله ولا ينكح الا يحرّم كونه صلى الله عليه وسلم باشر المكره لان المعنى المنوط به الكراهة وهو غاية الصلوة
والسالم منه عنه ولا بد في اختلاف حكمي متنا ووجه اختلاف السامع فيه كالمصالح نهاما عنه وفعله فخرج ويجوز تزويج الحر لامة مسلمة
كانت وكما بينه في قيد الرجز مفيد لان انا افهم للشيخ المسلم لامة الكتابية فكان الصواب بالادع عن مالك حمله قوله عنهما لقولنا قوله
تعالى ومن لم يستطيع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية استيفائها حكمة عدم جواز نكاح الامة مطلقا عند طول الحرمة بمفهوم الشرع وعدم
جواز نكاح الامة مطلقا في الضرورة من خشية الفتنة لقوله تعالى انك لمن خشى الفتنة منكم فاستبطلنا من قصر الحل على الضرورة معنى مناسبا
ما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق الذي هو موت حكميا وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصفة في من نكحها لم يموت
وايضا اذا لم تجز الامة الا للضرورة فالضرورة تنفذ بالمسألة وعندنا الجواز مطلق في حال الضرورة وعدمها في المسألة الكتابية وعندنا طول الحرمة
لاطلاق المقصود من قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء واصل لكم ما وادركم فلا يخرج منه شيء الا بما يوجب التخصيص لم يفتض ما ذكرنا في نكاح ما واولا
فالمفهوم ان المعنى مفهوم الشرط والصفة ليسا بحجة عندنا وموضع الاصول فاما ما نينا فتقديره مقتضى المفهومين عدم الاباحة الشاذة عند

لا يجوز تزويج الولي المحرم وليته صلح هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي عن علي بن ابي طالب

تزوج بميمونة وهو محرم وما رواه حمول على الوطى ويجوز من زوج امة مسلمة كانت او كتابية

وجود التيسير والبيع وعدم الاباحة الثابتة اعلم من ثبوت الحرمة او الكراهية ولا دلالة للاعسم على اخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهية
 عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهية اقل فتثبت فقلنا بما وبالكراهية صرح في البدل وانما التعليل عدم
 الحمل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق لثبوت الحرمة بالقياس على اصول شتى او لتعيين احد فردي الاعم الذي هو عدم الاباحة وهو التحريم
 مراد بالاعم فان عتد ان فيه تعريض موصوف بالحرية على الرق سلمنا استلزامه للحرمة ولكن وجود الوصف ممنوع اذ ليس من انصف بحرية عرض للرق
 بل الوصفان من الحرية والرق يتعارضان وجود الولد باعتبار اتمه ان كانت حرة فحره وبقية فزق وان ارادوا بتعريض الولد الذي سيومر لان يتعارضا
 الرق في الوجود والارثاقه سلمنا وجوده ومغضا ما يشره في الحرمة بل في الكراهية وبذلك لا كان له ان لا يحصل الولد صلا بكتاب الله ونحوه فلا يكون
 له ان يحصل قيدا بعد كونه مسلما اولى بالمقصود بالذات من التماس انما هو كثير المقرين سد تعالى بالوجوبية وما يجب ان يتعرف له به
 وبذلك اثابت بالولد السلم والحرية مع ذلك كما سرج اكثر دالي مروني وقد جاز للبعدان يتزوج امتين بالاتفاق مع ان فيه تعريض الولد على الرق في موضع
 الاستغناء عن ذلك عدم الضرورة وكون العبد بالاثرة في ثبوت رقي الولد فانه لو تزوج حرة كان له حرا والمال انما يعقل كونه ذات الرق لانه هو الواجب
 للنقص الذي جعلوه محلا مع قيد حرية الاب بوجوب استواء العبد والحر في هذا الحكم لوضوح ذلك للتعليل اعني لتعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم بعد ذلك شرط تزوج
 الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط الا ان تكون جارية ابنة امي ملك لابن قال في خلاصته لو انه استولد باقبل النكاح صارت ام له
 فنزل ملك له فمهرته ملكه وعنه لا ملك للاب من جبر اصلا والاحتمار على الابن قوله ولا يترفع اتمه على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الامة على الحرمة
 اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكح الامة على الحرمة ولا تترفع الامة على الحرمة ولا تترفع الامة على الحرمة
 وفيه مطالب من سلم ضعيف اخرج الطبري في تفسيره في سورة النساء بسند الى الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نكح الامة على الحرمة قال في تلخيص
 الحرمة على الامة قال وهذا من رسول الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن ايضا بسند او كذا رواه ابن ابي شيبة عنه واخرج عبد الرزاق نا ابن جريح اخبرني ابو الزبير
 انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا نكح الامة على الحرمة وتكح الحرمة على الامة واخرج الحسن بن المسيب نحوه واخرج ابن ابي شيبة عن علي بن ابي طالب الامة على الحرمة
 واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابي شيبة ثنا جده عن يحيى بن سعيد عن سعد بن السبيبة تزوج امة على الامة ولا تترفع الامة على الحرمة
 وعن كحول نحوه فمذه آثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوى الحديث المرسل لو لم نقل بحجية فوجب قبوله ثم اعتضد باتفاق العلماء على الحكم المذكور وان
 اختلف طرق اضافهم فان لثلاثة اضافوا الى مفهوم قوله تعالى ومن لم يتطع منكم طولا لاية وذلك ان تزوج الامة على الحرمة تكون عند وجود طول
 الحرة فلا يجوز الاتفاق وقوله وهو حجة على الشافعي في جازة ذلك للعبد يعني حجة لا لافنا الدليل على جواز بل جوب الاحتجاج بالمرسل بعد ثبوت جازاه
 ولا يري حجة اذا اقرين باقوال الصحابة وبذلك لا كان فانه قد نكحت ذلك عن علي وجابر على الاطلاق كما بنا وكذا يري حجة اذا اقرى به جماعة من اهل العلم
 وبذلك لا كان وهذا كله فصل الشافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني تعدد الخروج نظر الى بعض ما روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم قولان وجد ما وافق ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على انه يرسل الاعن اصل يصح ان شاء الله وكذا ان وجد عوام
 من اهل العلم فيقولون بمثل سني ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهي وببعض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اذ قد اخرج منه ما قد بنا ومنه
 نظر فان اخرج المشتريات بطريق النسخ على ما قالوا والجويزات مشركات والناسخ لا يغير العام بظني فلا ينقص بعده بخبر واحد وقياس

والمثل

قال وان تزوج قبل من بننا جازا النكاح ولا يبطاها حتى تضح حالها وهذا عند ابي حنيفة وسعد وقال ابو
النكاح فاسد وان كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل بالاجماع لا يبيس يوسف روي ان الاختناع في الاصل
محرمة الحمل وهذا الحمل محرم لا يبيس منه ولهذا الميراث سقطا ولهها انهما من الحملات
بالنص وحرمة الوطى كيد لا يبيس ما ذكره غيره والاختناع في ثابت النسب محرم صاحب الماء ولا يبيس
للزاني فان تزوج جازا من السبب فالنكاح فاسد كذا ثابت النسب وان زوج ايم ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل

للمرأة ما من ذلك اهل حتى اذا كانت تحت الرجل حرة وامة يكون للحره ليلتان وللالامة ليلته فلما انقضت رقبها ما لها وجبان بخفيف رقبته قالوا للحر تزوج
الزوج وللبعد ثنتان يعني ان سيدا لم يقوله تعالى فانكروا ما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع نظر الى عموم المخاطبين في الاحرار وبعبير كما استدلى
به المص على الشافعي في الطلاق الزائد على الامة نظر الى العموم في الحرير والامار لكن قد يقال ان المخاطبين هم الاحرار بليل اخر الامة وهو قوله تعالى
فان خضتم الا تعلقوا فواحدة او املكيت اياكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاولون ولا ملك للبعد بلزم كون المراد الاحرار قوله فان تزوج قبل
من زني من غيره جازا النكاح خلافا لابي يوسف قول الشافعي ربه كقولنا وقول الآخرين وزفر كقول ابي يوسف ما لو كان الحمل من زني منه جازا النكاح
بالاتفاق كما في الفتاوى الظهيرية خلافا الى النوازل قال رجل تزوج حائضا من نفي منه فالنكاح صحيح عن الكل ويحل وطئها عند الكحل في الاجازة عند جابر
ولا يبطاها بل يستحق الفقة ذكر التمرات في الفقة لها وقيل لها الفقة والاول اوجه لان الفقة وان وجبت من العقد الصحيح عندنا لكن اذا لم يكن مانع من
الدخول من جهة بخلاف الخاض فان عذر باساوي وعذر ايضا الى فعلها الزني وعن جعفر كقول ابي يوسف وكما لا يباح وطئها لا يباح وداعية قيل
لاباس لو طئها ونقل عن الشافعي كانه يقضي على التي زنت حيث جازت به وجها وحل وطئها في الخال مع جمال العلوق فعلم ان العلوق من الزني لا يمنع الطوط
والا يمنع مع تزويده وفي مقام الامتناع ليس بشي لان الفرق بين المحقق والمؤهوم في اشتغال الحرام ثابت شرعا لورود عموم النهي في المحقق وهو ما روي
بروي بن ثابت الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقي ماؤه زرع غيره يعني اثيان الجبالي
رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن قوله ان الاختناع في الاصل يعني ثابت النسب حاصلا قياسا لخال من الزني على الخال ثابتا لنسب في حكم صحيح
صحة العقد عليها فليس هذا الاصل كون جملتها محرمة فيشع وروى الملك على محله وبذلك يدل ان لا يجوز اسقاطه وانه لا جناة منه فيمنع الملك واستدلى المص
بعوم واصل لكم ما روي لكم وحين علم انه يرد من قبل ابي يوسف ان هذا مخصوص على ما قيل فيجوز تخصيصه بالقياس احتج الى منع علته فقال لا يبيس
علة المنع في الاجل احترام الحمل بلا احترام صاحب الامار وهي شقيقة في الفرع او لاحتمة للزاني ومنهم من يريد في تعيين العلة فيقول الاختناع في الاصل
لحرمة الحمل فيفسان عن شقيقة باحرام وقد روي ايضا فيقال فيفسان عن سقية ولما لم يحرم الوطى بحرمة السقية لم يصح العقد لان كل عقد لا يترتب
عليه حكم لا يصح وفي زيادة توجب النقص انما يحتاج اليها لوقاها بصحة العقد وحل الوطى ولم نقل به فيقال ان قلت لا يترتب مطلقا منعناه او في الخال فقط
منعنا اقتضاه البطلان والالم يصح نكاح الخاض والنفس الا ان ابا يوسف يفرق بين التعايل بحرمة صاحب الامار بانه لو كان لمحقه لجاز بامره فالاولى
تعيين المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفرشين وهو السبب في امتناع العقد على المحصنات من المومنات وهو مستفيض في الجمل من الزنا وقد يقال
ان هذا الدفع مبطل فيجوز ان حرمة وجهه واحد وهو معنى الحق وليس كذلك فان معنى حرمة ان الشارح اثبت له من الحرمة منع العقد على محل
ماية تاو ام قايما وحرمة لا تسقط باذنه في العقد الا ان هذا يقتضي صحة العقد على السببية لخال والمهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة روي
واما على ظاهر الخبر فبطلان ما ذكرنا وعلى ما هو رواية الحسن بالنسب بالتعايل بحرمة صاحب الامار قلنا ان في سنن ابي داود وعن رجل من الانصار
يقال لا يبيس من انتم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوجت امرأة على انما بكرتي شرا فقلت عيها فافاهي جلي فقال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما الصداق باءت من فمها والولد عبد لك وفرق بنتا وقال اذا وضعت فمها وهي ظاهرة في عدم صحة نكاح الخال من زني بقوله
وفرقت بنتا الا ان يحل على تفرق الاباء ان هذا بان منه من الخلق بها الى ان تلد من ان فيه من المنسوخات جعل الولد عبدا الا ان يحل على ارادة انه

لا يفاضل اشمل ولاها حتى تثبت نسب ولد لها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الحجة
بين الفرائشين الا انه غير متأكد حتى يتحقق الولد بالنسب من غير لعان فلا يعتبر ما اتصل به الحمل قال ومن
وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاهما فاما لو جاءت بولد لا تثبت نسب من غير دعوة
الا عليه ان يستبرأها صيانة لماله واذا جاز النكاح فللزواج ان يطأها قبل الاستبراء عند الحنفية والشافعية
وقال محمد لا يجب ان يطأها قبل ان يستبرأها لان احتمال الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء

يعني بخبره وهو موافق محل التصديق على المنع من مجرد المخالطة وهو اولى بالاستبراء واداة جعل الولد عند ما يبيعه الزوج بالنسبة الى مقابلته لقله سلفه
في الشرع فيجعل في اقرية ارادة التصديق عن المخالطة لاني العقد وهذا لان الظاهر انه انما يكون بحيث يحتمل من غير ملك فيه وان كان مع اقرية
وذلك انه اذا ثبت الحديث بقوله فانكاح باطل وذكر الفاسد في مقدم ولا فرق بينهما في النكاح بخلاف البيع قوله لانها فراش لمولاهما بالثبوت بل هو
وهو كون المرأة متعينة لثبوت نسب ولد لها من الرجل اذا اتت به فلو صح حصل الجمع بين الفرائشين وهو سبيل الحرمة في المحرمات من النسب قوله
الا انه غير متأكد الخ جواب عما قد يقال لو كانت فراش لم تجزى بها وهي حائل كما لا يجوز وهي حائل فاجاب بان نسبه غير متأكد وتياك بالنسب كالحمل
بما منه فان الحمل مانع في الجملة وكذا الفراش فيقع التأكيد اجتماعهما فيقتض سببا للمنع للجمع فلو كان حارم ناكده باتفاق نسب
ولد لها باليقين من غير لعان فظهر ان المانع ليس مطلقا بل المتأكد منه اما بنفسه وهو فراش المنكوح او بالبليل قالوا الفراش ثلثة قوى وهي المنكوح
فلا يتحقق ولد له الا باللعان وهو متوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولد لها من غير دعوة وفي غير النكاح وفي غير النكاح فيثبت نسب الولد منه
الا بدعوة وهو فراش الام التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه كلام صاحب المذاهب النضرية ان الام لا تثبت نسب فراشها اصله على اذكاره
في المسئلة التي في هذه وحلها لعدم صدق حد الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا تثبت نسب من غير دعوة فيلزم اما انحصاره في الفراش القوي
والضعف واما اعتبار الفراش الثلثة في ام الولد والمنكوحه فام الولد الحامل فلهش ضعيف فيجوز تزويجها والحامل متوسط النوع من التأكيد
فيتمتع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النكاح والمنكوحه هي الفراش القوي وهو الاوجه وادرك اذا كان ولد لها يتحقق بمجرد النكاح
ويكون نصيا ولان فان السبب كما يتحقق بالفرج يتحقق بالذلة بل لا يبرئ مسئلة الامهات باولاد ثلثة فادعى المولى الكبر حيث ثبت نسبته ويتحقق
نسب غيره بدلالة اقتصاره في الدعوة على بعضهم اجيب بان النكاح دلالة انما يعمل او لم يكن صريح بخلافه وبهذا كلك او صورة المسئلة ان الحمل منه
حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حائل سكر لاني الظهيرية وعلى هذا الزوج ام ولده وهي حائل قبل ان يعترف بالحمل بل العلم به يتحقق ان يجوز ذلك
ويكون نصيا قوله ومن وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاهما فاما القليل الجوز في جنس حلة المنع من الزوج فضلا عن
نفيها بعينها فلا يقتضي ان وجود الفراش مطلقا يمنع والا يمنع في ام الولد الحامل لان حلة المنع فراش محض وهو القوي بنفسه او بالتأكيد
لا يطلق الفراش ثم بين نفي الفراش في حله بقوله لانها جاءت بولد لا تثبت نسب من غير دعوة قوله الا ان عليه ان يستبرأها اي بطريق الاستبراء
لا الجمع وليس استبرأ المولى مذكوره في الجامع الصغير بل في كلام المص وصرح المولى الجي بالاستبراء بقوله واذا جاز لعني جاز النكاح بدون استبراء من
المولى فان خلاف محمده في استبرأ الزوج انما هو فيه ولد اقال الفقيه ابو الليث روى في قول محمد لا يجب الامم للزوج ان يلبسها حتى يستبرأها لان احتمال
الشغل بالمولي في خلاف فيما اذا زوجها المولى فل ان يستبرأها فلا يستبرأ قبل ان يزوجه جاز وطى الزوج بلا استبراء اتفاقا وقد روى وفي
بعض المسائل بان محمد روى نفي الاحتجاب واما اشتراط جواز النكاح بدون فلا معارضة فيجوز ان تقسم على الاحتجاب ولا ينزل عن فان لفظي الجان
محمد بن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وطى جارية ثم زوجها فان للزوج ان يطأها قبل ان يستبرأها وقال محمد بن ابي حنيفة ان لا يطأها حتى يستبرأها
انثى وليس فيه استبرأ المولى اصلا وفيه تصحيح محمد بالاحتجاب للزوج قبل قوله تفسير لقول ابي حنيفة وقيل بل هو قوله خاصة وهو ظاهر السوق وصرح في
المص الا يوم بالاستبراء لا احتجابا ولا وجوبها فيها ثم القياس المذكور لحرمانها من متضاها وجوب الاستبراء فان اصل قياسه انما يتعدى بالقياس حكم الاصل وحكم

ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ فلا يقرب بالاستبراء الاستحباب ولا وجوب بخلاف الشرع لا يجوز مع الشغل وكذا اذا ارادى امرأة تزني فزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأ عنها عند ما وقال
محمد لا يحب له ان يطأها ما يستبرأ عنها والى ما ذكرنا وكما المتعبد باطل وهو ان يقول لامرأة اقمعي بك كذا مدة فيك المبال

الاستبراء بل كان المراد من كلام محمد في بعض النسخ انه لا يستبرأ الا بالامتنان قوله حب ظاهر في الاستحباب ولبس لوجوب ان مراد
الوجوب فاعتباره اولى لان الاستدلال بما لا يطاق الدعوى بعد من اخلاق احب ان يفعل كذا في واجب كثيرا ما يطلق المتقدمون كره كذا في الترخيم وكرهية
التخيم واجب متعبد به فان يطلق في تعاقبه وهو الوجوب ثم لو ادعى على محرمه ان التوهم لا يصلح حلة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقيب النوم
التوهم النجاسة كان له ان يبحث بان ذلك في غير الفروج اما فيما فاعلم به وشرعا جلية متعلقا بالوجوب من نفس اصل هذا القياس فان علة وجوب الاستبراء
في التحقيق على المشتري ليس التوهم الشغل بالمبالغة بل اعتبار استحاث الملك حلة انما هو لضبطه للحكمة التي هي العلة في الحقيقة على ما عرف ان كان
الاستدلال من عندهم في المواضع بعدم المطابقة قوله ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ اورد عليه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في الحاصل
من الزنى ومجموع ما ذكره في ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه طرد لا نقض فان جواز النكاح ثابت في صورتين بالمقتضى وهو قوله تعالى فاعمل لكم
ما وراء ذلك الا ان الوطى هنا كراهية حرام الوجود الشغل حقيقة كما يسبق ما ذكره غيره فلم يدل جواز النكاح هنا على حل الوطى للحمل اما هنا لاجل حقيقة
فلو كان كما كان حكما وشرا فكان جواز النكاح شرعا امانة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنتز وغيره بتخصيص الدعوى فان مرادنا
امارة الفراغ عن حمل ثابت النسب ونقول هو دليل الفراغ في الحمل لا فيما تحقق وجوده واليه يرجع جواب صاحب النهاية اذا ما علمت وهو الا انه
اعني كونه دليل الفراغ في الحمل وحمل النزاع محتمل ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب للاستحباب الاستبراء لكن صحته موقوفة على دليل
اعتباره امانة الفراغ عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي والاجماع انما عرف على مجزوء الصحة انا على اعتبارنا دليل الفراغ في الحمل دون التحقق فلا احتياط
الفقيه ابو الليث قول محرمه لانه لا يولد او عند زفره لا يجوز للحمل ان يزوجها حتى تحيض ثلث حيض بنار على اصله وهو وجوب العدة للزوج بعدم
وطى ولو زنا قوله وكذا اذا ارادى امرأة تزني فزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأ عنها عند ما وقال محرمه لا يحب له ان يطأها ما لم يستبرأ عنها وعنده زفره لا يصلح
العقد عليها ما لم تحيض ثلث حيض لما قلنا عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اي في حل وطى الزانية اذا تزوجت عقيب العلم بها عند ما استبرأ عنها
محرمه بعد ما ذكرنا لما من ان الصحة امانة الفراغ في الحمل فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب وعنده محرمه الوطى لوجوب توهم الشغل فتستبرأ
كما في شرعه قوله ونكاح المتعبد باطل وهو ان يقول لامرأة خاليت من الموانع المتعبد بها كذا عشرة ايام مثلاً او تقول يا ما او متعبد بنفسك يا ما او عشرة
ايام او لم يذكر يا ما بل من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعبد بامتناع واستمتع
انتفى يعني بالاشتمال على ما ذكره في المتن والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعبد وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل
له ولا على تعيين كون نكاح المتعبد الذي اياه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه هو اجماع فيه نادرة ممتنع للقطع من الآثار بان المتحقق ليس الا ان اذن لهم
في المتعبد وليس معنى هذا ان من باشر به المادون فيه تعيين عليه ان يجابها بلفظ المتعبد ونحوه لما عرف من ان اللفظ انما يطلق ويراد بمعناه فاذا
قال تمتعوا من هذه النسوة فليس مفهوما قولوا تمتعوا بك بل اوجدها معنى هذا اللفظ ومعناه المشهور ان يوجد عقد على امرأة لا يراد به مقاصد عقد
النكاح من القرار للولد وترتيبه بل الى مدة معينة تنتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقائه العقد ما دمت معك الى ان الصرف عنك فلا عقد
والحاصل ان معنى المتعبد عقد موقت ينتهي بانتهاء الوقت فيدخل فيه ما باءة المتعبد والنكاح الموقت ايضا فيكون النكاح الموقت من افراد المتعبد
وان عتد بلفظ التزويج واخصر الشهود وما يفيد ذلك من اللفظ الذي تفيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من الآثار لفظ واحد

الحمد لله رب العالمين



وقول مالك هو جائز لا شك ان يظهري تأنيده قلنا ثبت الترخي باجماع الصحابة رضي الله عنهم
عباس رضي الله عنه الى قولهم فتمت بالجماع والكناح الوقت باطل مثل ان يتزوج امرأة لشهادة عشرة

بأشهر ما من الصحابة بلفظ تمتعت بك ونحوه والله اعلم قوله وقال مالك وهو بائنه نسبة إلى مالك فلفظ وقول لا كان مباهة فيبقى إلى أن ينفي الخبر
متك من يقول بها كابن عباس مشرقا لما ثبت في الصحيحين من حديثه عن جارية العبدة لم يثبت الباطنية فيها فان المختار أن الجارية
لا يكون ناسخا للآدم إلا أن يقدر محدوف أي بسبب العلم بما جامعهم أي لما عرفوا بما جامعهم على المنع علم أنه نسخ بدليل النسخ أو هي المصاحبة أي لما ثبت
إجماعهم على المنع علم منه النسخ وأما دليل النسخ فعينه فمافي صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وسلم حرما يوم الفتح وفي الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم حرما
يوم خيبر والتوفيق فيهما مرتين قيل ثلاثة أشياء بنسخ مرتين المتعة والحكم الحر الأبائية والتوجه إلى بيت المقدس في الصلاة وقيل لا يحتاج إلى النسخ
لأنه صلى الله عليه وسلم إنما كان أباحها ثلاثة أيام فبأنقضها انتهت الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الأصل بأننا رسول الله صلى الله عليه وسلم
أحل المتعة ثلاثة أيام من الدهر ففي غزاة غزاة اشتد على الناس فيها الغزوة ثم منى عنها وهذا لا يفيد أن الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلاثة أيام
ولذا قال ثم منى عنها وهو يشبه ما أخرجه مسلم عن خبره بن معبد الجهني قال أذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة فأنطلقت فأورجى إلى المرأة
من منى عامر كانها بكرة عطا فرمنا أنفسنا عليها فقالت ما تعطيني فقلت رد أي قال صاحب داي كان وأصاحبي أوجد من داي كنت شافا وانظر
إلى رد صاحبنا إذا نظرت إلى عجبتنا ثم قالت أنت رد وكيفي فقلت معها ثلثا ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان عند منى من هذه النساء
فلحقن سيدها فبذا أسله من حيث أنه أني دل على أن الاباحة قامت ثلثا إلا أنها انقضت مقيدة بالثالث فلا بد من النسخ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
كنت أذنت لكم في الاستمتاع بالنساء وقد حرّم الله ذلك في يوم القيمة والأحاديث في ذلك كثيرة شبيهة وأما خلاصة اللفاظ التي تغطي الإجماع فما أخرجه البخاري
بسند إلى جابر بن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه غزوة تبوك حتى إذا كنا عند القبية محاملي الشام جارية نسوة فذكرنا بتمتعنا وهو يطعن في
رجالنا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إليهن وقال من هؤلاء النسوة فقلنا يا رسول الله نسوة تمتعنا بهن قال فغضب رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى حمرت وجهه وبعثناه ومثروا وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم منى عن المتعة فواعتوا يومئذ الرجال والنساء ولم يعدوا المتعة
إلا ما أباؤا بن عباس رجع بعد ما اشتهرت عنه من اباحتها ثم أذكر من رجوع ابن عباس إلى أن كان رجلا إلى النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم منى عن متعة النساء وفي صحيح مسلم أن عليا رضي الله عنه سيع ابن عباس يبيت في متعة النساء فقال معاوية بن عباس فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم منى عنها يوم خيبر وعن حكيم الحر الأنسية وهذا ليس صحيحا في رجوعه بل في قول له ذلك ويدل على أنه لم يرجع حين
قال له على ذلك مافي صحيح مسلم عن عروة بن الزبير أن رجلا من بني النضير فرمهم بك فقال إن ناسا أعمى الله قلوبهم كما أعمى البصائر فهم يفتنون بالمتعة
ليخضعن برجل فناداه فقال أنك يكلف حاف فاعلم في لقد كانت المتعة تفعل في عهد أيام المؤمنين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن الزبير
فخرج نفسك والله إن فعلتها إلا رجعتك بأخبارك الحديث ورواه النسائي أيضا ولا ترد في ابن عباس هو الرجل المعرض وكان رضي الله عنه
قد كنت بمصره فلذا قال ابن الزبير رضي الله عنه البصائر هم وهذا إنما كان في حال خلافة علي بن الزبير وذلك بعد وفاة علي رضي الله عنه فثبت أنه ستر العقول
على جواز ما لم يرجع إلى قول علي رضي الله عنه لا ولي أن يحكم بأنه يرجع بعد ذلك بناء على ما رواه الترمذي عنه وقد ظهر أن لا تمسك به وكان لا ولي أن يحكم بالمعصية
وهو حاصل بحجة معارضة محجزة وهي لا تصد ثبوت المطلوب قبل الترجع وقالوا العصبات لأنها عصبة في ولد الزنا وولد المملأة فثبت لا يلها إلا أن أقارب
الأب مقدمون **شرح** وإذا أعدم الأولياء أي كل من العصبات إلى أن قال إنما كانت المتعة في أول ناسا سلام كان الرجل يقدم البلد وليس بها مقر فخرج

وقال زفر بن رباح هو صحيح لا يبرأ من النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اني بمعنى المتعة العبرة
في العقود للمعاني ولا يفرق بين ما اذا طالت مدة التاقية او قصرت لان التاقية هو المدين المتعقد وقد وجد

المدة بقدر ما يرى انه يقيم تحفظه متاعه ولتصالحه شيئا حتى انما لم يزل لآية الاعلى ازواجهم وانما ملكت ايما منهم قال ابن عباس فكل فزوج سواهما هو
حرام انتهى فكذا يحل على ان اطلاع على ان الامر انما كان على هذا الوجه فربح الية وحكا وقد كلى عنه انما ابا جهم مالا الاضطرار والعنت في الاسفسار
واسند الحارثي من طريق الخطابي الى المنهال عن سيبين جبير قال قلت لابن عباس سارت بفتينا الكريمان وقال فيها الشغار قال ما قالوا قالت قالوا
قد قلت للشيخ لما طال محبته يا صاح بل لك في فتوى ابن عباس بل لك في رخصة الاطراف النسبية تكون متواك حتى يصدر الناس فقال سبحان الله
ما هذا انقبت وما هي الاكامية والدم ولم يخبر ولا تحل الا للضرورة انتهى ولذا قال الحارثي انه صلى الله عليه وسلم لم يكن باحبا لهم وهم في بيوتهم
واوطانهم وابها لهم في اوقات محبة الضرورات حتى حرما عليهم في اخرين في حجة الوداع وكان تحريم تاييد لا خلاف فيه بين الامم وعلما الامصار
الا طائفة من الشيعة قوله وقال في فريده هو بائني النكاح الموقت هو ان تزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة بل يبطل بوضع النكاح فصار كما اذا تزوجا على ان يطلقها بعد شهر صحيح وبطل الشرط بالوتزويج وفيه ان يطلقها بعد مدة نواها فلا بأس
بترجيح النكاحات وهو تزوجا على ان يكون عندنا ما نأمر اودون الليل قوله ولنا انه اني بمعنى المتعة العبرة في العقود للمعاني ولذا قال جليلك كيدا
بعد موتي العقد وصية او جيتك وصيا في حياتي متعدا وكاله لو اعطى المال مضاربة وشرط الرجوع للمضارب كان فرضا او لم يال كان بضاعة
ولا يخفى ان على ما حققناه يكون الموقت من نفس النكاح المتعقد فلا يحتاج الى عين ابداء النسخ في دفع قول زفر بن رباح مقتضى النظر ان يترجى قوله لان
غاية الامر ان يكون الموقت متعده موصوعا كان يقول المنسوخ معنى المتعقد على الوجه الذي كانت الشريعة عليه وهو ان يمتد العقد فيه بانتهاء المدة وبانقضاء
وانما اقول به كذلك وانما اقول بغيره موقدا ويلتزم به التوقيت بوضوح النسخ واقرب نظير الى هذا النكاح الشارح وهو ان تزوج الرجلان كل مولاهما الآخر
على ان يكون بضع كل مولاهما مملوكا في المولية الا خرج النسي عنه وقامنا اذا عقد كذلك صحيح موجبا لمثل المثل لكل منهما ولم يلزمنا النبي لاننا لم نقل
كذلك موجبا للبضعين مبرين بل على الغار الشرط المذكور فلم يلزمنا النبي فنقول زفر بن رباح في مثل هذا سواء وانما يقاسه على ما لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه تركه ان صح عنه الى اصول شتى مما اشترط فيه من النكاح شرط مخالف مقتضى العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انعقد موقدا ولذا
اذا انقضت المدة لا ينتهي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فان قلت فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح الموقد بل ينعقد ولا اذا لم ينعقد
بل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينعقد به النكاح لان قصده به النكاح وحضرة الشهود وليس من تلخ المتعة لانه لم يذكر فيه توقيت بل التاييد وانما
كان كذلك لانه لا يصلح مجازا عن معنى النكاح لما في المبسوط من انه لا يفيد ملك المتعة كالا حلال قال فان من اجل غيره علما واذا لم ينع به لا يمكنه
وانما يتلفه على ملك المبيع بكذا كذا اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني ان طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح
واسد سجادة اعلم قوله ولا فرق بين ما اذا طالت المدة او قصرت فقي لرواية الحسن عن ابي حنيفة رده انما اذا استمارة لا يشان اليها صحح السابعة معنى
قلنا ليس باننا يثبت معنى بل توقيت بمدة طويلة والمبطل هو التوقيت وقوله لانه المعبر بحجة المتعة يوجب ما قلناه هذا اذ ان الناس الكلام الى ان الشرط
الفاسد وهو اشتراط النكاح مقتضى العقد لا يبطل النكاح بل تبطل هو ما سب ان يقرن به الكلام في اشتراط الخيار في النكاح فاذا تزوج على ان يبايع
اموي صح النكاح وبطل الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار كالنزل لان النكاح قاصد للسبب غير راض بكذا او بشارط الخيار غير راض بكذا في وقت
مختص ومن فاذا لم ينع النزل ثبتت حكمه لانه ثبت ثلث مبرين جدد من النكاح والطلاق والرجعة وقد سلفنا تحريمه فشرط الخيار اولى ان لا

ومن تزوج امرأتين في عقد واحد ولحدهما كحل لئلا يكاحا صح ككاح التي حل ككاحا وبطل ككاح
 الاخرى من المبط في احدهما انما اذا اجمعت بينهما بيع وعبد في البيع لا يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في المحر
 شرط فيه ثم جميع المسمى للتي حل ككاحا عند ابي حنيفة سماعه وعندهما يقسم على مثلها وفي مسئلة الفصل

واذا لم ينسح بثوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراطا للخيار شرطا فاسدا في كحل واما خيار الروية فمقتضى لا يتوقف على اشتراط
 في موضع ثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره يثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينقذ بلاروية اجماعا فلا يتصور بثوته فيه ولو فرض اشتراط
 خيار الفسخ اذا راها كان شرطا فاسدا في كحل واما خيار العيب فلا يثبت لاحد جانبي الا اذا وجد به عيب يصل ورتق او قرن او عقل او
 او مرض قالج او غيره ايا كان عند ابي حنيفة وابي يوسف سوى عيب الجب والعتة فيه على ما ياتي في باب خلافا للشافعي في العيوب الخمسة المهرن
 وارتق والتوتون والجذام والبرص ولحق في الثلاثة الاخيرة اذا كانت بحيث لا تطبق المقام مع حيث يثبت لها خيار الفسخ كذا ما عنه صلى الله
 وسلم انه للتي تزوجها فوجد بها عيبا حتى باهت بالملك وهذا من كليات الطلاق بل لا يبعد عده من صراحة في عرف العرب بالاشتراف في الفسخ
 عن عيب وجمعتنا ايضا قول ابن مسعود وزعم لا تهرم من عيب وعن علي بن ابي طالب اذا وجد بامرأة شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم لان
 طلق وان شاء امسك والسنة متعلقة بين العجالة رضي الله عنهم فمن عمره ان ثبت الخيار وحله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج
 الى نقل اثبات عمر اياه وقول محمد ارجح فيما نظرنا في ما ذكرنا من طريق التخصيص بالطلاق واما افادته هذه الدلائل انما هو في تخلص الرجل فاما المرأة
 فلا تقرر عليه وهي محتاجة الى التخصيص واماورة بالفراق قال صلى الله عليه وسلم فمن المزدوم فزرك من الاسد والكلام في المسئلة طويل لنيل
 في المبسوط وغيره يحتمل الظلال السنا بصد وما اولست من سبيل الكتاب بل المقصود تنبيه الفائدة بالفروع المناسبة وكذا الوشرط احد الزوجين على
 الاخير المسئلة من تلك العيوب او من المعى والشلل والزمانة او شرط صفة الجمال فوجد بخلاف ذلك لا خيار في الفسخ ومن هذا وكثير ما يقع لغيره
 بشرط انها لم تكن فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شاء طلق وثبت احكام الطلاق قبل الدخول او بعده قوله ومن تزوج امرأتين في عقد واحد
 وحدهما لا تحل له لرضاع او قرابة محرمة صح كحل المحللة وبطل ككاح المحرمة بخلاف ما اذا اجمعت بين حرد عبد في البيع حيث لا يصح في النكاح لان
 قبول العقد في المحر شرط فاسد في بيع العبد في بطله وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد قوله ثم جميع المسمى للتي حل ككاحا
 عند ابي حنيفة صح وعندهما يقسم على مثلها ما كان يكون المسمى لثا ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيلزم ثبوت ثبوت ثبوت وثبت ورتق للتي
 صح ككاحا وليست الباقى ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمدكور في الاصل ان امامه مثلها بالثا والالف كالمحللة قال في المبسوط وهو الاصح
 على قول ابي حنيفة ربه وما ذكر في الزايدات فهو قولهما ان امامه مثلها ولا يسجد رخصتها من الالف ولو كان صح ككاحا انقسمت الالف على مهر
 مثلها اتفاقا قوله وفي مسئلة الاصل مثل هذا النظم يقصد به الاجال على ذلك الكتاب لتبسيم متعلقات المسئلة منه وحاصل المذكور لما فيه ان المسمى
 قولن بالبضين ولم يسلمها وكلما قولن بالبضين لم يسلمها فاللازم حصته السالم بيان بقدر الكبرى شرعا ما لو اشترى عشرين بالالف فاذا احد حامد براد
 خا طبع امرأتين بالنكاح بالالف فاجابت احد لهما دون الاخرى بل ما نحن فيه اولى فان المحرمة دخلت العقد عند ذلك لا يسجد لو طبعها مع علم بالمحرمة عنده
 ومن ضرورة وجوبها انقسام البذل وله من كليات الكبرى بل المفهوم الى المحللة اما محل او لافني الاول ينقسم وفي الثاني انما لو فهم جارا او حمارا
 فان الكل فيه لعل والقيم فهو ضمن المحرمة كذلك فان حكم النكاح المحل والمحرمة ليست محله فلم تدخل واندر مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بحراز
 ببيع عقد فبطل في العقد ثم يثبت حق المحرمة وسقوط المدعى عنده في وطى المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وسنين وجهه ان شاء الله
 في كتاب المدد والاسن حكم العقد والافتقار والافتقار من حكم الالفين لا استوفى الايجاب للمحللة فانها لو اجابا ببيع ككاحا

ومن اذعت عليه امر آة انه تزوجها واقامت بيته فجدد لها القاضى امر آة ولم يكن تزوجها وسعى القام
معكم وان تدعى بما موافق هذا عند ابي حنيفة سراه وهى قول ابي يوسف سراه ولا وفى قوله الاخر وهو قول
ابى حنيفة لا يستعمل ان يطأها وهى قول الشافعى سراح لان القام ضمه اخطاء الحجة اذ الشهوى دكن به فصار كما
اذا اظهر انهم عبيد او كفار ولا يه حنيفة ان الشهوى صدق فى عبدة وهى الحجة لتعدس
الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهم متيسر واذا ثبت القضاء على الحجة وامكن تنقيده
باطنا بتقديم النكاح فقد قطعاً للمنازعة بخلاف الاملا كالمرسلة لان فى الاسباب تراخا فلا امكان والله اعلم

بعدوا في قسم عليها وهذا قد ادعى ان ما في الزيادة استحسن انه لو دخل بالثبوت لا يتحمل كان لنا مهر مثلها لا تجوز حصتها من الالف قول حنفية
 فاستشكل بان دفعه وخولها في العقد وقع بانه قولها لا قوله في الالمح وقوله يجب مهر مثلها بالغا ما بلغ وتبقيير التسليم فالمنع من المجاورة المحر
 التسمية ورضاها بالتقدير المسعي لا بد خولها في العقد فانما الانقسام للاستحقاق فباستقرار الدخول في العقد فالحق لا تعل هي المنفعة بل
 فاحل لها وقد يورر ايضا على قوله ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ ان عدم الدخول في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فهاى ويجب مهر مثلها وهو
 دفعه الدخول في عقد فاسد وجواب بان وجوبه بالمعذر الذي وجب به ذر المهر وهو صورة العقد ويورر على قولها ايضا كيف وجب لها مهرها
 من الالف بالدخول وهو حكم وخولها في العقد ثم يجب المهر ولا يجمع الى والمهر ولا يحصل الا بتفصيلها الى دعوى يجب لي لا تنقضها الالف والمهر
 للانقسام بالدخول في العقد قوله ومن ادعت حيلة امرأة لقب المسئلة ان القضاء بشهادة الزور في العقود وانفسخ من غير عند ابي حنيفة مع ظاهر
 او باطنا اذا كان فاعلى القاضي انشاء العقد فيه على احدى كايح امرأة او هي ادعت النكاح او الطلاق اثبات كذا بغير بيان او رافقته بالنكاح والطلاق
 فتعذر ظاهر فطالب بالبرهان الحليم بالقسم والوطى والمنفعة وباطنا فيحل له وطئها وان علم حقيقة الحال لم يكن له طئها وقولنا اذا كان فاعلى القاضي انشاء
 يخرج ما اذا كانت مستعدة للغير او سطلت اثباتا فادعى انه تزوجها بعد زواج ونحو ذلك لا لا يقدّر القاضي على انشاء العقد فيها ما لم يثبت والصدقة
 ففى نقاد القضاء بها باطنا او ايانا او اوعيا كذا بوجه الماشية ان القاضي لا يملك تملك حال الغير لا عوض وقول ابي حنيفة هو قول الى ان
 الاول وفي قول الآخر وهو قول محمد لا ينفذ باطنا فلا يستعد ان يطأها اذا ادعى كذا باء اذا كان مدعى عليه بطئها وهو قول الشافعي مع وكذا
 لا يتحمل الثاني لا يتحمل الاول فيما اذا اذن الطلاق الثالث كذا بافتقار به وسر وحت اخر عند محمد وعنده ابي حنيفة مع تحمل الثاني لا الاول لان القضا
 عليك التطبيق على الغير احيا تا بحذف المستدرة واخذها وكذا الاختلاف ودعوى الشيخ بان ادعى احد المتبايعين على صاحبه فسخ البيع كذا بغير بيان
 ففسخ القاضي يفسخ البيع وحمل للمبايع وطئها لو كانت انتة وكذا الوادعى بيع الامة منه ولم يكن باعه فيقتضى بها المدعى الشرع كذا في دعوى
 العتق والنسب جرتسكا في الكتاب ظاهر وايضا القضاء اما انفساء العقد سابق او انشاء لا يفسخ الاول لعدم سابق والا الثاني لانه لا ايجاب
 وقبول لا شبهة ولا حنفية ان القاضي لا يورر بان يوسع وانما في وسعته القضاء بما يوجب عنه وقد فعل وهذا يعني ان القاضي لو علم كذب الشهود ولا ينفذ
 ولما لم يستمر ما ذكره انفاذ باطنا اذا التقدر الى توجه المحجة وجوب القضاء وهو لا يستلزم النفاذ باطنا اذا كان مخالف للواقع وهو محل الخلاف
 قوله في انما يبنى القضاء على المحجة ولكن تعيينه باطنا بتعيين البطلان فافاد اختيار شق سرور وجاهدوه انه انشاء المعنى انه ثبت انشاء القضاء للعقد بتعيين
 عليه وانما وبذلك جوبها على البطلان به هذا الشق من عدم الايجاب والقبول والشهود فان ثبت على هذا او جرتسكا لا يثبت على البطلان
 لها اذا كانت تصديت على ان كثير من المشايخ شرطوا حضور الشهود والقضاء بالنفاذ باطنا ولم يشترط بعضهم وهو وجه ولو انما البطلان بالاشتباق
 اترضى من البانين لم يندفع بذلك ولما كان التقضى باثبت ضرورة فتحة غير ولم يلزم وجه احتياج صحة القضاء الى تقديره الا انشاء الا اذا انقضت
 في النفاذ ما لم يثبت بالبرهان ليشترط مع اشتباه في الدلائل المرسله حيث يصح ظاهرا باطنا ان قوله قطعا لكانه تعين ان المقصود من القضاء
 على فيما نحن فيه لا تنفيذه باطنا او الواقعية المرسته تكررت المنازعة في طلبها الوطى او طئها مع استثناء الاخر على حقيقة الحال
 ما وكان القاضي قال زوجه مكها وقصفت بذلك لقول هو حرنى جواب اعترض عبدك عنى بالقضاء حيث يتضمن البيع وذكر الشيخ كمال الدين

باب في الأولياء والأولياء

ينفذ نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم ينفذ جليها اولى بذكرها كانت او نيبا عند ابينها وابي يوسف
في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا ينفذ له بولي وعند محمد ينفذ موقوفه وان كان لا ينفذ النكاح بعبادة النساء

ان ينفذ من حرة عند من المأثرة من المهر وقال يمكن قطع المأثرة بان يطلقها قال فاجبة ما تريد بالطلاق الطلاق المشرع او غيره لا غيره
والمشرع يتلزم المطلوب او لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا سراج الدين ليس بجواب صحيح اذ لا بد ان يريد بالطلاق غير المشرع وكونه لا غيره فيكون
طاهرا صحيحا لا ينفذ اذ ثبت بذلك ان قطع المأثرة الواجب لا يتوقف على تنفيذه بل على ما يوجب تنفيذه باطنا لم ينفذ بطريق آخر قطع المأثرة وهو ان
يكتفى بلفظ الطلاق فلم يوجب التنفيذ بالطلاق لان لم يكن له موجب سوى ان يفسد طريق قطع المأثرة فيه ولم يفسد لم يفسد وان قطع المأثرة ينفذ سببا
لتنفيذ باطنا فيا اذا كان هو المدعي لانها لا تقدر على التخصيص بلفظ الطلاق لانها اذا كانت هي المدعية لما ذكره فنفذ قصده عن صور المدعي وهو انفاد
باطنا في العقود والفسوخ والذي ادعى عن محمد على رضى وهو ان رجلا اقام فيه على امرأة انما زوجته بين يدي على رضى فنفذ على ذلك فقالت المرأة ان لم يكن
لي منه بدار المومنين فخرجني اياه فقال شاهدك زوجك كيف نكحنا اذا انحصرت في المأثرة في التنفيذ باطنا فان لم ينفذ باطنا الا بما لها لم ينفذ في الحقيقة بل في عهد
او الاوجه ان يرد بالمأثرة في قولها وطعنا للمأثرة الحاج المودى الى الضرر عن كونه عتد القاضي ولا نقول ما اذا اخرج الاول في طلبها باطنا بان ينفذ
بقصد جامعها كما هو باسرها وهذا ذلك لعملي حقيقة الجائز الى الباطل وفي هذا بعد كونه منشأ تنفيذ التعاقب في السفك لكونه عرضت له بالطلاق الزوج فوجب عليه
تج اجماع زوجين على امرأة ابعدها سيرة او اخرجه او كل من الامرين ينبوع قواعد الشريعة فلا تنقطع المأثرة على الوجه الذي ذكرناه من الاعية الا بالكلية
باطنا وثبتت الحرمة في نفس الامر ففسخ القاضي نعم الصور ثم على المبتدئ بالمدعى الباطلة وانباتها بالطريق الباطل ثم ياتى من انهم غير ان اولى بعد ذلك على
وقول ابينها اوجه وقد استدلل على اصل المسئلة بالاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ فيها كذا وبورس من تعضى به جل للبايع وطها او استخفا
مع طلبة كذب وعوى المشتري مع انه يمكن التخصيص بالحق وان كان فيه اطلاق ماله فانه لا يملك بامر من فعله ان يتخار او هو نكاحا وذلك ما يسلم فيه وفيه قوله
بخلاف الاطلاق المرسل الى المطلقة عن تعيين سبب الملك ان ادعى الملك في هذا الشيء ولم يعين سببا فان القضاء به قضاء باليد ليس غير
لترجم الاسباب اى قدروا فلا يمكن القائلين بغيرها واول بعض اذا لم تقم حجة بخصوصه بخلاف ما عيّن سبب فيه فثبت بشهادة على تعيينه

باب الاولياء والاكتفاء اولى الشرايط المتفق عليها الشرط الخمسة فيه وهو عقد المولى والولى العاقل البالغ المميز في حق القبيح والمتوه والنفذ الكائن
على المسئلة الاولى في النكاح نوحان لاية مذنب وتجب ان يكون الولاية على البالغة العاقلة الا كانت او نيبا او لاية اجبار وهو الولاية على الصغيرة بذكرها كانت او نيبا
وكذا الكبيرة المعتوبة والمرقومة وثبتت الولاية باسباب اربعة بالقربة والملك والولاء والامانة وفتح الباب بالولاية العاقلة المندوبة لثبات الوجوب بها
لا ينفذ منها لاشتغال الوجوب في بعض الديار وكثرة الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علماءنا حرم المندوب في ذلك سبع روايات روايتان عن
ابن حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحا ولو كان غير مطلقا الا انه خلاف المستحب هو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفوف جاز ومن غير
الاصح واخبرت الفتوى لما ذكر من ان كم من واقع لا يحس المأثرة وخصوته ولكن كل قاض بعد لوجه لولى وعذل القاضي فنفذت كل افعه للمندوب على ان
الحكام واستشقا لتعين الخصومات فيقرر الضرر فكان منه وفساد وينبغي تقدير عدم الصحة الفتوى بما اذا كان لها اولياء احياء لان عدم لصحة
النكاح على ما وجبه هذه الرواية وفساد الضرر مما قد يفتقر لما ذكرنا ما يرجع الى حتمها فنقد شرط رضا البقية الكفو على ما ساقى ان شاء الله تعالى في فصل الكفاة
وعن ابي يوسف ثلاث روايات لا تجوز مطلقا اذا كان لها ولى ثم رجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم رجع الى الجواز مطلقا من الكفو وغيره وروايتان
عن محمد بن النخاس وهو قوف على اعادة الرواية ان احازة نفذ لا بطل الا اذا كان كفو او متنع لولى محرم والقاضي القدر ولا ينفذ اليه ورواية رجوعه الى ظاهر

لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليه من محل مما لا ان محله ان يقول يرتفع الخلل لمجانة الولي ووجهه
المجانة انما تصرف في خالص حقها وهي من اهله لكونها حافلة بميزة ولهذا كان اجماع التصرف في المال ولها اختيار

لرواية تحصل ان الثابت لان هو اتفاق الثلاثة على الجواز مطلقا من الكفو وغيره هذا على الوجه الذي ذكرناه عن يدي عن ترتيب الروايات عندهم
ما ذكره السرخسي ربه واما على ما ذكر الطحاوي ربه من ان قوله المراجع اليه عدم الجواز الا بالولي كذا الكرخي في مختصره حيث قال وقال يوسف بن الجوزي لا يولي
وهو قوله الاخير فلا يرجع بعضهم قول الشيخين لانها اقدم واعرف بمذاهب اصحابنا لكن ظاهر المداية اعتبارنا بقوله السرخسي ربه والتحويل عليه حيث قال
عنه بن حنفية والي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف الى اخره وعلى الحداد للتقوى لو زوجت المطلقة ثلثا نفسها بغير كفو ودخل بها التحلل الاول
قالوا ينبغي ان تحفظ هذه المسئلة فان المحلل في الغالب يكون غير كفو واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها تحلل الاول اذا جاز من غير الكفو على ظاهر المذهب
فلو ان يفرق بينهما على ما ذكر في فصل الكفارة انما اراد تعالى وقال في تارجمته انما لا ينفق بعبارة النساء اصلا اصيلته كانت او كيلة قوله
لان النكاح شروع في الاستدلال بقول الشافعي ملك زوج وبه ان النكاح لا يراد له ان يبل لمقاصد من السكن والاستقرار لتحصيل النسل وترتيبه ولا يتحقق
ذلك مع كل زوج والتفويض اليه من محل بهذا المقاصد لان من سريعات الاعتراضات الاختيار فخر من لا يصح خصوصا عند غلبة الشهوة وهو
غالب حابن فصار التاثير في مقتضى تصور الراي لما غلب على طبعه بما ذكرنا فاستلزم هذا التفسير لانه ثبتت الولاية في النكاح الاثنية وانكحانه فاصح
عموم الدعوى فانما لو عقدت باذن الولي لها في رجل معين كقول محمد لا يصح عندهم والوجه المذكور لا يشك في منع عليه الاثنية ومنهنا عن المباشرة
كليا تنسب الى الواقعة بل القليلة الا الصغرى على سنين والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباشرة ولا غالبية ولا نياط الحكم بالاثنية فليست ملزمة وانما
ولا غالبية كما هو شأن المظنة ويجوز الوقوع احيانا بالايوب المظنة واذا وجد فللولي رفعه وكون ولي يتشتم عن ذلك قليل بالنسبة الى من يقوم
في دفع العار المستمر عن نفسه فوق المفسدة قليل وتقديره ما بعد وقوعها قليل في قليل فانفتحت المظنة وبقى انها تصرف في خالص حقها وهي
من اهله لكونها عاتقة لانه ولها ان كان لها اختيار الاثنية فلا تزوج من لا رضاه ثم استشف ان يورده عليه منع انه خالص حقها والالم يطالب الحق بها فاجاب انما
يطالب كليا تنسب الى الواقعة وبها كلام الله في غير مفيد اللوساوي وهو منتف فان له اذ له اخرى سمعية هي المعول عليها وهي قوله تعالى فلا تغضوب من انك
ازواجهن نبي لا وليا عن منعهن من نكاح من مخبره وانما يتحقق المنع من في يده الممنوع وهو الاثنية وما في السنين عن عائشة رضي الله عنها قال صلى الله عليه وسلم
انما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فكذا حبا باطل فكذا حبا باطل حسنه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح الا بالولي رواه ابن داود
والترمذي وابن ماجه واحاديث اخر في ذلك والجواب ان الآية فيها ما لا يحققي النبي عن منعهن عن مباشرة النكاح هذا هو حقيقة الامتنع من ان
يكن اذا اريد بالنكاح التقيد بعد تسليم كون الخطاب للاولياء والافتقار قليل للازواج فان الخطاب معمم في اول الآية واذا اطلقتم النساء فكل
تغضوب من اي الامتنع من صاحب ابد النكاح العدة ان تزوجن ويوافقها قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لانه حقيقة اشياء والفعل الى التناول
وما الحديث المذكور فاما من الاحاديث فمما روي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يم احق بنفسها من وليها رواه مسلم وابوداود والترمذي
والنسائي وما لك في الموطا والايمن من لا زوج لها بكرة كانت وثبتا في كتاب الاثنية لابي عبيد في امثال اكرم بن طيفي كل ذاتي بيل سقيم
يضرب ليحول الزمن بانه والشدة قول الاول فاطم في مالك فتبني ولا تجزي كل النساء تنكح وجه الاستدلال انما ثبت لكل نساء ومن
الولي حقا في ضمن قوله الحق ومعلم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذ ارضيت وقد جعلها الحق منه به وبعد انما ان يجري بين هذا
ومادوا الحكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلى الاول تخرج هذا بقوة العدد وعدم الاختلاف في صحة بخلاف الحديثين فانما ابا صفيان

الامواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا يفتش الى الوقاحة ثم في ظاهر الرواية لا حرق بين الكفو وغير الكفو
لكل الولي الاغراض في غير الكفو وعن البيهقي وابي يوسف انه لا يجوز وغير الكفو كانه كمر واقع كبره ويروى جرحه حتى الى قولها

فحدث النكاح الا بولي مشطرب في اساده في وصله والقطاعه وارسال قال الترمذي بهذا حديث فيه اختلاف ومسمى جماعة منهم اسرائيل وشريك
رووه عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه اسباط بن محمد وزيد بن جبران عن يونس بن ابي اسحق عن
ابي بردة عن ابي اسحق عن ابي بردة عن يونس بن ابي اسحق عن ابي اسحق فقد اضطرب في وحيد القطاعه وقد روى
شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اضطراب في ارساله لان ابا بردة لم يره صلى الله عليه
وسلم وشعبة وسفيان اضطرب من كل من تقدم قال واسند بعض اصحاب سفيان عن شعبة ولا يصح ثم اسند الى شعبة قال سمعت سفيان الثوري يسأل
ابا اسحق سمعت ابا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلحق الا بولي قال نعم ولا تلحق الا بولي قال نعم ولا تلحق الا بولي
الارسال وحدث عاصم بن مهران عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد ذكره الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريح
عن ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن جريح عن ابن جريح عن ابن جريح عن ابن جريح عن ابن جريح عن ابن جريح عن ابن جريح
والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة ومفضل احفظ من غيرهما لكن حكاية شعبة تفيد انها معاه من ابي اسحق في مجلس
واحد ظاهر او غير ما سمعه منه في مجلس وفي الثاني ان الثقة قد ينسب الحديث ولا يبعد قاده في حجة بعد عد الزهري روى عنه وثقة ذلك نظائره
اشهر ما روى ان ربيعة ذكره سبل بن ابي صالح حديثا فذكره فقال له ربيعة انت حدثني به عن ابيك فحان سبل يقول بعد ذلك حدثني ربيعة
عن النعمان ان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا كذب بان يقول ما رويت ذلك فخصوا في الاصول على روجه في حكاية ابن جريح ايمانا الى ذلك
في رواية ابن عدي في الكامل ايا ما في ترجمته سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريح فليت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يرفه فقلت له
ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاشي على سليمان خير او قال اشفي ان يكون ديم على اشفي فهذا اللفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم
يفيد معنى نفسه بلفظ النفي واما ما ضعفه به من ان عائشة ترضى الله عنار واية عمت بخلافه على ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم
عن ابيه عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن فاشي بالاشام فلما قدم عبد الرحمن قال دشلي لقيت عليه فاشي
فكلمت عائشة المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن وقال عبد الرحمن ما كنت لارد امر قضيت فاستقرت حفصة عند المنذر ولم يكن
ذلك خلافا لاول على معنى انها اذنت في التزويج ومهدت سايه فلما سبق الا العقد اشارت الى من يلى امرها عند غيبة ابيها ان يعقد
يدل على ذلك ما روى عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضى نخطب اليه المرأة من اهلها فتمت شه فافدا بقيت عقدة النكاح
قالت لبعض اهلها زوج فان المرأة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فان النساء ليكن اسند البيهقي عنه وعلى كلا التقديرين فالقصة للصحيح وهو
ما رواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي وماك في الموطا وهو ما اسند للناتبة وعلى الثاني وهو افعال طريقة الجميع فبان يحل عموم على
الخصوص وذلك شائع وهذا يخص حديث ابي موسى بن جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محمل قولها فان النساء لا تلي ولا يكتفى في روت
البيهقي بان يراد بالولي من يتوقف على فنه اى لا تلحق الا بولي له ولاية لينفى نكاح الكافر المسلمة والمعقوبة والامة والعبد ايضا لان النكاح في حق
عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشراط الشهادة والولي وهو ما قد مناه من رواية ابن جبران في فضل الشهادة كغير
حديث عائشة فمن نكحت غير الكفو والمراة بالباطل حقيقتها على قول من لم يصح ما يشره من غير كفوا وحكمه على قول من يجهز وتب للولي حق النكاح

لعدم التجربة وليند ايقبض اكله ضد اقراره بغير امرها ولنا انها حرة فيكون لا يبر عليه ولا يبره اجماعا
والوجه في علي الصغير فيقصود عقلا وقد كل بالبلوغ بدليل نفي الخطا فصار كالفرد وكالمصوف في المال

ووجه الارض في الدار في نفسه عن الشورى وصوره رساله عن يحيى عن المهاجر عن مكرمة مرسله على كل حال يتم به المقصود والذي سقناه له وكثير
القول في عن شبيب بن اسحق عن الاوزاعي عن عطاء بن جابر عن رجل يروح ابنته وهي بكر من غير امرها فانت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما
عن جابر بن عبد الله عن شبيب بن اسحق عن الاوزاعي عن عطاء بن جابر عن رجل يروح ابنته وهي بكر من غير امرها فانت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما
ابن عمر وعائشة وان كلهم فيها واما ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الثيب حتى ينفسها من ليلها البكر يستامر ابوها في نفسها باختياره فخطب
بانها حتى فافاد ان البكر ليست حتى بنفسها منه فاستفاده ذلك بالمفهوم وهو ليس بحجة عندنا ولو سلم فلا يعارض المفهوم الصحيح الذي ذكرنا من
ولو سلم فنفس نظم الباقي الحديث في الف المفهوم وهو قوله والبكر يستامر الى اخره اذ وجوب الاستيعار على ما يفيد لفظا لم ينسأ في الاجبار لا طلب
الامر والاذن وفائدة الظاهر ليست الا يستعلم رضاها او عدمه فيعمل على وفقه في امور الظاهر من طلب الاستئذان فوجب البقاء معه وقد مر
المفهوم ولو عارضه والى اصل من لفظ اثبات الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثم اثبت شبهة البكر حيث اثبت لها حق ان تستمر وقاية الامر ان نفس
على احقية كل من الثيب والبكر لفظا في نفسها كانه قال الثيب حتى بنفسها والبكر حتى بنفسها ايضا غير انه افا وحقته البكر باخر ان في حصول اثبات حق الاستيعار
لها وسببه ان البكر لا تطلب الى نفسها عادة بل الى وليها بخلاف الثيب فلما كان الحال هنا حتى بنفسها وخطبتها لعل للولي صرح بايجاب استيعارها
فلا يلتزم عليها تزويجا قبل ان يظهر رضاها بالي طلب ويوجد هذا المعنى الرواية الاخرى التي ثبتت في صحيح مسلم وابي داود والترمذي والنسائي
في الموطا الايم حتى بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذن صاحبها والايم من لادوح لها بكرة كانت له ثيبا على ما ذكرناه قريبا فانها صريحة
في اثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها بالاستئذان وذلك لما قلنا من السبب بتحقق الروايتان بخلاف ما مشي عليه فانه اثبات العارضة بنها وتخصيص
المنطوق وهو الايم لاعمال المفهوم مع ان باقي نفس رواية الثيب ظاهرة في خلاف المفهوم على ما قرأناه في صحيح الرواية الذي صح عنه صلى الله عليه وسلم كما مر
فلا يجوز العدول عما ذهبا اليه في تقرير الحديث خصوصا انه مجموع ظاهر بطريق الحمل والتفخيص ولا يذوقه عادة لغوية ولا اصلية وفي سنن النسائي
عن عائشة رضي الله عنها دخلت عليها فقالت ان ابني ابراهيم لم يزوج خبيثته وانا كارتبه قالت اجلسي حتى ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فجار رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجرت فارسل الى ابيها فعمل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد اجرت ما صنع ابني وانا اردت ان اعلم النساء ان ليس
الي الاما من الامر شي وهذا ايضا يجوز ان ليس المباشرة حقا تاما بل الاستتباب فيه دليل من جهة تقريره صلى الله عليه وسلم قوله انك ايضا وهو حديث
جبره وقبله مومر بن ابني بريدة فامرسل جبره وبعد التسليم فليس صحيح فان شد النسائي ثنا زياد بن ايوب عن علي بن عراب عن كعب بن الجهم عن عبد الله
بن بريدة ورواه ابن ماجه ثنا هناد بن السري ثنا كعب عن كعب بن الجهم عن ابن بريدة عن ابيه قال جات فتاة وحملته على ان ذلك عدم الكفاة خلاف ما
مع ان العرب لما يتبرون في الكفاة النسب الزوج كان ابن عمها واما الدلالة فلا واثية لان يتصرف في اقل شي من البكر البالغة الابا وبنها وكل المال
دون النفس فكيف يمكن ان يخرجها فليس من هو البعض خلق البكر كما هو معلوم في باب جميع ما لها من ثوبها من ذلك وهذا مما ينبغي اعنه قواعد الشرع واما
الاقتضاء في جميع ما في السنة من الصالح والحسان المصحة باستئذان البكر ومنه التفتيد عليها بلا اذننا كما في حديث ابني بريدة رضي الله عنك البكر حتى تستاذن
وسياق لا يعقل له فائدة الا العمل على وفقه لاستحالة ان يكون النضر من لشئذنها انما يخالف فلو كان الاجبا دائما لزم ذلك ودعوى الامر بالاستئذان
عن القادة بل لزمست الاحاطة بل لم يكن الاقتضاء بالمصطلح فلما في اقتدم انه نوع منه فظهر له الا انه من ايجاب استئذنها صريح في نفي اجبارها والاول

انما يملك الاب قبض الصداق برضاء ما دلالة ولذا لا يملك مع غيره قال فماذا استاذنا الواسع
 سلت او ضحكت فتواذن لقوله عليه السلام البكر تستام في نفسها فان سكتت فقد رضت وكان حجة
 لرضاء فيه راجحة لا تخفى شجعي عن اظهار الرغبة كحسن الرد والضحك ادل على الرضاء من السكوت بخلاف ما اذا
 سكت لانه دليل على الخط والكرهية قيل اذا ضحكت كالمستخرجة ما سمعت لا يكون رضا واذا سكوت لا يكون رضا

عليه ما في ذلك وما يتحقق مقصود شريعة المتقدمان الفتوى ومن شريعة استقام المصالح بين الزوجين لم يحصل الفسول في تيرين ولا يتحقق نكاح فاني لما فرغ
 فاذ اعرف قيام سبب نكاح المتقدمان شريعتي قبل الشروع وجبان يجوز لانح عقد لا يترتب عليه فائدة تطلبا من الزوجين ذلك كما في غير بعد العقد ان
 سببنا على قوله انما يملك الخ لانه ان العادة جرت لتبين الابا باصحة الابا كالمستخرجة من امانع اموالهم من غير معاينة البينات في ذلك لا يابى من الاستحسان
 البينات من المطالبة والاقتضاء فكان الاطلاق من حيث دلالة نظر الى ما ذكرنا من كماله في الزوجين لا ان الزوجين لا يوجب بينهما حرجا لان دلالة لا تقتضي الاستحسان
 بخلاف مطلقها ومن مخرج قبض الاب بعد اتمامه لا يملك الا قبض المبيع حتى لو كانت بنية الا في قبض السوء ولا تسكن لانه استدلال ولا يملكه قال المصنف في نكاح
 علما ما وعن طائفة منهم جوزوا وهدا رفوق بالناس وفي الفتاوى العصرية وان قبض الزوجين المبيع يعني بهن السعي لا يجوز الا في مكان جرت العادة وفي
 ذلك كالمالي سائقا ينفذون قبض المهر ضارعا اذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة
 وفي النوازل وان كان في بلد يتعارفون قبض الزوجين المهر ضارعا اذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة كذا كانت بكيرة
 ان كانت الزوجة صغيرة لا يتحقق بها خلاف الفتوى لانها جازة للاعتبار وجوب المهر كالمهر في المهر كالمهر في المهر كالمهر في المهر كالمهر في المهر كالمهر في المهر
 والاجم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الام بلا وصاية فبكرت البنت اما طلبة الزوج ويرجع بهن على الام كذا ذكر في حواشي الفتوى راد للقاضي
 قبض صداق البكر صغيرة كانت او بكيرة الا اذا امت ولوطا لم يملك الام مهر العن البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر البكر
 الا بكار وقال الاب بل هي بكر في سنن في القبول قول الاب لان الزوج يدي فادى لا ينفذ فان قال الزوج حاشا له لم يعلم في وحات بها قال الجدة
 يستحل ان يكاف وهو جواب لان الاب لو اقر بالبكر صح اقراره في حق نفسه حتى لم يكن له ان يطالب بالمهر وكان المطالبة بالبنت فكانت تحلف بغيره
 في ادب الحواف ان لا يكاف ولوطا لم يملك الزوج فادى لا ينفذ فان قال الزوج حاشا له لم يعلم في وحات بها قال الجدة
 فلان اقراره حاله ابكاره في حال ولا ينفذ نفسه بمواف حال الشبهة ولا يشكل عدم نفسه بغيره حال الشبهة فادى لا ينفذ فان قال الزوج حاشا له لم يعلم في وحات بها قال الجدة
 ولو تزوجها صغيرة فادى لا ينفذ فان قال الزوج حاشا له لم يعلم في وحات بها قال الجدة
 من الزوج وليس للزوج ان يرجع على الاب لانه لا ينفذ فان قال الزوج حاشا له لم يعلم في وحات بها قال الجدة
 ان يرجع عليه اذا اكرت قوله واستادها كانت الخ طاهر حكما ودين والزوج بالكرهت الافتياري فتواضعت لمسائل او غطاس او اخذ فيها
 فخاصت فزت ارتد ولا فرق بين العلم والجهل في البكرت ومن لا يعلم ان السكوت رضا جاز ولو قسمت يكون
 اذ في الصحيح ما حكاه بقوله وقيل اذا اكرت كالمستخرجة لا يكون رضا وضحك الاستهزاء لا يخفى عن غيره واذا سكوت بلا صوت لا يكون رضا اخير للفتوى
 وعن ابى يوسف في البكر انه رضى لانه لشدة الجوارح ومن محرو لان وضعه اظهار الكراهية والمعول اعتبارا من الاحوال في البكر والضحك فان
 تعاوضت او اشكل اقبله ومن هذا ما اعتبر بعضهم ان وهو محرو ان كانت حارة فهو راد وادارة فهو رضا لكنه اعتبارا من الاحوال في البكر والضحك فان
 بجفتق الدخ لا ينفذ الا في البكر ولو ذهب النكاح بحسب الايدى كحقيقة المقصود وليس بمشاور ولا يملك من الغالب الى ان لا ينفذ في الاستهزاء الاسلام وغيره
 اكرت السكوت فيمبارضى منها بانه وضحت اليها ما يفسد قد يفتقر الى نكاح البكرت تسبلا لغيرها ما سكرت بكر في النكاح وفي قبض الابن صداقها اذن
 قبض المهر والمهر ولو في فاسد واذا اشترى الزوج بغيره ولا يصح وذا اشترى الزوج بغيره ولا يصح وذا اشترى الزوج بغيره ولا يصح وذا اشترى الزوج بغيره ولا يصح

قال وان قل هذا غير الولي يعني استمار غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضاعه تنكح به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة والحاجة في حق غير الاولياء بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الله لا ينفذ مقامه وتقدر في الاستيلاء وتسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لتظهر غيبته فيه من غيبته عنه

يعتبر بشق الرزق او طيف في يده الاسكان اذ قلنا به وعقب قول موافق بمعنى ما ادفع مال زاله رنوا به ويطبخ جارية وزوجها غير الابن بذلك قد سواه وكذا الشفع وزوالها في النسب شره من بعضه واذا يقول غير فكت به استاعى بعبه يامن واذا راي ملكا يباع له به وتصرفه ارضا فلم يدركه قولي سكوت بركشيل ما قبل النكاح وابعده اعني اذ زوجها قبلها فكت قولي قبض الملك يدخل فيه الموهوب والمصدق به اذ قبضا بمرأى من الملك فكت كان قبضا معتبرا ثبت به الملك وكذا البيع ولو في بيع فاسد اذ قبضه المشتري بمرأى من البائع فكت صح فيسقط حق حبس البائع اياه الى استيفاء الثمن فليس له ان يسره ويل يطالب بالثمن في كتاب الاكراه لا يكون اذ ناهي عن الفاسد واذا اشترى قن يعني اذ اشترى العبد شيئا محضه سيدة فكت كان اذ قال الجاهلي لكن نفس اوقوت الرزية فيه لا يجوز بل بابعده والصبي اذ اشترى او باع بمرأى من ولية فكت كالعبد وزواله الشرعي اى المشتري عبدا اذ كان له المهر فمرأى العبد يبيع ويشتري فكت سقط خياره لان الاذن فرع نفاذ البيع ومولى الابن يبيع العبد الذي اسره اذ اطمعه على ادا الحرب فوقع في سهم مسلم كان مولاه احمق به بالقيمة فلو باعه من آخر ومولاه يراه فكت لطل حقه وليس ان ياخذوه واولو له ليد اذ اسكت به لم يقع حتى مضت ايام التينة على اختلاف في مقدار راضه اهل الاسبوع او مدة النفاس الزمنية فلا يفتي بعد والسكوت عقيب شق رجل زوجه في سال فيه لعين الشقاق ما سال عقيب بجهت على ان لا سكن فلا تاذ فلان ساكن فميت فان قال عقيب اخرج فاني لم يمتش وعقب قول بوضع اى رجل اضع غيره على ان يظهر بيع غيره ثم قال بدلى جملته نيا فاذ المسع من الاخر فكت كان نافذا عقيب رجل وضع متاعا محضه وهو منظر اليه يكون قبوله للموالية فيلزمه فكتاوا بعض من كراوا الشفع اذ ابلغه بيع ما يشفع فيه فكت كان تسليما وزوالها به جمل النسب اذ بيع فكت فهو اقرار بالزنى فلا يقتل دعواه الحرية الابدية زوا الطلبي اى زوج في اعتبار سكوت رضاء وقيل لم يقع سيدك فقام واذا يقول بجل غير زوج ساعى فكت ثم باعه بعد يكون سكوت قبوله للموالية لا يبيع بغيره وليس من فروع هذه بانى البوايع لو استام من بنت عمه لنفسه هي بكر بالغة فكت فزوجها من نفسه جائز لانه صار وكيلها بسكوتها واذا ارسل ملكا له منتقلا او عتار ارباع فكت حتى قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط دعواه اياه وذكره في تسمية الفقهاء وغيره بخلاف ما لو كان بسكوتة عند جهر والبيع فانه لا يكون رضاء واعتبر ابا بن لا حش لفيه عندنا خلافا لابن ابي ايلم والى زوها مسكوبة للموالية والاستعانة بغيره عدم المصرو هذه المشهورة لا المحصورة قوله وان نزل بمرأى الاستيذان غير ولى بان كان الاب كافر او عبدا او مكاتباً وولى غيره اولى منه كالانح الاب لم يكن سكوتها ولا نكحها حتى بل نكحها به وذا الشغل رسول الله فخره اخره بقوله بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الله لانه قائم مقامه بسكوتها عند استيذانه رضاء وعن الكرخي راجح كفى سكوتها وان كان المستامر اجنبيا لان استيذانه كفى مع العلى قلنا السكوت فيه له ظاهر اخر وهو قوله الالتفات الى كلامه نصا محتمل على السكوت لم يقع والى على الرضا الا لما جازى به من دفعه باصباره مع الاولياء لانهم هم المزوجون غالبا وكان اعتباره في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يمتد المحقق في غير محل الى اعتبارها واما كان حاجتها لاسطابق فلو لم يكتف بالمحتمل لتسلط مصالحها وهذا يقتضى انه مع الاولياء ايضا ومحتمل على السكوت رويانا فيه قوله لان جنبته الرضا فيه فانه فكان الاول الاقتصار على قوله لم يقع ولا على الرضاء وقول المص ولو وقع كان محتملا طاهر العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد احتمال الاساوى لم يصح جعله دلالة وان اراد وجوبها كان الرضاء منطوقا وهو دلالة ليكون كافيا بطلان لا يقيده بحال كون المستامر وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم المذكور طلاق قوله صلى الله عليه وسلم اذ انما ان استكت ونحوه من غير تقدير يكون المستامر وليا قلنا يفتى بالعرف والعادة وهي ان المتساوي للبر ليس لا لولى بل لا يخلص اليها غيره قوله وليتبر في الاستيلاء راي يفتي بكون السكوت رضانا في الاستيلاء وتسمية الزوج على وجه يقع به المعصية لهما ابا باسمه

ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها قبلها
 الخبر فسكت فهو على ما ذكرنا لان وجه الدلالة في السكوت لا يختلف
 ثم الخبر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد والعدالة عند الجعفة خلافا لما لو كان سوكا لا يشترط الجعفا

كما زوجك من فلان او فلان او في ضمن العام لكل عام نحو من جيرانى او بنى عمى ثم محصورون معروفون لها لان عند ذلك يعارض كون سكوتها
 معارض لخلاف من بنى عمى او من رجل لانه عدم تسمية يصفى النظم ولو زوجها بحضرتها فسكت اختلف فيه والاصح الصحة وينبى تقييده بما اذا كان
 الزوج حاضر او عرفة قبل ذلك ولو زوجها بحضرتها بغير كفوف فسكت لم يكن رضا في قول محمد بن سلية وهو قول ابى يوسف ومحمد قال الفقيه ابو الليث
 وهو يوافق قولهما في الصغيره قوله ولا يشترط تسمية المهر اى في كون السكوت رضا وقيل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف الصداق فلهذا وكثرة الصحيح
 الاول لان النكاح صحى بدونه وصح في شرح الوافى ان المزوج ان كان الاب او الجد لا يشترط والاب لا يشترط لان الاب لو نزل عن مهر المثل لا يكون المصلحة
 تربو عليه فان سمي المهر قل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضا انتهى والاوجه الاطلاق وما ذكر من التفصيل ليس بشئ لان ذلك في تزويج الصغيرة كما هو المثل
 في الكبيرة التي وجبت مشاورته لها والاب في ذلك كما لا يجنب الا يصدر عن شئ من امرها الا برضاها غير ان رضاها يثبت بالسكوت عند عدم ما يصفى فلو كان
 رضا ومقتضى النظر ان لا يصح بالتسمية المهر لما يجوز كونها لا ترضى الابا لانه على مهر المثل بكمية خاصة فالتمس ثبوتها لا ترضا وصحة العقد بالتسمية هو فيها
 اذا رضيت بالتفويض وقفت بمهر المثل بدلالة زائدة على السكوت ودكون الظاهر من الاب ان لا يترك الماير بوجده لا يقتضى رضاها بتركه
 لذلك المصلحة فقد لا تختار ذلك والكلام في البكر الكبيرة والمسئلة المعروفة فيه من قول ابى حنيفة انما هو في الصغيرة اما الكبيرة ففقد تزويج الاب
 موقوف على رضاها كالموكل غير ان سكوتها جعل دلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او تسمية الناقص صار محتملا على السواء لكونه للرضا او خوفا او عجزا
 مع عدمه فلا يثبت الرضاء به وفي غيره ليس الاحتمال متساويا بل يرجح جهة الرضا مما اكثف الابا المظنون على ما ذكرناه آنفا وقد يقال سكوتها اذالم
 يلزم لها الولي مهرهم عليها بان يثبت رضا وينفذ العقد عليها تقويض ورضا بمهر المثل وبكل مهر لكن يدفع بان علمها بان سكوتها مع عدم التسمية يكتفى به
 محل النزاع فلا يلزم عليها وفي الجعنة في باب ما يكون رضا واجازة اذا ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكت ان مهرها يعنى فوضها في النكاح فان زوجها بمهر
 مسر لا ينفذ لانه اذا مهرها فتمام العقد بالزوج والمراة حالته به واذا سمي مهرها تمامه به ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في السكوت كونه فداؤه كونه المهر في المسئلة
 مقيد بما اذا علت بالتفويض تفريعا على القول الآخر قوله ولو زوجها قبلها المهر فهو على ما ذكرنا من انما ان سكنت او خشكت بدلا استمررا وبكت بغير صوت
 فهو رضا والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بعد العقد رضا لان كونه قبله رضا على خلاف القياس بالنص والابن في باب الاجازة والسكوت اليك وارجازة اليك
 في معنى المنصوص فان السكوت عند الاستيلاء ليس ملزما وبعده اذا بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بغيره والسكوت وعن ابى يوسف لا السكوت بعد العقد
 رد ذكره في البداية قال وهو قول محمد والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضا لا يختلف قبل العقد وبعده فلما كان اذا قبله دلالة على الرضا وجب
 ان يكون اجازة بعده لدلالة عليه ولا يشترط لفرق يكون ملزما وحده على ان الحق انه ملزم في كل منها غير انه في تقدم العقد يثبت به الزوم في الحال
 وقبله يوقف على الزوج من الاستاذن فان قيل يوجب قول ابن مقاتل ورواية ابى يوسف بالنص في رواية الاممة الستة عن ابى هريرة عن صلى الله عليه
 وسلم قال لا نكح الا تم حتى تشام ولا نكح الا بكرة حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذا نكح قال ان تسكت فهذا صريح في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب بان
 الاتفاق على ما هو صريح بالرضا بعد العقد لفظا جازا لفظا مع انه مشاؤل ظاهر النفي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنفي ان المنع عجز بغير العقد عليها
 واربعة قبل او ما واما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بما اذا يكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يدار منه النفي المذكور بعد الاتفاق
 على ان المراد منه اذكرنا وعلى هذا فرغوا ان لو استاذننا في غير معين فحدث ثم زوجها منه فسكت جاز على الاصح بخلاف ما لو بلغها فحدث ثم قالت رضيت

واذا قال ابيع بئناي السكاح فقلت وقال مرددت فالتقول قوطا وقال زفره القول قوله لان السكوت اصل من الرد
عارضه فصار كما لو قال ابيع بئناي السكاح فقلت وقال مرددت فالتقول قوطا وقال زفره القول قوله لان السكوت اصل من الرد
المبضم والمبضم اذ قد فقهه فقلت منكم في كالمودع اذا ادعى مردد الوعد فقلت في ان مسئلة
الجنار يكون للزوم قبل ظهور مضي المدة وان اقام الزوج البينة على سلوكها ثبتت السكاح لانه نور دعواه
بالحجة وان لم تكن له بينة فاليمين حلية عند ابي حنيفة ولا وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وسيأتي في الذكر ان شاء الله

والجواب ان البكر يقال على من لم ينجسها بمصيب ومنه البكرية الاولى لاول الثمار والبكرية الاولى الثمار وعلى العذراء وهو اخس ادبي من لم ينجسها بمصيب ومن
افراد قائمة العذرة فهو متواطي وحل على هذا الفرد في البيع المبني على المشاجعة فتزول لغوات العذرة هي تنك الجملدة وعلى الاعام الاوسع في النكاح المبني على
التوسعة وشدة التثبت حتى لزيم من الاماثل والمكره وبصيغة الامر بخلاف البيع على ان قد قيل اذا اعترف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترويان العادة لارادة
العذرة في اشتراط البكارة في البيع فيثبت بها وايضا لو اوصى الابكار بنحو فلان دخلت هذه وايضا الاستيثار قائم وانما علة دفعه فيثبت الحكم في مواضع
وجود ما بالنس وفيه نظرية الاستيثار فكيف رض عليها الايناه الحكم عليها لعدم التقيد بها ولا في الاستيثار من زالت بكارتها بغير ان من العذراء لا تزوج كالسكر
وبذا لا ين الحكم وان كانت هي المقصودة من منصرح الحكم لا ينابها اذا كان فيها مراتب متفاوتة او خفاء في تحققها في بعض المحال لا ينابها الا بظاهرها بل لكل
مرتبة وهو المسمى بالثبوت فيثبت الحكم عند ثبوته من غير التفات الى الحكمة ومجربا وحدث ولو اعتبر جوار البكر لانه هو المنضبط لا تحدا لحاصل اذ يستلزم قيام
البكارة في ثبوت الحكم وان زالت بغيره في مشهور او بطريق شبهة او كذا فاسد وجب كالثبوتات اتفاقا وان زالت بغيره في غير مشهور فهو محل الخلاف وعندنا والشاغل
تزوج كالتيثب وعندنا كالبكر وجوب قولها انما ثبت حقيقة فان مصيبتها عاينها ومنه الثبوت خبرا علمه يعود اليه والمشاغبة الموضع الذي يرجع اليه حتى
تدخل في الوصية للثبوتات من نبات فلان ولا انها عرفت بكونها تمتنع عن النطق بخلافه ان يعلم زنا باجبار من ظهوره وذلك مثب من جوارها بغير ان اظهر
الرغبة فيثبت الجواز بل لا يرضى سكوت البكر وبذلك لا يكون الجوار مطلقا هو العلة لكنه جوار البكر الصادر عن كرم الطبيعة فلا يلحق به المنازع فيه وبه يندفع
جواب ما اورد ومن قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الايم حتى تستامر والشيخ يوجب عنها الساكنة من اذ عام خض من الثيب المجنونة والامة فتخص ما ذكرنا من جعل
الشارع الجوار علة وهو موجود في الزنية ونفس المحجب صرح بعده في مسئلة ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة بان الايم من لا زوج لها وان كانت بكرة لا ينظر
قول مجرده لو اوصى الابكار بنحو فلان لا تدخل الابكار وصرح دخول من كقول الكرخي لذلك والآولى ان الغرض ان الزني غير مشهور ففي الزنم النطق اشارة
بفعارض دليل الزنم النطق دليل المنع من اشارة الفاحشة في هذه الصورة والمنع يقدم عند التعارض فيعمل دليل نطق الثيب فيما وارهذه وآ ايضا
اظهار من اشارة من البكر المعبر سكوتها رضي البكر ظاهر كما هو في امثاله لاني نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي استكشاف حالها عن استئذانها اهي
بكر الان ليكتفي بسكوتها لابل الكف بالبناء على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام هنا في ثبوت بغيره في لم يظهر فوجب كونه بكرة او شرعا ولذا قلنا لو ظهر لا يكفي
سكوتها قوله اذا قال الزوج بل نكحنا في الصورة ادعى على بكرة بانه ان وليها زوجها منه قبل استئذانها فلا ينعها سكنت وقالت بل رددت فالقول لها عندنا
وقال زفره له لتسكرا بالاصل وهو عدم الكلام وتغيير هذا الخلاف فيسب اذا قال سيد العبدان لم تدخل لدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال العبد لم ادخل
وكذب العولي فالقول قول لمولى عندنا وعندنا للعبد وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة العبد ليس
اصح مما نسبته مني خلاف في الآخر ما ولي من القلب بل خلاف فيما امتا ابتداء ووجه قوله فيما المتسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياسا
على المتفق عليه من ان المشتري بالخيار اذا ادعى بعد عدة الخيار وبيع قبل مضيا وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبائع اتفاقا لمتك
بالاصل والشفيع اذا قال علت بالبيع امس وطلبت الشفعة وقال المشتري بل سكت القول قول لمشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علت بالبيع
فالقول له والمزوجة صغيرة من الولي غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين بلغني الخبر بعد البلوغ او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول
وعندنا القول لمن يشهد له الظاهر سوار كان ذلك لظاهره بالاصل بحسب ما يتبادر وبسبب المعنى ولا يخفى ترجيح هذا الاعتبار وانما كان كذلك فقد

ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي بلكا كانت لصغيرة او ثيبا والولي هو العصة ومالك سراج الفنا في غير ذلك
والشافعي ركن في غير ذلك والجد في الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحقة باعتبار الحاجة ولا حاجة
لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاله ثبتت لاختلاف القياس والحجة ليس في معناه فلا يلحق به قلنا بل هو
موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا يتوقفها بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو في كل ما ينال فانه ان الولاية
في حالة الصغر احراز الكفو وجه قول الشافعي سراج النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاله والجد لقصور شفقته
وبعد قربانته ولهذا الاله ملك التصرف في المال مع انه اذ في رتبة فلان لا يملك التصرف في النفس اذ اعلى الى

ادعى بدعواه سكوتها تلك بضمها من غير ظاهر معه وجهي نكر وانما هو الاستمرار على الحال المتقنة من عدم ورود ملك عليها الذي هو الاصل فكانت
تمسك باصل معنى هو انما هو فكان القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة والمودع ينكر فان القول لم يدعي الرد وان كان مدعى صورة تمسكها باصل ظاهر
وهو فراغ ومسته كونه ظاهر الا يكون له اصلا بخلاف مسئلة الخيال لان العقد ثبت صحيح في الاصل وقد لم ينعى المدة ظاهرا فالتمسك بعد منه تمسك باظهار
وكذا المروجة صغيرة تدعى زوال ملكه بعد ما نفقه عليها حال صغرها يقينا والزواج منكر وتمسك الشفيع ثم ان اقام الزوج البينة على سكوتها
عمل بها لانها لم تقم على النفي بل على حاله فوجوه في مجلس خاص كما بطريقه او هو في سيطرته الشافعي قبل كما لو ادعت ان زوجها كان باهرا ووجه في مجلس
فاقامها على عدم النكاح فيقبل كذا اذا قال الشهود كن عندنا ولم نسمها تنكح ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما بانيتهما اولى بالثبات لزوم
اعنى الرد فانه رائد على السكوت ولو كان اقامها على انهارضيت اذا جازت حين علمت ترجعت بنية لا تستأمن في الاثبات وزيادة بنية بالاثبات لازم
كذا في الشرح وعنده في النهاية للتمسك ناشي وكذا هو في غير نسخة من الفقه لكن في الخلاصة لقطاع ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو اقام الاب الزوج
البينة على الاجارة والمرأة على الرقبة اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل في السكوت لما كان مما يتحقق الاجارة به لم يلزم من شهادة
بالاجارة كونها باهرا رائد على السكوت مالم يصحوا بذلك فلم يخرجهم باستواء البينتين في الاثبات وهذا كله اذا كان قبل الدخول فلو قالت لم اجزه فله الدخول
لم يقصد على ذلك الا ان كانت مكرهة في القول لما لم يرد دليل السخط ودون الرضا ولا يقبل عليها قول ولها بالاضار لانه ليس عليها بثبوت الملك و
اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا يتصور اقراره في لزومه ايضا كذا في المبسوط ولو لم يكن للزوج بنية
من غصته من غير عين تلمح به عند ابني حنفية وزوج وعندها عليها فان كانت بقى النكاح عند جاري مسئلة الاختلاف في الاشياء وزيد عليها ودعوى الامة
انها سقطت مسببتين الملقح فصارت ام ولد وجمعتها في ندين البينتين في ذلك وفيه لا روق في زوج ولا يوجب دعوى الاما امومية في ليس بهما عين وجب
وسياق في الدعوى صورها والفتوى على انها فيها وقيل تماثل قاضي في حال المدعى فان ظهر له منه التمسك قضى بقوله والابقولها وفي النهاية منسوخا
الى فتاوى النحاص انه لو ادعى رجل على آخر انه زوجه بنته الصغيرة فانكره يحلف عند ابني حنفية وفي الكيفية لا اعتبار بالاقرار فيها وشكل على قوله
لان ائتناع اليقين عنده لا ائتناع البطل لا ائتناع الاقرار الا ترى ان مرة لو اقرت لرجل بنكاح نفقا اقرارا مع هذا لا تخلف لو ادعى عليها
فانكرت فالاشبه ان يكون هذا قولها ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا تزوجها الولي لقوله تعالى ولا تأبى لم يحسن فانبت العدة للصغيرة
وهو فرج بقصور زكاتها ثم عاقل من ابن شبرمة وابي بكر الاصم منه وتزوج ابني بكر عائشة ثم هي بنت بنت بعض قريب من المتواتر وتزوج قرة
بن مطة بن بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم نص في نعم الصحابة عدم المصوميتها في نكاح عائشة ثم قوله والمولى
هو البصينة وبالك يخالقنا في غير الاب والشافعي في غير الاب والجد في الثيب الصغيرة فعنده لا يلبي عليها احد حتى تبلغ فتزوج باوها وقد ذكرنا
وجه قول مالك انه ان الولاية على المرأة اثابت لما جها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت لاختلاف القياس
لان اثر الحسنة في دفع سلطنة الغير وهو تزويج ابني بكر عائشة ثم هي بنت بنت بعض قريب من المتواتر وتزوج قرة
ولذا يقدم وصي الاب عليه فيقتصر على مورد النص قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراود لقاصده ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق
الكفو في كل زمان فاثبات ولاية الاب النص بعد اجاز الكفو اذا طهره للحاجة اليه او قد لا يظفر بمسئلة او افاضت بعد حصوله فيستدعي الى الجرد

في الشافعي

بولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في الابد والجود وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الا لزام بخلاف التصرف
في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل فلا تقيد الولاية الاملزمة ومع القصور لا تثبت ولاية الا لزام وجه قوله
في المسئلة الثانية ان الثبابة سبب لحدوث الرأى لوجود الممارسة فادسنا الحكم عليه بالتيسير او كنا ما ذكرنا من
تحقق الحاجة وفور الشفقة ولا ممارسة تخذت الرأى بدون الشهوة فيدار الحكم على الصغير ثم الذي يؤيد كلامنا
فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبية من غير فضل الترتيب في العصبية في ولاية النكاح كالترتيب في الولاية ولا بعد محجوب كالأخت
فالوجه الاول ان يعنى الصغير والصغير فالأخت لما بعد بلوغها كالأخت كما لا راي في الشفقة فيلزم العقد بما شرع كما اذا بائنا
برضاءها بعد البلوغ وان وجهها غيره والجد فكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ وهذا عند البيهقي وعنده
قول الشافعي ان التوقيف الى غيرهما من غير ما فعل بهما التصور شفقة بل بقرابة ودلالة الاجماع على اعتبار رافيه من القصور رسالاً للولاية وهو الاجماع
على عدم ولاية في المال الابومية وهو ان من النفس فسلبها في النفس اولى ولما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تلح البتية حتى تسام
والبتية الصغيرة التي لا اب لها قوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الحديث ان قدامة بن نطعون زوج بنت اخيه عثمان بن نطعون من ابن عمر
فرواها صلى الله عليه وسلم قال انما تلح حتى تسام وتأثير هذا الوصف ان فروجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال فحق النفس اولى ان
لا تثبت ولنا قوله تعالى فان خصتم لم تستطوا في التامى فافهموا ما طاب لكم من النساء لاية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن
وهذا فرع جواز نكاحها عدم الخوف لا يقال ذلك مفهوم الشرط لان الاصل جواز نكاح غير المحرمات مطلقاً منع من هذه عند خوف عدم العدل فخذ
يثبت الجواز بالاصل للمهر مضاعفاً الى الشرط ويصح بجواز نكاحها قول عائشة انما نزلت في يتيمة يكون في حجر وليها رغب في مالها ولا يسقط في صداقتها
عن نكاح من حتى يبلغن اهن سنتن في الصداق وقالت في قوله تعالى في تيمم النساء الا لا توتوهن نكاحاً لانه نزلت في تيمم تكون في حجر وليها ولا يرغب
في نكاحها لذاتها ولا يزوجه من غيره كالأخت في مالها فانزل الله تعالى هذه الآية فلهذا الآية ما تروى وجهن من غيرهم واكثر ويجوز زوج صلى الله عليه وسلم
وسلم ثبت عنه نحوه روى عن ابن عمر بن ابى سلمة وهى صغيرة وانما زوجها بالصغيرة ابى الولاية تثبت بالبوقة لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوج بها قط ولو فعل لم يزوج هذا
لكن كانوا يزوجون من غير طهر وحضوره على ما في حديث جابر بن سالم عن تروجه فذكر انها ثيب فقال لها اكر الى بيت داري على عبد الرحمن بن عوف الصخرى فقال
سهم قال تزوجت وسالكم ساق لها والاشارة في جواز ذلك شيرة عن عمرو على وابن مسعود والعجى ابى هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفو ثابتة لان
تقاصد النكاح انما تتم معه وانما يظفر به في وقت ودين وقت والولاية لعلته الحاجة فيجب اثباتها احراز هذه المصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى
الشفقة غير ان في هذه القرابة قصور اظهرناه في اثبات الخيار لما اذا بلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد بالبتية في الحديث البتية البائعة
محازراً باعتبار ما كان الامر ان صلى الله عليه وسلم عفى عنه بالاستيثار وانما التامر بالبائعة وحديث قدامة تاويله انه خير ما صلى الله عليه وسلم فاختارت
الفسخ لا ترمى الى ما روى عن ابن عمر انه قال والله لقد انزعجت مني بعد ان ملكتها واما المال فانه ليعارض ذلك القدر من الشفقة كونه محبوب الطبع
حبا فيض الى التطبيق عند المعارضة في قرابة العصبية بالحقية فيه لنفسه ولا يغزو بالمحابة ويحصى لتقدير احضاره لتداول الايدي عليه ولحمولته
اوليا انه اذ التوى في العوض في المقايضة فالأخت الولاية غير الملزقة فائدة عدم اللزوم وهو التارك فانتفت والمملزمة منتفية لتقصير الشفقة
تقدر اثبات الولاية وحاصله ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضاها ولاية غير ملزمة وقد تعدر مقتضاها في المال فانتفت فيه امكن في النفس
ثبتت فيه وهذا لما اشتهرنا فيه من الخيار عند البلوغ والرد قبله من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من تنقيص مهر وعدم كفاة وجه قوله
في الثيب الصغيرة انها للحاجة ولا حاجة بحديث الرأى في امر النكاح لممارسة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاورا فادس النكاح قبل
المشاورة ولا مشاورة حالة الصغير فلا نكاح حاله الصغير وهو المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم
الشهوة ليس الا تحصيله ولا راي حالة الصغير باعترافه حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحها الى البلوغ فكان
حل هذا الكلام تناقضا فان سلب الولاية بعلته حدوث الرأى بصريح حديث الرأى تاخير كما حال عدم اهلية المشاورة بناقضة فلم يزل المراد بالثيب
في الحديث البائعة حيث علق بالثبوت لا باعتبار الابد بل بالبلوغ فاذا لم يحدث الرأى قبل البلوغ والحاجة متحققة قبله تثبت الولاية لتحقيق الحاجة وذكرنا

وقال ابو يوسف ربه خيار طرأ اعتبارا لاجل الجرح ان قرينة الاخ ناقصة والتقصا يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الحلل الى المقام
 صحيح التدارك يمكن بخيار الادراك واطلاق الجواب في غير الاب والجد يتناول الامم والقاضي هو الصحيح من الرواية لقصور الراي
 في احداهما ونقصان الشفقة في الآخر فيختار في القضاء بخلاف خيار الفتق لان الفسخ هنا دفع ضرر خفي وهو فسخ الحلل
 ولهذا اشمل الذكر والامه في جمل الزمان في حق الآخر فيفتقر الى القضاء وخيار الفتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك
 على صاحبه ولهذا يختص بالامه في جملتها في دفع لا يفتقر الى القضاء ثم عند ما اذا بلغت الصغيرة وقت
 حلت بالنكاح فسكنت فهو رضا وان لم يقلع بالنكاح فلهما الخيار حتى تقلمو فستكت بشرط
 العلم باصل النكاح لا تنصا لا تتكلم من التصرف الا به والو لا يتصرف به

فمدار الولاية الصغرى قال المصنفه والذي يولد كلاهما فيا تقدم يعني من جواز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي العصبية مطلقا بعد ما كفيها من
 اثباته بالتقدم قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبات من غير فصل بين الاب والجد وغيرهما من العصبات في صورة الصغرى لا روى عن
 متوفى وروى عن غيره من الجوزي بلفظ النكاح وتقدم تزويجه صلى الله عليه وسلم اتمته بنت عمه ثمرة وهي صغيرة وقال لما الحيا زاد ابلغت هذا
 والترتيب في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والاب بعد الجد بالاقرب فتقدم عصبية النسب ولا هم الابن وابنه وان فعل في الاتاق الا في المعقوبة
 وهذا قولهما خلافا لما في غيره من ان الاب مقدم على الابن وسياق المسئلة بل ثبت الخيار للام المعقوبة اذا فاقته وقدر زوجها الابن في الخلاصة
 ولو زوجها الابن فهو كالاب بل ولي ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم الاب والجد ليشتركان في الولاية عند ما عمن حقيقه
 رضى الله عنه ويروى عن ابي بكر الجداولي بالتزويج اتفاقا ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ ثم الاب ثم الجد ثم ابن الاخ الشقيق
 ثم الاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد ثم ابناؤه وان سفلوا
 كل هو لا يثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرها وحال كبرها اذا جازا مثلاً فقام بلغ عاقلة ثم من فرض جده ابوه وهو رجل جاز
 اذا كان جنونا مطبقا ولم يقدر ابو حقيقه في الجنون المطبق قدراً على ما سذكره فان افاق فلا خيار له واذا زوجه اخوه فافاق فلا خيار ثم
 الفتق وان كان امراة ثم نبوه وان سفلوا ثم عصبية من النسب على ترتيب عصبات النسب اذا عدم العصبات بل ثبت لذوى الارحام ما بقي
 قوله وقال ابو يوسف يعني آخر قوله الاول كقولهم اتم رجوع الى ان لا خيار له وهو قول عروة بن الزبير اعتبارا بالاب والجد وهذا ان الولاية لم تشر
 في غير موضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقوله قول ابن عمر وابن عباس في قوله لان قد اتت الاخ ناقصة فتشعر
 بقصور الشفقة فيتطرق الحلل الى المقاصد وقد اظهر الشرح اثر هذا النقصان حيث منع ولاتية في المال فيجب اظهاره في النفس في علمه ناظر الى طهار
 اثره فيجيب التدارك باثبات خيار الادراك ولما قد سانس تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه ثمرة وهي صغيرة وقال لما الحيا روى له وهو الصحيح آخر
 عن رواية خالد بن صبيح المروزي عن ابي حقيقه انه لا يثبت الخيار اذا كان المزوج القاصي لليتيم لان ولاتية اتم من ولاية العم لانها في النفس المان جسيما
 وعن ما روى عن ابي حقيقه انه لا خيار فيها اذا توجهت الامة لان شفقة ما فوق شفقة الاب وجه الظاهر ظاهر من الكتاب لغاؤه لشركه بقوله وليه طرية
 اي في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع بده والفرقة بعدم الكفاية ونقصان المهر وكلها فسخ والبقرة تجلب والعنة واللعان وكلها طلاق
 وبما تروج الذمية التي اسلمت وهي طلاق خلافا لابي يوسف وقد جمع بعض الفضلاء مفرق الطلاق والفسخ وما يحتاج منها الى القضاء في قوله في خيار
 البلوغ والاعتاق بفرقة حكمها بغير طلاق فقد كفو كذا ونقصان مهر وكذا فساد ما اتفق بهما احدي الزوجين وبعض زوجة واحدة كذا اعلى
 الاطلاق ثم جيب وعنه ولما في الوزوج فرقة بطلاق او قضاء القاضي في الكل شرط غير ملك ورده وعناق قوله باتفاق احتراز عن الحائل من نفاقان
 نكاحها جازعاً عند الحقيقه ومحمد بن حاسد عن ابي يوسف فالفرقة منه بطلاق عند ما فسخ عنده وقوله على الاطلاق احتراز عن قول محمد بن حاسد فان يفرق
 بين الردة من الزوج في فرقة بطلاق وبين المرأة في فسخ وكل فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة مطلقة وقعت لاني اللعان لانه يوجب حرمة مودة
 وكل فرقة توجب حرمة مودة لا يقع الطلاق بعد ما توجه الاحتياج الى القضاء بقوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تحقق الضرر ونقصان
 ليس ثابت فالاولى ان يقال لدفع ضرر غير متحقق بل نظر الى سببه وهو قصور القرينة المشعرة بقصور الشفقة وقد اظهر خلافه مما هو اثر النظر

الولاية

الولاية

فقد رت بالجمل ولم يشترط العلم بالخيار لأنها متفرغ لمعرفة أحكام الشرع والداردار العلم فلم تقدر بالجمل
بخلاف المعنقة لأن الأمانة متفرغ لمعرفة فقدها رت بالجمل بثبوت الخيار شرخيار البكر
يبطل بالمسكوت ولا يبطل خيار الغارم ماله يقل رضيت ويحجى منه ما يعلم اثره رضا وكذلك الجارية
إذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبار هذه الحالة بحال ابتداء النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد إلى آخر المجلس

من كون الزوج كفوا والمهر تاتا والخييار ثابت لهما في هذه الحالة كغيرها فقد نكر الزوج عدم النظر فيه في ان قسمتها لا يصاف ومما فاتحجج الى
القضاء بالزامه بناء على تعليق حكم الخيار على ثبوت ترك النظر بالحققة ولا يدع في خلو المظنة المعلن بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك المرفس
في علم بلاد متعارفة كل يوم نصف فرسخ على المركب النسيئة تنزما يجوز له القصر ولان في سببه ضمعا وخلافا بين العلماء بخلاف خيار العتق فانه لدفع
ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها باستدائه النكاح ولهذا يختص بالانحى لا بقصر السبب وهو زيادة الملك عليها بخلاف العتق فاعتبر فيه زيادة
ضرر زيادة ملكيتها واخلاف فيه فلم يحتج الى القضاء واعتبر في باقي دفعها هذه الزيادة التابعة لاصل النكاح برفعه وفيه جعل السابغ مبنوعا وهو
لفق الاصول لانه عكس المعقول لا يقال للمشي اذا كان تابعا باعتبار الوجود ويكون متبوعا في النقي ولا يخفى ان كل لازم فيه مستلزم للنفي المعلوم مع ان
وجوده لازم وجوده فاستبعاد الزيادة اصل النكاح في النفي لا يكون عكس المعقول بل دفعه لانه نقول المراد ان لا يجوز ان ينفي السابغ اذا كان مستلزما
لنفي المتبوع الثابت لضمته دفع الاقوى لفرض دفع الادنى والجواب انه اذا كان مقتضى الدليل وجب ويكون دفع المتبوع مقتضى الدليل فواحدة
اقتضاه بلزومه وهو ثابت هنا وهو النقص فالوجه في السؤال طلب حكمه مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم يرد دفع ضرر السابغ ضرر والجواب ان دفع ضرر السابغ
مستلزم بانها وهو باستيفاء حق شتر كره ولما ثبت لنفسه حقا عليها فقد نهى الى ولا بد من هذا الضريح وترو جوامع العلم بثبوت خيار العتق شرعا قوله فتعذر
الامانة المتبعة بالجهل بثبوت خيارها اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الشاغلة عما عن التعلم بخلاف الحرة لا تعذره لان تعذر هذا المعنى في حتمها قوله فغيره البكر
يبطل بالسكوت كما ذكره بعد ما قدم من قوله سكنت فهو منى لبيان ان يكون سكوتها رضا فيما تقدم هو اذا كانت بكرا فان عبارة هناك اعلم من ذلك فليس في الفرق
بينها وبين الغلام والشيء حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يحكي منه ما يعلم انه رضا كالوطي ودفع المهر والكسوة والنفقة ويجعل كون دفع المهر
اذا لم يكن دخل بها فان كان دخل بها قبل بلوغه لم يفسد بل هو بعد بلوغه رضاه لانه لا بد منه قام ودفعه وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها
بالسكوت بعد البلوغ ما لم يقل رضيت او يحكي منها ما يعلم انه رضاه كالتحكيم من الوطى وطلب الواجب اعتبار هذه الحالة اى حال ثبوت الاختيار بحال البكر والاختيار
كلما لا يكون سكوتها رضا ولو رجعت ثيبا بالغة لا يكون سكوتها رضا حال ثبوت الخيار وهي ثيب بالغة ولو رجعت بكرا بالغة اكتفى بسكوتها فكذا اذا ثبتت
لها الخيار للعلم بالنكاح وهي بكرا بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضي ان خيار الثيب لا يبطل ولا يقتضي فيه لما يبطل به
خيار الثيب صرح بمفهومه ليشيد ذلك وهو قوله وكذلك الجارية الى آخره قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والمهر
بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضرت في مجلس وقد كان بلغها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكرا بالغة وجعل الخصام خيار البكر تمتد الى اخر المجلس
وهو قول بعض العلماء مال هو اليه وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لهما في الساعة التي يكون فيها بالغة اذا كانت عاتمة بالنكاح وعلى هذا
قالوا ينبغي ان يطلب مع رواية الدم فان راية ليلما تطلب بلسانها فتقول فمحت كحاجي وتشهد اذا أصبحت وتقول رايت الدم الآن وقيل على كفي يبع وهو
كذب وانما ادرت قبل هذا فقال لا تصدق في الاسناد فجاز لهما ان تكذب كيلا يبطل حتما ثم اذا اختارت واشهدت ولم تقدم الى القاضي الشهرة والشهرين
فمن على خيار الخيار العيب وما ذكر في بعض المواضع من انما لو ثبتت خادما حين حاضرت للشهود فلم تقدر عليهم وهي في مكان منقطع الزمان ولم تعذر
ينبغي ان يجعل على ما اذا لم تقنع بلسانها حتى فعلت وما قيل لو سالت عن اسم الزوج او عن المهر وسلمت على الشهود يبطل خيارها نصف الدليل عليه فانه لا
كون هذا الحالة كما لا يتبادر النكاح ولو سالت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره لهما لا يبطل كون سكوتها رضاه على غلظ

وله ان قبل شهادته عليه ويجري بينهما التوارث ولغير العصابات من كذا ريب ولا يثبت في التزويج عن
 اي حنفية تروى معناه عند عدم العصابات وهذا استحسان وقال محمد لا يثبت وهو القياس
 وهو ما يثبت عن ابي حنيفة تروى وقول ابي يوسف في ذلك مضطرب ولا شهرانه مع محمد لما ساروا بينا

ان يقال رواية الحديث لا يثبت حيث كان الزنا كذا امانة او كان انما قال في النكاح شهادة بهلال من ان ابي حنيفة عن هذا ما لا يثبت في التزويج ولا يثبت في
 جواز المهر بقوله ولا يثبت في النكاح لان في الولاية لم يثبت في عدم القاصرة على عدم التعدية فلا يثبت في النكاح ولا يثبت في التزويج ولا يثبت في القياس
 بان شيئا من التعدية كولاية على زوجة المهر في امور الزوجية كالنكاح من الخروج والكيان وطلب النكاح ما ذكرناه في النكاح في كل ان عبد له ولاية على الغير لم يثبت في التزويج
 بالمجنون المطبق وهو على ما قيل سنة وقيل اكثر السنة وقبل شهر وعينه الفتوى وفي التقييد والوجوه في التقييد في الجنون المطبق شيئا كما هو دأبه
 في التعدية في نفوس الى راي القاضي وغير المطبق ثبت له الولاية في حالة افاقة بالاجماع وقد يقال لا حاجة الى تقييد به لانه لا يزوج حال خونه مطبقا
 او غير مطبق ويزوج حال افاقة عن جنون مطبق او غير مطبق لكن المعنى ان اذ كان مطبقا تسلب ولاية فيزوج ولا ينظر افاقة وغير المطبق الولاية
 ثابتة فلا يزوج وتبين افاقة كان ثم ومتقضى النظر ان الكفو الخاطب اذا فات بانتظار افاقة تزوج وان لم يكن مطبقا ولا الانتظار على ما اختاره
 المتأخرون في غيبة الولي الا قرب على ما ذكره وقوله ولما في هذا الدليل لا يقبل ثمانية علة لا سبيل له على ولا يوثق ان الولاية تختلف للمهر
 في ما يليه ملكا ويأثر تصرفا وانما ان الولاية على الميت بل ولاية قاصرة تحدث شرعا بعد انقضاء ولاية اخرى ضمنى التعدية ليس في الولاية
 فليس فيها بهذا الدليل وكما لا يثبت الولاية لكافر على مسلم كذا لا يثبت مسلم على كافر عني ولاية التزويج بالقرينة وولاية التقرب في المال قبل ويشفي ان
 يقال لان يكون المسلم سيده كافر او مسلطا فانه صاحب لولاية وللميت الى الشافعي وما لكه قال لم يثبت الاستشفاء عن اصحابنا والذى ينبغي
 ان يكون مراد ادايت في موضع مرقا الى المبسوط الولاية بالسبب العام ثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة والشهادة ولا يثبت للكافر على المسلم فقد
 ذكر معنى ذلك لاستثنا فانما العسق فهل يسلب الولاية كاللغير المشهور ان عندنا لا وهو المذكور في المنظومة وعن الشافعي اختلفا في ما المستوفى
 الولاية بلا خلاف فاني الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفوف غير معروف ثم لا يكون مسكالا فينفذ تزويجه ايا ما ينقص
 من غير كفوف وسياق في قوله ولغير العصابات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة معناه عند عدم العصابات في النسبة السببية والحاصل ان
 الولاية لا يثبت لعصبة النسب على الترتيب الذي قدمناه ثم لم يولى العاقبة ثم لعصبة على الترتيب لا اتفاق ثم بعد ذلك عبد ابي حنيفة ثبتت لام ثم للزنا
 كانت ما حوزة ثم ثبتت الابن ثم ثبتت البنات ثم ثبتت الابن ثم ثبتت البنات ثم ثبتت الابن ثم ثبتت البنات ثم ثبتت الابن ثم ثبتت البنات ثم ثبتت الابن ثم ثبتت البنات
 قال المصنف في التقييد معناه فنادى الشيخ في الدين غير النسب فاب لاب غيبة منقطعة وبنيت صغيرة فزوجها اخذت الام حاضرة يجوز ان لم يكن لها عصبة يولى من الاخت
 من الاب والبنات والنساء اللواتي من قبل الماب لمن ولاية التزويج عند عدم العصابات بالجماع بين اصحابنا وهي لاخت التزويج والبنات والبنات والبنات والبنات والبنات
 وذكر في غير من المواضع ان الام اولى من الاخت الشقيقة لانها اقرب انتهى قيل في الترتيب في الاخت لا العمة ثبتت العمة وبنيت الاخ لا من من يولى لارحام ولا يثبت
 مختلف فيما مثل ما في الترتيب في المصنف عن شيخ الاسلام خواهر تزاده ومقتضاه تقدم الاخت على الجد فاسد بعد ولاد الاخوات لمات ثم الاخوان ثم الاخوات
 ثم بنات الام ثم بنات المات والجد الفاسد اولى من الاخت عند حنفية محمد بن يوسف الولاية لها كما في الميراث كما في المصنف في قياس ما صح في الجرد والاخ
 من تقدم الجد فاسد على الاخت ثم مولى الموالاة وهو الذي اسلم على يد اب الصغيرة والوالدة لا يزوج فثبت له ولاية التزويج ثم السلطان ثم القاضي ثم الميراث
 تزويج الصغار والصغار ثم من نصبة القاضي وان لم يشترط فلا ولاية له في ذلك وهذا استحسان وقال محمد له ولاية لزوجي لارحام والمولى الموالاة وهو ليعا
 وزادنا الحسن عن ابي حنيفة وقول ابي يوسف مضطرب فيه والاشهر ان مع محمد على ما في البداية وقال في الكافي المهوران ابا يوسف عن ابي حنيفة

في التقييد

في الترتيب

في المواضع

ولا يكون الوكيلة انما تثبت صحتها للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها والى العصبان الصنفان
ولا يبي حنفية سواه ان الوكيلة نظرية والنظر يتحقق بالتقويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة
على الشفقة ومن لا ولي لها يعني العصبية من جهة القرابة اذا ما وجدها موكلا الذي اعتقها باجازه
كانت آخر العصبان واذا عدم الاولياء فالوكيلة في الامانة والحاكم لقول عليه السلام السلطان
ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب خيبة منقطعة جاز لمن هو البعد منه ان يسند روح

وفي شرح الاثر وادبر يوسف بن ابي حنيفة في اكثر الروايات لما روينا يعني من قوله صلى الله عليه وسلم الا نكح الى العصبان ثبت اهم البس وليس بالخير
شيئ فثبت لغيرهم فلا نكح لغيرهم قوله ولان الولاية انما تثبت صحتها للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها اي الى القرابة على تاويل الاقارب وعلى المعنى
المعبر روى الى العصبان الصنفان عن ذلك لا الى غيرهم من ذوي الارحام لانهم ليسون بقبيلة اخرى فلا يحق لهم البس بذلك والابن حنفية ان الولاية نظرية
والنظر يتحقق بالتقويض لمن هو مختص بالقرابة اذا ما طلبها باعته على الشفقة ظاهر الوجبة لا اختيار الكفو وذو الارحام بهذه الشبهة فانما يرد شفقة الانسان
على ابنته اخيه كشفقة على ابن ابنته بل قد ترجع على الثانية ولا شك ان شفقة ذوي الارحام ليس كشفقة السلطان من دلاء فكانوا اولي منهم واما قولهم انما
ثبت الولاية صحتها للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها فالعصر ممنوع بل شهورها بالذات تحصيل المصلحة الصغيرة بتفصيل الكفو لانها بالذات حاجتها الى احكام
وكل من ذوي الارحام فيه داعية تفصيل حاجتها فثبت لاولايتها بهذا الاعتبار وان ثبت لغيرهم من العصبان بكل من حاجتها بالذات الى ذلك
وحاجة وشتراد وضوحا في مسألة النفقة ويدل عليه اجازة ابن مسعود وم تزويج امراته منها وكانت من غيره على الاصح واما انيات بنس ولاية
النكاح الى العصبان في الحديث فانما هو حال وجودهم ولا تعرض لرحال عدمهم يعني الولاية عن غيرهم ولا اثباتها فثبتا بالمعنى وتفسيره
والثبات لا شك انه يخص منه السلطان لانه ليس من العصبان بقوله السلطان ولي من لا ولي له او بالاجماع فجاز تخصيصه بعد ذلك بالمعنى وبهذا الوجه
على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبان بالنفي وتجيئة وقوله في قول محمد قيس وفي قول ابي حنيفة استحسان من استدلال بالحدث لمجهره وبالمعنى
الصرف لابي حنيفة يناقش فيه بالاستحسان هو الذي يكون بالاثارة القياس فان شرط ان يكون فيه نفس محجوب بان على بابيه والمراد فاذا ذكره محمد من احكام
في نفس الامر قياسا بقوله الاستحسان الذي قال ابو حنيفة فان محظوظا خلافا من الاستحسان فاستدل بالحدث وقد ظهر ان الاستحسان له به وكان الاول
ان يحجب به المصالح بحجة معارضة مجردة وهي لا تفيد ثبوت المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبان يتناول الام لان عصبته في ولد الزنا وولد
الملاعة فثبت لاهلها الا ان اقارب الاب مقدمون قوله واذا عدم الاولياء اي كل من العصبان وذوي الارحام وسوى الملاعة فالولاية الى
الى الامام والحاكم اي القاضي بشرط ان يكتب ذلك في مشوره فلو تزوج الصغيرة مع عدم كتب ذلك في عهده ثم اذن له فيه فاجازه قيل لا يجوز وقيل يجوز على
الاصح استحسانا فروع الاول ليس لثبوت الصغيرة بالزوجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصي من رجل في حياته فليزوج في غير وجهها
الموصي به كما لو وكل في حياته تزويجها وان لم يبين انظر بلوغها فان كان قبله وليس بلانهم لان السلطان يزوجه اذا كان الموصي قسرا في تزويج
بحكم القرابة لا الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعي واهل في رواية وفي اخونها الترجيح لقياسه مقام الاب قلنا انما قام مقامه في المال وقال
مالك ان اوصى اليه في التزويج جاز وهو رواية هشام عن ابي حنيفة الثاني لو زوج القاضي الصغيرة التي هو وليها وهي اليتمية من انبه لا يجوز
كما لو قيل انما اوزع موكلة من انبه بخلاف سائر الاولياء لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لانه لا يجوز بخلاف تصرف الولي ذكره في التجنيس
مطلابه بعدلته غريب الرواية لغير الامام الى شجاع والا لحاق الوكيل كغيره للكم يستغنى عن جعل فعله حكمه استغناء شراطة وكذا اذا باع مال يتيمة
من نفسه لا يجوز لكل من الوهبين والاوجه ما ذكرنا بخلاف ما لو نصب وصيا على اليتيم ثم اشترى منه جوزه لانه نائب عن الميت لا القاضي انما
اقرار الولي على الصغير والصغيرة بالتزويج لم يصدق عند جميعه الابنية او يدرك الصغير فيعقد منه اذا اذعن الزوج ذلك عند القاضي وصيه
الاب وعند ما ثبت النكاح باقراره قال في المصنف عن استاذ يعني الشيخ حميد الدين ان اختلاف فيما اذا اقر الولي في صغيره فان اقره فهو

وقال ثم لا يجوز كان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت خالفه ضيافة للقرابة فلا تبطل بغيثته
ولهذا الوجه حيث هو جاز ولا ولاية لا بعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس
من النظر التوقيض لان من لا ينتفع برأيه فهو ضاه الى الابعد وهو مقدم على السلطان كما اذا مات
الاقرب ولو لم يوصح حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول لا بعد بعد القرابة
وقرب التدبير ولا اقرب عكسه فنزله منزلة ولين متساويين فايهما عقد نفذ

الى بلوغها فاذا ابنا وصداقهما قراره والاب يطل وعنده جانيق في الحال وقال انه اشار الى في المبسوط قال هو الصحيح وقيل الخلاف فيما اورد في الصغير والصغير
النكاح فاقترأ الولي اما الاقرب بالنكاح في صغره صح اقتراره كذا في المعنى وفي مبسوط شيخ الاسلام اذا قرأ الاب على الصغير والصغيرة على قوله لا يصح
الابنية وان صدقه الزوج في ذلك والمرأة وعلى قولها يصدق من غير رتبة فان قيل على من تقام البنية ولا تقبل الا على من كان له نكاحه والمنكر هو الذي
ولا عرق بكاره والاب والزوج والمرأة معتران فلما يثبت لقاضي صغره من الصغير والاب والزوج البنية تثبت النكاح على الصغير والصغيرة
استحق كما في المعنى والذي يظهر ان قول من قال ان الخلاف فيما اذا ابنا فاعلم النكاح اما اذا اقره في ما في صغره على ما بالاتفاق اوجه واقترأ وكيل رجل امرأة
تزوجها واقترأ الولي العبد تزوج على هذا الخلاف فاما ان اقره بملك امته فنافذ اتفاقا المراجع في النوازل ورواه جات الى قاضي فثبت ان تزوج ولا ولي لي
فلما قلنا في ان النكاح كما لو علم ان له وليا ومثلهما جاز ابو الحسن السعدي وناقل فيه من القامتها البنية بخلاف المشهور وناقل من قول جابر بن سمير فيقول
لما قلنا في ان النكاح في قرينة ولا عرق ولا واث بعل فقد اوست لك فاعلم ان الشرطين الاولين مجولان على رواية عدم الجواز من غير الكفو والاشترط اتفاقا
فما هو الاشرط قوله وقال زفر واغاب الولي الاقرب فحيث سقطت لايروها وجها احد حتى يبلغ بنا على انه على ولايته لان الولاية تثبت حقا على تقدم في ليل
وقد ساجوا به وقال الشافعي حرره وجها السلطان لا الابعد وعندهما لا بعد لان بدو ولايته نظرية تثبت نظر الليتية في حاجتها اليها ولا نظري التوقيض
الى من لا ينتفع برأيه وهذا ان التوقيض الى الاقرب ليس كونه اقرب بل لان في الاقرب رتبة زيادة ونظرة للحاكم وهي الشفعة الباعثة على زيادة اتفاق
الراي للمولية بحيث لا ينتفع برأيه احدا سلبت الى الابعد اذ لو بقينا ولايته الاقرب ابطلنا حقها وقاتت مصلحتها انا الولي فحقه في الصيانة عن غير الكفو يكون
مستغنيا لاثبات ولايته الفسخ اذ اوقع بغيره من غير كفو فلا يتوقف على اثبات ولايته التزوج فحيث تثبت فانما هي حاجتها حقها ولو سلم فنقات حقها بسبب
من جسد في غيبة على ان المقصود ولا يفوت اذ في غيبته فيه الولي الابعد لانه ملو في نفق غير الكفو والاحتراس من السطح بنسبه فطافرا على مقصود واحد فوجب ان
الى ما علمنا وطهر وجهه فقدمه على السلطان ولا له لو سلبت ولايته بموته كان الابعد اولى من السلطان فكذلك اذا سلبت بعارض آخر والاصل ان علمه تقدمه على السلطان
لا يتخلف بالموت وغيره وقال صلى الله عليه وسلم سلطان ولي من الاول له وما يقال من انه ينتفع برأيه بالرسول والكتاب كتاب الخاطب اليه حيث هو
فخلاف المقادير في الغائب والخاطب فلا يفرغ الفقه باعباره وقد لا يعرف مكانه وظيفه المقضية والتربية تقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت القرابة
منطقة شغلها بالزوج وصارت للبعدي وكذا الشفعة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك لبعده بالزوج حيث في مال الابعد قوله ولو تزوجها حيث هو فيه منع
جواب عن من سئل لال زفر على قيام ولاية حال غيبته بانه لو تزوجها حيث هو صح اتفاقا فاندل على انه لم يسلب لولاية شرع البنية اجاب بمنع محتمة تزوج
قال في المحيط لا رواية فيه يعني ان لا يجوز لا لقطع ولايته وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلا نها انتفعت برأيه وبما تنزل بهذا الى الابعد اقرب التدبير لا لانه
اقرب القرابة فنزله منزلة وليين في درجة فاما عقد جاز لانه اسبق بالمعنى المعاق ببنوت الولاية وسلبها ومنه ان سلب الولاية انما كان سلب
الاتفاق برأيه فلما تزوجها من حيث هو ظهر انه لم يكن ما قلنا به سلب الولاية ما يتناول القائم منها واثبوتها وفي شرح الكفر لا رواية فاما ان يمنع لانه
لو جاز عقده حيث هو ولي الى مفسدة لان الحاضر لو تزوجها بعد تزوج الغائب لعدم علمه له حل بها الزوج وبني في عصمة غيره وبما قاله في صلوة
المنارة قيل عليه وهو ان الغائب لو كتب ليقدم رجلا الى صلوة المنارة فلا بعد منه ولو كانت له ولاية باقية لما كان له منه كما لو كان حاضرا وقدم
غيره وقد استفيد ما ذكرنا ان الوليين او استويا كاخوين شقيقين ايما زوج نفق ومن العلماء من قال لا يجوز ما لم يجتمعا على العقد والعمل على ما ذكرنا

وَيَقُولُ يَا هَذِهِ لَيْسَ بِالْكَفَاءِ لِعَامَّةِ الْعَرَبِ لَا يَفْهَمُونَ بِحُسْنِ فَهْمٍ وَأَمَّا لِلْوَالِي فَمَنْ كَانَ لَهُ ابْنٌ فِي الْإِسْلَامِ فَصَاعِدًا
فَوْقَ مَنْ لَا كَفَاءَ لِعَيْنِ مَنْ لَهُ ابْنٌ فِيهِ وَمَنْ اسْلَمَ بِنَفْسِهِ أَوَّلًا وَبِوَحْدَةٍ فِي الْإِسْلَامِ لَا يَكُونُ كَقَوْلِ مَنْ لَهُ ابْنٌ فِي الْإِسْلَامِ كَمَا كَانَ مَنْ
الْبَيْتِ بِالْعَرَبِ وَالْجِدِّ وَكَوَيْسُفَ الْحَقِّ لَوْلَا مَا لَمْ يَشْفِ كَمَا هُوَ مِنْ هَيْبَةٍ فِي التَّعْرِيفِ وَمَنْ اسْلَمَ بِنَفْسِهِ لَا يَكُونُ كَقَوْلِ مَنْ لَهُ ابْنٌ وَاحِدٌ
فِي الْإِسْلَامِ كَمَا كَانَ التَّفَكُّرُ فِي بَيْنِ الْوَالِي بِالْإِسْلَامِ وَالْكَفَاءُ فِي الْحَرَمِ نَظِيرُهَا فِي الْإِسْلَامِ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا لَنْ الرِّقِّ أَثَرُ الْكُفْرِ وَفِيهِ مَعْنَى لِذَلِكَ
فَيُعْتَبَرُ فِي حُكْمِ الْكَفَاءِ قَالَ فَقَبِّرْ بِنَاصِيَةِ الدِّينِ أَيْ الدِّيَانَةِ وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ يَوْسُفَ دَهْهُوَ الصَّحِيحُ كَمَا أَنَّ مِنْ أَعْلَى الْمَخَارِجِ وَالْمَرَاةَ
تَقْبِرُ بِنَفْسِ الرِّجِّ فَوْقَ مَا تَقْبِرُ بِنَفْسِهِ نَسَبِهِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَأَاهُ لَا يُعْتَبَرُ كَمَا أَنَّ مِنْ أَعْلَى الْمَخَارِجِ وَالْمَرَاةَ تَقْبِرُ بِنَفْسِ الرِّجِّ فَوْقَ مَا تَقْبِرُ بِنَفْسِهِ نَسَبِهِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَأَاهُ لَا يُعْتَبَرُ كَمَا أَنَّ مِنْ أَعْلَى الْمَخَارِجِ وَالْمَرَاةَ
وَيُخْرِجُ مِنْهُ إِلَى الْأَسْوَاقِ سَكَرَانٌ وَسَلَبَ بِهِ الصَّبِيَّانَ لَمْ يَسْتَحْفِ بِهَذَا قَوْلُ وَتَقْبِرُ فِي الْمَسْأَلِ

التَّعَابُلُ فِي الشَّيْءِ قَرْنَيْنِ تَوَجَّهَ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِي أَنَّ الْمَأْثُومَ وَالْمَطْلُوبَ الْكَفَاءُ وَنَظِيرُهُمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ قَالُوا زَوْجُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنْتُهُ مِنْ تَحْتِهَا
أَخْرَجَ زَوْجُ عَلِيٍّ كَمَا تَقُولُ مِنْ مَخْرَجٍ مَخْرُوجٍ وَفِيهِ نَظَرٌ أَوْ قَدْ يَقُولُ يَخْرُجُونَ لَا يَسْقَاطُ حَقُّهُ فِي الْكَفَاءَةِ نَظَرٌ إِلَى مَصْلُوحَةٍ أُخْرَى كَمَا تَرَى أَنَّهَا تَطْرُقُ فِي نَسَبِ
فِي الْمَرْءِ مَا ذَكَرْنَا وَعَلَى الْكُفْرِ مَا هِيَ فِي الْعَبَارَةِ الْكَفَاءَةِ فِي النِّسْبَةِ فِي الْبَحْثِ وَعَلَى مَحْذُورِهِ فِي الْعَبَارَةِ الزِّيَادَةِ بِالْحَلْفَةِ حَتَّى لَا يَكُنْ قَوْلُ أَهْلِ بَيْتِ الْخَلْفَةِ غَيْرَ مَخْرُوجٍ مِنْ تَحْتِهَا
بَلَّانَ تَعْبُدُ كَمَا مَدَّ الْمَخَارِجَ لِأَنَّ تَعْبُدُ بِالنِّسْبَةِ فِي الْفَتْوَى وَفِي الْجَانِبِ الْقَاضِي خَانَ قَالُوا الْمُسْتَبِيحُ يَكُونُ كَقَوْلِ النَّسَبِ قَالُوا الْمَخَارِجُ كَقَوْلِ الْجَاهِلِ الْعَرَبِيِّ وَالْعِلَّةُ
لِأَنَّ شَرَفَ الْعِلْمِ قَوْقُ شَرَفِ النَّسَبِ الْمُسْتَبِيحُ كَارِهُمُ الْإِفْخَاقُ وَفِي الْحَيْدِ عَنِ حُدُودِ الْإِسْلَامِ الْمُسْتَبِيحُ هُوَ الَّذِي لَهُ جَاهٌ وَحُشْمَةٌ وَنُصَبٌ فِي الدِّيَانَةِ الْأَصْحَابُ
لَيْسَ كَقَوْلِ الْعِلَّةِ وَأَحْمَدُ مَا ذَكَرَهُ الْمَشَاجِرُ لَمْ يَنْزِلْ لَمْ يَرْوِ عَنْ أَبِي يَوْسُفَ رَوَاهُ الَّذِي اسْلَمَ بِنَفْسِهِ وَأَعْتَقَ إِذَا أَحْرَرَهُ مِنَ الْفَضْلِ مَا يَقَابِلُ نَسَبَ الْأَخْرَاجِ
كَقَوْلِهِ وَلَا يُعْتَبَرُ بِالْأَبْلِ وَفِي تَعْبُدُ الْفَتْوَى الْقَرْنَيْنِ كَقَوْلِهِ وَبِهِ بِالْمَخَارِجِ اسْتِثْنَاءً قَوْلُهُ وَالْعَرَبُ بَعْضُهُمْ كَفَاءُ بَعْضُهُمْ بِأَبْنِهِ فِي الْأَصْلِ اسْمُ امْرَأَةٍ
مِنْ أَهْلِهَا كَانَ كَمَا تَحْتِ مِنْ بَيْنِ الْعَرَبِ بَيْنَ قَبِيلَيْنِ مِنْ عِيْلَانِ نَسَبُ وَلَدِهِ إِلَيْهَا وَهُمْ مَخْرُوجُونَ بِالْحُسْنَةِ قِيلَ كَأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَقِيَّةُ الطَّعَامِ مَرَّةً ثَانِيَةً وَكَأَنَّهُ لَا
يَأْخُذُونَ عَطَائِمَ الْعِلَّةِ يَطْعُونُ بِنِهَا وَيَأْخُذُونَ رَسُوْلَهُمَا فَالْأَصْلُ لَا يَنْفَعُ الْأَصْلُ مِنْ مَا شَرَفَ أَكُنْتُ الْأَصْلُ مِنْ بَابِهِ وَقِيلَ إِذَا قِيلَ لِلْكَتَبِ بِأَبْنِي
عَوَالِ الْكَتَبِ مِنْ شَوْمٍ ذَكَرَ النَّسَبُ وَلَا يَخْلُصُ مِنْ نَظَرِهَا أَنَّ النَّسَبَ لَمْ يَفْضَلْ نَحْنُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَظِيمَ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَأَخْلَاقَهُمْ وَقَدْ أَطْلَقَ وَلَيْسَ
كُلُّ بَابٍ لَذَلِكَ بَيْنَ نَسَبِ الْأَجْوَادِ وَكَوْنُ نَفْسِهِ مَخْرُوجًا مِنْ بَيْنِ الْعَرَبِ فَتَعَالَى كَقَوْلِهِ وَأَمَّا الْمَوَالِي مَنْ كَانَ لَهُ ابْنٌ فِي الْإِسْلَامِ

أَفْضَلُ مَا هُوَ مِنَ الْكَفَاءِ لِعَيْنِ مَنْ لَهُ ابْنٌ فِيهِ وَمَنْ اسْلَمَ بِنَفْسِهِ أَوَّلًا وَبِوَحْدَةٍ فِي الْإِسْلَامِ لَا يَكُونُ كَقَوْلِ مَنْ لَهُ ابْنٌ فِيهِ لَأَنَّ تَعَامُ النَّسَبِ بِالْأَبِ وَالْجِدِّ وَطَرِيقُ
أَبُو يَوْسُفَ الْوَاحِدَ بِالْمَشْنِيِّ كَمَا هُوَ مِنْ هَيْبَةٍ فِي التَّعْرِيفِ أَيْ فِي الشَّهَادَاتِ وَالْعَادَوِي قِيلَ كَانَ أَبُو يَوْسُفَ رَوَاهُ أَنَّ قَوْلَهُ فِي مَوْضِعٍ لَا يَدَّ كَقَوْلِ الْجِدِّ عِيْنَا
بَعْدَ أَنْ كَانَ الْأَبُ اسْمًا وَهِيَ قَالَاهُ فِي مَوْضِعٍ غَيْرِ عِيْنَا وَكَذَلِكَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ قَالُوا جَمِيعًا أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ عِيْنَا فِي حَقِّ الْعَرَبِ لِأَنَّهُمْ لَا يُعْتَبَرُونَ بِذَلِكَ وَهَذَا
أَحْسَنُ بِمَعْنَى الْخِزْفِ وَلَا يُعْتَبَرُ الْكَفَاءُ بَيْنَ أَهْلِ الدِّينِ فَالْوَرُوجُ نَفْسُهَا قَالُوا وَلَيْسَ بِهَذَا كَقَوْلِهِ يَفْرُقُ بَلْ جَمْعُ كَفَاءٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ قَالُوا فِي الْأَصْلِ أَنْ يَكُونَ
نَسَبًا شَوْرًا كَبَيْتِ مَلِكٍ مِنْ مَلِكِهِمْ خَدْعًا جَانِبًا أَوْ سَاكِنًا فَانْفِرَ بَيْنَهُمَا لَا تَدْمُ الْكَفَاءَةُ بَلْ تَسْكِينُ الْفَتْوَى وَالْقَاضِي بِأَمْرِهِ يَسْكِينُهَا بِمَنْجَمٍ كَمَا بَيْنَ السُّلَيْمِيْنَ
قَوْلُهُ وَالْكَفَاءُ فِي الْحَرَمِ نَظِيرُهَا فِي الْإِسْلَامِ لِعَيْنِ مَنْ كَانَ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ كَأَنَّ مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ كَأَنَّ مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ

بِنَفْسِهِ لَا يَكُنْ قَوْلُ مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ كَأَنَّ مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ وَنَظِيرُهَا مَنْ لَهُ ابْنٌ حَرَانٌ
خَرَّةُ الْأَصْلِ كَانَتْ هِيَ أَيْضًا خَرَّةُ الْأَصْلِ وَفِي الْمَنْبِيِّ مَقْتَدَةُ الشَّرِيفِ لَا يَكُنْ فِيهَا مَقْتَدَةُ الْوَضِيعِ وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ كَوْنُ مَنْ اسْلَمَ بِنَفْسِهِ كَقَوْلِ مَنْ عَقَقَ بِنَفْسِهِ
قَوْلُهُ تَقْبِرُ بِنَاصِيَةِ الدِّينِ أَيْ الدِّيَانَةِ فَسَرَّهَ لِيَعْلَمَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّقْوَى لَا التَّقْوَى الدِّينَ لَأَنَّ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ تَقَابُلَهُ
كَأَنَّهُ بِالْإِسْلَامِ نَفْسُهُ وَأَبْنُهُ وَجَدَهُ لَمْ يَنْزِلْ قَوْلُهُ هُوَ الصَّحِيحُ أَيْ الصَّحِيحُ أَقْرَبُ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ يَوْسُفَ قَوْلُهُ زَوْجِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ نَحْنُ أَنْ مَخْرُجُ
مَخْرُجُ السُّرْحَنِ وَقَالَ الصَّحِيحُ مَنْ مَدَّ بِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ الْكَفَاءَةَ مِنْ حَيْثُ الصَّلَاحُ غَيْرُ مَسْتَبَقَةٍ وَقِيلَ هَذَا حَرَارَةُ عَنْ رَوَايَةِ أُخْرَى عَنْ أَبِي يَوْسُفَ
أَنَّهُ لَمْ يُعْتَبَرُ الْكَفَاءَةُ فِي الدِّينِ وَقَالَ إِذَا كَانَ الْعَاقِلُ وَامْرَأَةٌ كَاعُوْنَةُ السُّلْطَانِ وَالْمُبَاشَرَةُ الْمَكْتَبَةُ وَكَأَنَّهَا أَنْ كَانَ يُشْرِبُ الْمُسْكِرَةَ
وَلَا يَخْرُجُ وَهُوَ سَكَرَانٌ يَكُونُ كَقَوْلِ الْأَوَّلِ وَالْأَوَّلِ كَوْنُ هُوَ الصَّحِيحُ حَرَارَةُ عَنْ رَوَايَةِ أُخْرَى عَنْ أَبِي يَوْسُفَ قَوْلُهُ كَلَّهَا
فَقَوْلُهُ وَجَدَتْ امْرَأَةً مِنْ نَبَاتِ الصَّالِحِينَ فَاسْتَأْذَنَ لَهَا وَلَيْسَ بِهَذَا قَوْلُهُ وَقَالَ مُحَمَّدُ رَوَاهُ لَا يُعْتَبَرُ إِلَّا إِذَا كَانَ

فهو ان يكون ما كان للنفقة وهذا هو المعتد في ظاهر الرواية حتى ان من لم يملك الا يملك اخذها كما يكون كفوا كان المهر بدل
 البضعة فلا بد من بقائه وبالنفقة تقوم الا بطول ودوامه والمهر بالقرين ما تقاروا فيه له لان كل واحد منهما من جنس واحد وانما اعتبر
 القدرة على النفقة دون المهر لان المهر في المهور ويعد القادر عليه مسادا لانه فاما الكفاية في النفي فمعتبرة في قول الجنيته
 ويحرم حتى ان الكفاية في النكاح كما في القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفخرون بالنفي ويتعبدون بالفقر وقال ابو يوسف
 لا لا يثبت لانه لا يثبت له اذ المال عادة وسراخ وتقدر في الصنائع وهذا عند ابى يوسف ويحرمه وعن ابى حنيفة في ذلك وايتنا
 وعن ابى يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحص كالحجاء والحيث انك والديع وجه الاعتبار ان الناس يتفخرون بالنفي
 الحرف ويتعبدون بدناءه مما وجه القول الاخران المحرفة ليست بالارزمة ويمكن التحول عن الحسية الى النفسية منهيها
 بمنزلة يخرج سكران لا يميز من احكام الآخرة فلا يبنى عليه احكام الدنيا في كون هذه قاعدة ممددة نظر انك يظهر وجه الملازمة والحق انه قد ورد
 في المعتد في كل موضع يقتضي الدليل فيه من البناء على احكام الآخرة وحده على ان الممن الا على امر ويؤى وهو ما ذكره من ان المرأة تميز نفسها
 فوق ما تميز بغيره يعني تميزا اشكاليا من نبات الصالحين وفي الحديث القوي على قول محمد وهو موافق لاختيار الشريفي الرواية المتوافقة
 يقول محمد عن ابى حنيفة ولو تزوجها وهو كفوف في الدنيا ثم صار ذراعا لا ينفخ الكناح لان اعتبار الكفاية وقت النكاح قوله ويؤى اختيار
 الكفاية في المال هو ان يكون مال الكالمهر والنفقة وتعيينه بطاهر الرواية احتراز عما سلكه في الكفاية في الثبات بالنسبة الى قول ابى حنيفة
 في وجه فان ذلك ليس هو ظاهر الرواية كما سلكه في ان المهر بالمهر تلك ما تقرر فواجب ان كان كفايا في المحبتي قلت في عرف اصل
 خوارزم كذا سئل فلا تعتبر القدرة عليه ولم يبين المراد بملك النفقة وانما كانت فيه قيل المعتبر بملك نفقة شهر وقيل ستة اشهر
 وفي اجابته شمس الاميرة ستة اشهر في المحبتي الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا ومنه منقول عن ابى يوسف
 حال اذا كان قادرا على ان ينفق ما يعين لها ما لا بد ويكتسب ما ينفعها بما يوتوم كان كفوا بها في غريب الرواية للسيد ابى شجاع جمل الاصح
 بملك نفقة شهر وفي الزخيرة ان كان تجدد نفقتها ولا يحد نفقة نفسه فهو كفوف والا لا يكون كفوا وان كانت نفقة انتهى وفيه نظر ثم اذا كانت
 تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تطيق فهو كفوف وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها قوله وبعد المرأة قاورا بغير حايث وجده وجذته ولا تعتبر
 القدرة على النفقة بغير الاب
 قوله فاما الكفاية في الثبات على بعد ملكة للمهر والنفقة قيل يعتبر بكفاية اياها في غناها قال معتبرة في قول جنيته
 وهو لكن صرح الشريفي في بسوطة وصاحب الزخيرة بان الاصح ان ذلك لا يعتبر لان كثرة المال نهجه وفي شرح الكنتز لا يعتبر بالمساواة
 في الثبات هو الصحيح وعن ابى حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول ان من ملكها لا يكون كفوا لثباتها في الثبات وليس بشئ فخص على ان ماني لم يات
 غير رواية الاصول وكذا في الدراية قال في هذا القول بنحائي غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تعتبر القدرة الا على المهر والنفقة
 وفي بعض الشرح انه خلاف ظاهر الرواية في هذا المذكرة في البسوط عن الاول قال بعض المتأخرين اعتبر الكفاية في المال بداهة
 عن ابى يوسف بنفيه قوله وعن ابى حنيفة في ذلك رواية ابى حنيفة في الصنائع حتى يكون السيد يملكها للقطار وهو رواية
 عن محمد وعنه في اخرى المتوالي بعضهم كفوا لبعض الا لما كان والحاجم وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابى يوسف والظاهر
 الرواية بين ابن محمد فصار عن كل منهم رواية ان الظاهر عن ابى حنيفة عدم الاعتبار والظاهر عن محمد كذا الا ان يفسر وهو الرواية عن
 ابو يوسف في خلافه من شافيت حيث قال فيه الاجا كما او حجا ما يفيها في الصنائع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح ابي حنيفة وهو ان
 الصنائع اعتبارا كذا كذا في البطار بخلاف المتابعة وهذا لما كان في النكاح والحاجم والكتاب قال وهو لا يعتبر كفوا لبعض الا يكون
 سائر الحرف ولم يذكر خلافه وكان ظاهره اني ان الظاهر من قول ابى حنيفة باعتبار الكفاية في اليد وبه بعض الشارحين قال ولذا قال الشيخ
 ابو نصر هذا ان ثبت اعتبارا وعن ابى حنيفة لا تعتبر نحوه في النكاح وانما قلنا لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاية
 في الصنائع لا تقتضي الا يكون من فاشاعة واحدة وفي الحديث وغيره وانما حاشا من شئ من الكل هو الذي يخدم الظلمة يدعى شاكرا تاهبا
 وان كان خادما ذوقا في انما حاشا من شئ من الكل هو الذي يخدم الظلمة يدعى شاكرا تاهبا

فصل في الوكالة بالنكاح وعندها وجوبه لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وقال زفر لا يجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد صحيح مشاهد بن جابر وقال زفر والشافعي لا يجوز بل ان الواحد لا يتصور ان يكون قلمك ومنملكك كما في البيع الا ان الشافعي يفتي به يقول في الولي ضرورة لا خلافه لا يتصور سواه ولا ضرورة في الوكيل ولنا ان الوكيل في النكاح معيار وسفيو والتام في الحقوق دون التنسب ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذا تولى طرفه فقوله زوجت يتضمن الشطرين ولا يحتاج الى القبول قال وتزوج العبد والامة بتقدير اذن مولا ههما موقوف فان اجاز للمولى جاز وان رده بطل وكذلك لو تزوج رجل امرأة بغير رضاها او بغير رضاها وهذا عند

بغيره في حش في مالها فيجب ان لا يحسن نفسها ناقصا اولى لعدم النفاذ واذا كان بحيث لو زوج استعاض بها في حاش في مالها لا يجوز فتزوجها كذلك اولى لعدم الجواز ولا يخفى ان النظر وعدمه في هذا العقد ليسا من جهة كثرة المال وقلة بل باعتبار امر باطن فالضرر كل الضرر بسوء العشرة واذا حال كل منهما المكروه على الآخر والنظر كل النظر في ضده في هذا العقد وامر المال سهل غير مقصود فيه بالمقصود فيه ما قلنا فاذا كان باطنا يعتبر وليه فيعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم بنا وهو قرب القرابة الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الرعايا بخلاف غير الاب والجد من العصباء والام لقصور الشفقة في العصباء ولقصان الرأى في الام وبذا سني قوله والدليل عدمه في حق غيرها فلا يصح عقدهم لذلك وعلى هذا انتهى الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة حرة الجدة من معتق الجدة فبكرت واجازت لا يصح لانه لم يكن عقدا موقوفا ولا محجرا فان العم دخوله لا يصح منتم التزوج بغير الكفو ولذا لو كان الاب مفعولا بسوء الاختيار او الميمنة والنسق كان العقد باطلا على قول اخي في عقد ما ذكرناه هو الصحيح اما المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر اخر باطن ليحال النظر عليه عند ظهور التقصير في المال فلذا لا يجوز تزويجه استعاض بها في حاش لانه اضرعا مالها لان المهر ملكها ولا مقصود اخر باطن يصرف النظر اليه فلا يبول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي باربعائة درهم ولا شك في انه دون مهر شيكها لانها اشرف النساء فيلزم اما ان لا مهر كثرته بل الاول هو اقل منه وانما مهر شيكها والاول متف فلزم الثاني وبذا موقوف على ثبوت ان تزويج صلى الله عليه وسلم اياها كان قبل البلوغ والا لا يغير وقد يقال اذا كان المهر عنده ودليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة الاب والجد فلا يعتبر كونه معروفا بسوء الاختيار لان المظنة يجوز التحليل مانع العلم بتعارف شيكها وبذلك الجواب ان المظنة لا تعلب معها الحكمة ان لم تزل في المعروف بذلك ليس مظنة والمآصل لا تخصيص الحالة او القول ان المظنة مجموع قرابة الاب غير المعروف بسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص الحالة وعدمه ومسئلة تزويج الاب بغيره غير معروف لنا والوجوب من الجاني

فصل في الوكالة في النكاح وعندها من احكام الولي والفضولي ويبقى الرسول تذكره بعد ان اشار الله تعالى ولمسا كانت الوكالة نوعا من الولاية او ينفذ تصرفه على الموكل غير انما تستفاد من المولى على نفسه كانت ثمانية للولاية الاصلية فاورو ثمانية في التعليم لباب الاوليات ثم ذكر ما غير ما من الفضول لتاخره عنها لان النفاذ بالاجابة انما ينسب الى الوفاي الحزم فنزل عقد الفضولي كما شرطه حيث لم يستعقب بنفسه حكمه كما هو الاصل في النيب غير ان ابتداءه بالولي ان نظريه الى ان اقوى تناسب الابتداء به وان نظري ان عقد الاصل للوكيل او لا بالذات كان المناسب الابتداء بمسئلة الوكيل قوله لا يجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه بغير اذنها والبالغة باذنها فيقول اشهدوا اني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان وزوجتها من نفسي وقال زفر لا يجوز واذا اذن المرأة لرجل ان يزوجها من نفسه فعقد صحيح مشاهد بن جابر وقال زفر والشافعي لا يجوز وصورتها ان يقول اشهدوا ان فلانة بنت فلان بن فلان وكلتني ان ازوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها الى الجدة ولم يغيرها الشهود فحق التفريق وسعة فيما بينه وبين الله تعالى وفي النوازل قال لا يجوز النكاح لان الغالب انما يعرف بالتسمية الا يرى له لو قال تزوجت امرأة وكان لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل لامرأة تزويجها من نفسه وذكر الخفاف رجل خطب امرأة فاجابته وكرهت ان يعاها اوليا وما فعلت امرها في تزويجها الى النكاح في اتفاقنا على فكر الزوج تسميتها عند الشهود قال يقول اني خطبت امرأة بصدق كذا اورضت به واجعلت امرها الى بان تزويجها فاشهدكم اني تزوجت المرأة

فان كل عقد صدر من الفضولي وله عجز العقد موقوفا على الاجابة وقال الشافعي بغير
الفضولي كالمجا باطلة لان العقد وضع محكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فلو قلنا ان كان المتصر

امرا الى على صدق كذا في عقد النكاح قال شمس الائمة الخاوي الخفاف كبير في العلم وهو ممن يقتدى به وقال في التحنين وذكر في المنقضي
ان مثل التبرع يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت حاضرة متفقة ولا يعرفها الشهود ومن الحسن وبشر يجوز وقيل لا يجوز ما لم ترع نقابها وبها يشهد
والاول قيس فيما يظهر بعد سماع الشطر من مناهلان الشرط ليس شهادة تقيده لاداء الشطر العلم على التحقيق بذات المرأة على ما تقدم ثم رايت
في التحنين انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط كشف نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يعرفها الشهود انا اذا كانوا يعرفونها
وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذ عرف الشهود انه اراد المرأة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف قد حصل
انتفى وبقولنا قال مالك ره واحمد وسفين الثوري والبوخاري والظاهرية وقوله من نفسه اخترازا وكلمة ان يزوجها مطلقا فانه لو زوجها
من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلت اجنبا او وكل امرأة بان تزوجه فترجته من نفسها لا يصح ايضا لرفذ الشافعي ان الواحد لا يتصور على البناء
لفاعل ان يكون مملكا او متماككا في البيع لا يجوز كونه وكذا من الجانبيين لصداق حكمي التملك والملك يوافقه الاثر وهو ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو باطل خاطب وولي وشاهد عدل لان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولى ضرورة
اذ لا يتولاه غيره فلو منع من تولي شطريه امتنع اصلا لانه لو امر غيره بزوجها منه كان قائما مقامه وانتقلت عبارة الى الحكم بوجوب
خلاف في التحقيق وهذا الاستثناء جار على اعتقاد المص ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز كقولنا ولذا اقتصر في نقل الخلاف
فيها على خلاف زفر لكن الواقع ثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا لانه لا ثبت ولاية اجبار لغير الاب والجدة فلا يتصور ان يجتزى زوج ابن العم
ثبت عمه من نفسه والذي يجزى الشافعي من تولي الطرفين هو تزويج الجدة ابنة من ابن ابنة وليس هو في هذا مملكا او متماككا فلا يصح استثنائي
ولو جعل منقطع لم يصح تعليله بالضرورة فان معنى الكلام انه لا يصح المباشرة كما ثبته كاشه كاشه في الولى صح ذلك ضرورة لكنه متف ولنا
ان الوكيل في النكاح سفير ومعتبر لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل على ما ذكره ولا ترجح حقوق العقد اليه حتى لا يباطل بالمره وتسليمه
الزوجه بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه وكذا من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشرة ترجح الحقوق اليه ويستغنى عن الاضافة
والواحد يصح ان يكون مع اثنين اثنين والثمانه انما هو في الحقوق لاني نفس التلغظ فالذي يرجع اليه لا يتلغظ فيه والذي في الامتناع
لا يرجع اليه ولا انتقال لكونه مجرد عبارة الغير ككون ذلك العقد قام بربعة الاثنين المعبر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستغنى
من مسئلة الوكيل بالبيع من الجانبيين الاب فانه لو باع مال ابنة من نفسه او اشتراه ولو بغيره ليس صح ولا يخفى ان هذا على التثنية
والافصح الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذا تولي طرفيه قال المهر فقول له زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى
القبول بعده وكذا ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبيين يقول زوجت فلانة من فلان قال شيخ الاسلام خاينزاده هذا اذا ذكر لفظا
اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كلفي فان قال زوجها من نفسي لا يكفي لانه نائب فيه وعبارة الدلالة وهي
ما ذكرناه القاصرة محتملة في نفى هذا الاثر وطرح بغيره في التحنين ايضا في علامته غريب الرواية والفتاوى الصغرى قال جل زوجت ابنة من ابن اخيه
فقال زوجت فلانة من فلان يكفي ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذ اتى باحد شرطى لا يجاب كيفيه لا يحتاج الى الشطر الاخر لان
اللفظ الاخر الواحد يقع وليا من الجانبيين قوله فان كل عقد كالمبيع والاجابة ونحوها صدر من الفضولي وله عجز العقد موقوفا على الاجابة فاذا اجاز

في النكاح

صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقادهم فيعقد موقوفاً حتى اذا ارى المصنف فيه نفيقة وقد يتراحم حكم العقد انعقاد

من له الاجازة ثبت حكمه تندي الى العقد فسر المحيز في النهاية بقابل يقبل لايجاب سوار كان فضوليا او كيدا او اصيدا وقال في فصل سبع الفضولي
من النهاية الاصل عندنا ان العقود تنوقف على الاجازة اذا كان لها محيز حالة العقد وان لم يكن يتصل بالشرا اذا وجد نفاذ العقد على العاقبة الا توقفت بيانه
الصبي اذا باع ناله واشترى او تزوج او تزوج امته او كاتب عبده ونحوه يتوقف على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يحيزه الولي
فاجاز نفسه نفذ لانها كانت متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو طلق الصبي امراته او خلعها او اعتق عبده على ما لا يرد وادى ووجب وتصدق وزوج
عبده او باع ماله محبابة فاحسبه او اشترى اكثر من القيمة لا يتباين فيه وغير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلية غير متوقفة
ولو اجاز له بعد البلوغ لعدم المحيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة ليصلح لا يتبادر العقد فيصح على وجه الالتفات ان كان يقول بعد البلوغ اوقت
ذلك الطلاق والنفاق استحق وهذا يوجب ان يفسر المحيز منها بمن يقدر على امضاء العقد لا بالقابل مطلعا ولا بالولي الا لا توقف في هذه الصورة
وان قبل فضولي آخر ادولى لعدم قدرته على امضاءها ولو اراد منها بالمحيز الخاطب مطلقا كان ينبغي ان يقول له محيز ومن يقدر على
النفاذ ليصح جواب المسئلة اعني قوله العقد موقوف لان الصبي في الصورة المذكورة فضولي الا قبل بعده اخر لا يتوقف لعدم من يقدر على النفاذ وعلى هذا لا يكون
العقد شاملا لليمين لانها لا تنوقف على مخاطب بل على من له قدرة امضاء فقط وصورة ان يقول اجبني المرأة رجل ان دخلت لدار مثلا فانت طالق
فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجاز فعلق فطلق بالذنون ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت دخلت بها طلعت كذا
في الجاه في المنقذ اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق على فوجاهته ولو قال اجزت هذه اليمين على لزمه اليمين لا يقع الطلاق حتى تخل بعد الاجازة
وعرفنا ذكرنا ان الصبي ان تزوج يتوقف على اجازة وليه الصبي المعامل من بل العبرة غير انه يحتاج الى رأي الولي فالصبيان يحمل المحيز على من له قدرة الامضاء
يندرج المخاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد يعقده الفضولي فان اسم العقد لا يتم الا بالاشطرين او ما يقوم مقامهما على قوله لا محيز له الصبي من يقدر على الاجازة
يرطل كما اذا كان تحت حرة فزوجه الفضولي امته او اخت امته او خاتمة وزوجه معتدة او مجنونة او صغيرة قيمة في دار الحرب واذا لم يكن سلطان ولا فاض لا يتوقف
لعدم من يقدر على الامضاء حالة العقدان دار الحرب ليس بهما مسلم ولا يملك كل من تزوجه اليتيمة فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس حاكم ولا سلطان
فانه ايضا تعذر تزويجه الصغار في الاثني الاغواصب لمن فوق باطلا حتى لو زال المانع بموت امته السابقة وانقضت عدة المعتدة فاجاز لا ينفذ ما اذا كان نجيب
ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضاء ولا يلزم على المكاتب اذا استعمل مال ثم اعتق حيث يقع هذه الكفالة حتى يوفى فيها بعد الحرية وان لم يكن لها محيز حال
وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم اجاز هذه الوكالة بعد العتق نفذت الوكالة وكذا الوصي بعيد بالتمتع حق فاجاز الوصية يصح لان كفالة التام المال
في الذمة وذمة قابلة للتزام لكن لا يظهر الحال حتى المولى فاذا زال المانع بالاعتاق ظهر موجبه بالتوكيل والوصية فالاجازة فيها الشارة لانها يعقدان بلفظ الاجازة
والا لئلا يستدعي عقد سابقا وكذا لو قال اخر اجزت ان تطلق امراتي وان تعتق عبدي وان تكون وكيلي وان تكون مالي وصية كان توكيدا وصية محلا
غيرها من التعريفات او قال اجزت عتق عبدي وان تكون فلانة زوجتي وان يكون مالي فلان لا يتم ثم شرع يستدل على توقف عقد الفضولي فقال ان كان
العقد وهو لايجاب القبول صدر من له وهو المعامل البالغ مضافا الى محله وهو غير المحرمات الحال لا ضرر في انعقاده على التوقف مما الضرر في بلوغه بدون انقضاء
من له الاجازة فوجب ان ينقد موقفا على الاجازة حتى اذا ارى من له الاجازة المصلحة فيه نفيقه والا تتركه فافيه الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه
مصلحة وهو توقفه على الاجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة بل هو الثابت فكان تصرف الفضولي بذا من باب الاعانة

ومن أمر من جلا ان يزوجه امرأة فتزوجه اثنتين في عقدة واحدة لئلا يملك واحدة منهما لانه لا وجه للمنفقة
للمنفقة ولا في التنفيذ في احدهما غير عين للجمالة ولا في التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق

قياس على صور اخرى ما اذا قال خالتي او طالق ما على الف وهي فاقية فليخافا جازيت جازوكذا اعتقت عبدي على الف فليخافا جازا جازا كما لا بد في
ان القاع ثم يطر القدر في نظر لا يتوقف اما الثانية فبالإتفاق واما الاولى فلا تشر حال الحضر ابي خطاب فليخافا جازا جازا لانه لا فرق بين
الا ان يكلم كلا من حالة النية وذلك لا يوجب ميرورته عقدا ما لان كون كل واحد عقدا ما به كونه اشروا ما من الطرفين ومن طرف وله ولاية
الاخر وهذا لان العقد عبارة عن كلام اثنين يتبادلان بدلين وكلام الواحد ليس كلام اثنين لا حكما لا ذنبا له ولا لاية له ولا اذن للفصولي فلا عقد تام
يقوم به فتعني هذا التفسير حيث كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل تاثيره في النفاذ يستلزم تاثيره في كونه عقدا ما ما في كون كلامه لكلامين لتوقف
النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيها لم يلزم كون كلام الفصولي عقدا ما لان كون الكلام عقدا ما لا يلزم شرعي مساو للنفاذ ولا اذن في الفصولي
فانتفى حكمه بلازمه المساوي بخلاف اطلاقه لانه تصرف عين حتى لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق والمتعلق بقبولها المال فيتم به اذ ليس عقدا
حقيقيا وكذا لو كانت هي الخاصة بان قالت خالتي زوجي على الف لم يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعوض بانه لو كان تعليقا لم يطل لكنه يطل
لو قال طاعتك بكذا فقط استثنى المجلس قبل القبول بطل وليس لهما ان يقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يطل بالقيام بل من تعلقات
ما يطل به وليتقرر على وجود الشرط في المجلس فتكون طالق ان ثبت ليقصر على وجود المشية في المجلس هذا مشد فرغ للفصولي في النكاح
ان يفسخ قبل الاجازة عند ابي يوسف رده حتى لو اجاز من له الاجازة بعد ذلك لا ينفذ في قول ابي يوسف الاخر فاسه على البيع وليس له ذلك عند
محمد ويفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفصولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا ثبت الاجازة باجرت ونحوه بخلاف
وكذا بقوله نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت على المختار واحتماله الاستدلال في ظهوره في الاجازة وكذا هذا في طلاق الفصولي وبغيره
وكذا اذا جهاه فقبيل التخيلا لانه دليل الرضا وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها لغيره لان ترموه فيقتضي جملة على ما يجاسبه من المتاركة وسياتي
الكلام فيه ولو زوجة الفصولي اربع في عقدة وثلاث في عقدة فطلق واحدة من فترق كان اجازة لنكاح ذلك الفترق لان الطلاق
الصحيح فرغ النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحا فانكر ثم طلقها اذ قالت لرجل طلقني يكون اقرارا بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يطل كونها
كذا بوترد كما يكون ظاهره في المتاركة بخلاف ما لو باشره العبد بالا اذن سيده وقولها بالفارسية بانيست اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه
يستعمل للاجازة ظاهره وتدل في ذلك في المرأة وقبول المهر اجازة وقبول الهبة ليست باجازة لانه لا يتوقف سلاته على النكاح بخلاف المهر
قوله ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فتزوجه اثنتين في عقدة واحدة لئلا يملك واحدة منهما لانه لا وجه للمنفقة ولا في التنفيذ في احدهما غير عين للجمالة ولا في التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق
بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذ اخيف جرد الموكل اياها وقوله لم يلزمه واحدة منها يعني اذ لم يعينها للوكيل
وكانه اكتفى بالتكليف والالة على ذلك ما اذا عيها فزوجه اياها في عقدة واحدة ففقد في المعينة ولو زوجها اياها في عقدتين لم يلزمه واحدة
وتوقف الثانية لانه فصولي فيه ولو امره بثلثين في عقدة فزوجه واحدة جاز بخلاف ما لو امر بثلثين في صفقة لا يملك التفريق لان الجملة
في البيع مغلطة الرخص فاعتبر بقيده وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا امرتين في عقدة واحدة ثم ناد وجهه ما ذكر في الكفا
بقوله لا وجه للتنفيذ بما للمنفقة ولا في تنفيذ احداهما غير عين للجمالة ولا في التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق وبغيره مطابق للدرعوي
لانهما عدم لزوم واحدة منها لا لزوم التفريق بينه وبين كل منهما ولا يساويها اذ ان يخرجهما او يخرجهما او يخرجهما كذا في الدار فم عدم

قال يعنى النكاح هو المصاهرة لان النكاح عقد انضمام وادراج لغة فية بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانته لشرع المحل والى غير ذلك

في حق الوكيل بالنكاح منتفئة بسبب عدم استغنائه عن اضافة العقد الى موكله فيجوز منه بالغيب الكثير بخلاف الشرع فانه يستغنى فيه عنه فتكملت تمتة
انه اشترى لنفسه فوجدت خاتمة لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمي الوكيل مثلاً انما فزوجها بآشراً
فان دخل بها ولم يكن يعلم قبلاً ثم علم فهو على خياره لان هذا الدخول ليس ضماناً على اعتبار ان الوكيل لم يخالف ولم يعلم بخلاف ما
لو علم قبل ذلك فانها فارقها فلما اقل من المسمى وهو المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج النكاح لزيادة
في المهر لازم الوكيل او الرسول نصف المهر وليس ان يلزمه النكاح ولا يزعم هو الزيادة لانه لما لم يمثل صار فضولها ولو كانت هي الموكله وسمت النكاح
مثلاً فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدينار ومنه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لم موكله بدينار فمضى بالخير لان شرعاً
اجازت النكاح بدينار وان شئت ردت ولها مهر مثلها بالعالمين ولا نفقة عدة لهما لانها لما ردت تبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف
فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذبها الزوج فالقول قولها مع يمينها فان ردت فبأق الجواب بحال قال المصنف في التحسين بان يتجأ
في مثل هذا الامر لا بد من ما يقع مثل هذا وقد حصل لهامته اولاد ثم تنكر المرأة قدر ما زوجها الوكيل فيكون القول قولها فترد النكاح وكذا هذا
في ما يراى اولياً اذا كانت المرأة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا رسل الى المرأة رسولا او عبداً صغيراً
او كبيراً فهو سواء اذ بلغ الرسالة فقال ان فلاناً يسالك ان تزوجه نفسك فاشهدت انها زوجية وسمع الشهود وكلام الرسول
فان ذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه يمينه فان لم يكن احد جانبا فنكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الآخر
فضولاً ولم يرض الزوج بصحته ولا يخفى ان مثل هذا يمينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فرواً كما تجرى في الوكيل لا يمين كراثة الوكيل
قال فان كان الرسول تزوجها وضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان اقر بذلك او تبين او يمينه وضمن لازم للرسول
ان كان من اهل الضمان فان حجه ولا يمينه بالامر فلا نكاح ولا ردة على الرسول نصف المهر لانه مقرباً امره بذلك ان النكاح جائز وان اضمن
قد يلزمه واقراره على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمد بن علي الوكيل المهر كراه لان جود الزوج ليس بفرقة وهذا يمين كل من لا فرق
في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل ثم قال في المبسوط فقيل ما ذكر منها قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول وهناك قول محمد وابي يوسف الآخر
بنار على ان قضاء القاضي ينفذ ظاهر او باطنا عند وفقة بالفرقة قبل الدخول وسقط نصف المهر وعلى قول محمد لا ينفذ باطناً فتمت
المهر على الزوج فيجب على الكفيل لاقراره به وقيل بل فيه وايتان وجه تلك الرواية ان الزوج منكراً لاصل النكاح وانكاره للنكاح ليس
فلا يسقط به شيء بزعم الكفيل ووجه هذه انه اكبر وجوب عليه وهو ملك استغناء لصفه عن نفسه بسبب كسبه فيجب له سقطاً فيما يملكه قال
فان كان الرسول قال لم يامرني ولكن ازوجها وضمن عنه المهر ففضل ثم اجاز الزوج جاز ولزوم الزوج الضمان لان الاضافة
كالاذن في الاستدراء وان لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب قد انتفى برده وبرأة الاصيل فوجب برأيه الكفيل
باب المهر حكم العقد مسبقه في الوجود فحقه اياه في البيان ليجازي بتحقيقه الوجود في تحقيقه التعليم قوله وبيع النكاح وان لم يسم فيه من الاختلاف
في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعني ليس باخذ في مفهومه المان حراً فية بدونه الا ان قوله عقد لا يستلزم الا اذا ثبت في مفهومه زيادة شرط
وبموقف اذ ثبت زيادة عدم الحرمة ونحوه فلا بد من زيادة شرعاً على الدعوى ويرى ان المهر ايضا واجب شرعاً في فحاشا به وجب

وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا موهرها لما بينا وفيه خلاف مالك في اقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي لا يجوز ان يكون ثمن في البيع يجوز ان يكون مهر الحال لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر الا

[illegible]

من عشرة دكانه حتى الشبر وجوبا اظهر الشرف المحل فيقدر من مبال الخط وهو العشرة استدل لا بنبصا للمعق

اعظم ما در عا قاعا عطا در عثم دخل بها لفظ ابى داود ورواه النسائي ومعلوم ان الصداق كان اربع مائة درهم وهي فضة لكن المختار الجواز قبله لما روت عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيهما شيئا رواه ابو داود وفيه المنع المذكور على الندي ابى ذيب تقديم شئ ادخلا للمهر عليها تألفا لقلبيها واذا كان ذلك معمولا وجب حل ما يخالف ما روينا عليه جميعا من الاحاديث كذا يحل امره صلى الله عليه وسلم بالتماس خاتم من حديد على انه تقديم شئ تألفا ولما عجز قال قم فاعلمها عشرة من آية وهي امرتك رواه ابو داود وهو محل رواية الصحيح زوجتها بما سكت من القرآن فانه لا ينافيه ويجمع الروايات قيل لا تعارض لاحتاج الى الجمع فان حديث جابر فيه بشرى بن عبد الحجاج بن ارجاة وبها ضيقان عند المحدثين قلنا له شاهد يعضده وهو ما عن علي رضي الله عنه قال لا تقطع اليد في قتل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني والبيهقي وقال محمد بن بلغنا ذلك عن علي بن محمد بن محمد بن عامر وابراهيم عن رواه باسناده الى جابر في شرح الطحاوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماء لكن فيه داود والازدي عن الشعمس عن علي بن داود وهذا ضعف ابن حبان حتى ان وجود ما ينفي بسبب الظاهر تقدير المهر بشرى في نسخة منها حديث التمس ولو خاتما من حديد وحديث جابر من اعطى في صداق امرأة مائة كفية سويها الحديث وحديث الترمذي وابن ماجة انه صلى الله عليه وسلم اجاز نكاح امرأة على نخلين صححه الترمذي وحديث الدارقطني والطبراني عنه صلى الله عليه وسلم ادوا العلائق قيل والعلاء قال ما تراضى عليه الاهلون ولو قضيا من اراك وحديث الدارقطني عن الحذري عنه صلى الله عليه وسلم قال لا يضرك احدكم تقليل ما له تزوج او كثرة بعد ان يشهد الا انها مضعفة ماسوى التمس فحديث من اعطى فيه اسحق بن جبريل قال في الميزان لا يبرر وسبب وضعفه الازدي وسلم بن رومان مجهول ايضا وحديث النخلين وان صحه الترمذي فليس يصح فيه عاصم بن عبد الله قال بن الجوزي قال بن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن الجاني فاحتسب الخطا فذكر حديث العلائق معلول لمحمد بن عبد الرحمن بن السلمي قال بن القطان قال البخاري منكر الحديث ورواه ابو داود وفي المراسيل في محمد بن عبد الرحمن بن ابى ليلى ضعيف وحديث الحذري فيه ابو مارون العبدي قال بن الجوزي في حواه بن يونس كذا ابو داود قال السفي مشد مع احتمال كون تينك النخلين تساوي عشرة وكون العلائق دها لنفقة والكسوة ونحوها الا انه اعم من ذلك واحتمال التمس خاتما في المعجل وان قيل انه خلاف الظاهر لكن يجب المصير اليه لانه قال فيه بعدة زوجة فكما بما سكت من القرآن فان حمل على تعليمه اياها مائة ونفى المهر بالكلية عارض كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى بعدة الحرات واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بما لكم محصنين فقيدا لاجلال بالابتعاد بالمال فوجب كون النكح غير مخالف له والا لم يقبل ما لم يبلغ رتبة التواضع قطعي في دلالة لا ينشئ للقطعي فيستدعي ان يكون قطعا ما اذا كان جزءا واحدا فلا كيف واحتمال كونه غير تمام المهر ثابت بناء على ما عده من ان لزوم تقديم شئ او نذبه كان واتفا فوجب المحل على ذلك لكن ينبغي كون المحل على ذلك عالما بخبر واحد لم يصح عند المحدثين يستلزم الزيادة على النص لانه يقتضي تقييد الاحلال بطلاق المال فالقول بانه لا يحل الا بالمال مقدر زيادة عليه خبر الواحد انه لا يجوز فان قيل قد اقترن النص بنفسه بما يفيد تقديره بمعين وهو قوله تعالى عقبيه قد علمنا ما فرضنا حلیم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم ثم ذلك المعين محمل فيلحق بيانا بخبر الواحد فلما افاد النص معلومته المفروض له سبحانه والاتفاق على انه في الزوجات والمملوكين ما يكفي كلاما من النفقة والكسوة والسكنى فهو مراد من الآية قطعا وكون المهر ايضا مراد بالسياق لانه عقيب قوله خالصة لك يعني شئ المهر خالصة لك وغيره قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فخالف حكمهم حكمك لا يستلزم تقديره بمعين وتقرير البصرة في تقدير المهر قياسا حاصله المهر حق الشرع بالا

ولو سمي أقل من عشرة فلا العشرة عندنا وقال زفر بن رباح مصدر المثل لمن التسمية ثم يصحح بعد العدم
ولنا ان فساد هذه التسمية كحق الشرع وقد صار مقتضيا بالعشرة فأما ما يرجع الى حقها فقد رخصت بالعشرة
لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لأنها قد ترضى بالتعليك من غير عوض تكميلا ولا ترضى فيه بالعوض
اليسير ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلاثة رباح وعنده تجب المتعة كما اذا تزوج
شيئا ومن يهرع عشرة فما زاد فعليه الستم ان دخل بها او مات عنها لان به بالدخول فيحقق تسليم المبدل

وسببه اظهار المظهر للبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يستلزم المظهر كجبة حافلة وكسرة وقد عمد في الشرع تقدير ما يستباح به العوض بما له خطر وذلك
عشرة في حد السرقة فيقدر به في استباحة البضع وهذا في رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدر ان يضارب بغير
بشرة وايضا المقدري في الاصل عشرة مسكوكه او ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سوي عشرة بتراسا وسوي تسعة مسكوكه تجازيها الا
ان يجعل استدلالا على انه قد رخص في الشافعي ربه في نفيه قوله ولو سوي أقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر بن رباح المثل قياسا على عدم التسمية
هذه التسمية الاقل التسمية بالاصح كعدم التسمية بالاصح كعدم التسمية في مهر المثل فسميت الاقل فيه مهر المثل
وتوكلنا استحسانا وله وجهان أحدهما ان العشرة في كونها صداقا لا تجزئ شبرا وتسمية بعض المالا تجزئ كذا فلو كانا لو تزوجا نصفها
او طلقا نصف تطلقه حيث يقع ويحق طلقه فكذا التسمية لبعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقيقين حقهما وهو
ما زاد على العشرة الى مهر مثلها حتى الشرع وهو العشرة وللانسان التصرف في حق نفسه بالاستقاط دون حق غيره فاذ رخصت بما دون العشرة
فقد استقطبت من الحقيقين فيحل في ما لها الاستقاط منه وهو ما زاد على العشرة ودون العشرة ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقه فاجاب
الراي بلا موجب فان قيل القياس المذكور موجب له ولم يطل بعد لانه معارضة فلما ابطاله ان التشبيه المذكور ما في الحكم ابتداء بان يدعى
اندرج التسمية بالاصح في عدمها فثبتت الحكم فيها عني وجوب مهر المثل بالخص والاجماع ودون القياس ح منجج الاندراج واما في الجابح
فهو القياس لثبوت حكم الجابح في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع او قياسا لثبوت الطردى باطل ولا يعلم ما هو الا ان يعينه عدم
القدرة على تسليم شيء اذ لا قدرة على تسليم العدم بوجه منع كناية الكبرى لان عدم القدرة يحض باليس بآل كالمجهول فاشتد وان عليه فوات
الخطر الذي وجب لاجله المهر على ما قررتم قلنا فيجب ما يتحقق به ولم يتبين مهر المثل لتحققه بالعشرة فالراي بلا موجب واما انفسا والمهر يقول لا يعتبر
عدم التسمية الخ يعني لا نسلم ان كمال الاصح مهر ما يكون لعدم التسمية في ايجاب مهر المثل لان عدمها يصار الى ان يكون لرضا بالبشر
فانه قد يكون بطلبها مهر المثل لمعرفته انه حكمه ورضا بلا مهر لا يستلزم رضا بالعشرة فمادونا لانها قد ترضى بعدد تكميلا على الزوج ولا ترضى
بالعوض اليسير ترغاف بعيد عن المبني ولو قيل عدم التسمية ظاهر في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل وليس الثابت في التنازع
فيه ظهور ذلك والالتزام التسمية راسا لان زيادة التسمية تكلف امر مشتق عنه في المقصود وهو قصد مهر المثل مع انه مختلف في كون
حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر انها رخصت بالعشرة لما صرح بالرضا بما دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان
اقرب مع انه لم يمس المبني ثم فرع على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول اي في صورة تسمية ما دون العشرة ولها خمسة عند علمائنا الثلاثة
لان موجب هذه التسمية عشرة وعند المتعة وفي المبسوط وكذا الوتر زوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة خلافا له ولو طلقها قبل الدخول
فلها نصف الثوب ووجهان ونصف وعنده المتعة وتبرير قيمة الثوب يوم التزوج عليه وكذا الوسمي ميكلا او موزونا لان تقدير المهر او اعتباره
عند العتد وروى الحسن عن ابي حنيفة راح انه في الثوب تبرير قيمة يوم القبض في المكيل والموزون يوم العقد لان المكيل والموزون يثبت
في الزمة بتوابعها بنفس العقد والثوب لا يثبت بتوابعها بل يروى بينه وبين القيمة فلا تبرير قيمة وقت القبض انتهى وعلم ما ذكر ان المراد ثوب يتبريره
ما لو كان بعينه فانها تملك بنفس العقد كما يعلم قوله فلها المسمى ان دخل بها الخ هذا اذا لم يمسك الدراهم المسماة فان كان تزوجها على الدراهم

القول

وبه ينال البدل وبالموت ينتهي النكاح بما يتبعه والشئ بانتهاء يتقرر ويتأكد فينقضي بجميع مواعيد وان طلقوا قبل الدخول والحلوة فانه نصف المسمى لقوله تعالى وان الملقوهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المفقود عليه اليها سالما فكان المرجح فيه النص وشروط ان يكون قبل الحلوة لانها كالدخول عندنا على ما بينه النشأ الله

التي هي فقد البلد فكسدت وصار القدر غير نافعا على الزوج قيمتها يوم كسدت على المتأخر بخلاف البيع حيث يطل بكسب الثمن قبل القبض على ما سطر قوله وبه يتأكد البدل اي يتأكد لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبلها ابن الزوج يشهد قوله والشئ بانتهاءه يتقرر لان انتهاء عبارة عن وجودها به فيستعقب مواعيد المكان الزاها من المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتهما ايضا كذلك فالانقضاء على موته اتفاق واختلاف للاربع في هذا سواء كانت حرة او امته قوله وان طلقها قبل الدخول والحلوة اي بعد ما هي فلها نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التصنيف ثبت عند زهر بن حفص الطالق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يطل ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضاء لان الطلاق قبل الدخول اوجب فساد سبب ملكها في النصف فساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فاولى ان لا يمنع بقاؤه فينصرف على اختلاف المواقف الزوج الجارية المهر بعد الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة للمراة فنفقة في نفسها عنده وعندنا لا ينفذ في شئ منها ولو نضار القاضى بعد عقده بغيرها لا ينفذ ذلك العتق لا يعتق سبق ملكه كالمقبوض بشرط فاسي اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو ابعثها المرأة بعد الطلاق نفذ في الكل وكذا ان باعت او وهبت بقاؤه ملكها في الكل قبل القضاء والراضي عندنا واذا نفذت نفقة تذر عليها رد النصف بعد وجوبه فتضمن نصف قيمتها للزوج يوم قبضت ولو وليت الجارية بشبهة فحكم العتق حكم الزيادة المفصلة المتولدة من الاصل كالارث لا يبدل جزين عينها فان المستوفى بالوطى في حكم العتق دون المنفعة وسند كحكم الزيادة المذكورة وازالة البكارة بلا دخول كمن تزوج بكبر قد نفها فزال بكارتها ليس كالدخول فلا يلزم جبالا نصف المهر عند ابى حنيفة نزع وعند محمد ره كمال واختلاف الرواية عن ابى يوسف فيقول يهرع محرم وقيل مع ابى حنيفة قوله والاقيسة فيه متعارضة جواب عن سوال مقدر هو ان الآية وهي قوله تعالى نصف ما فرضتم عام في المفروض اعطى حكم التضييف وقد خص منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمي بعد النقد الخالي عن التسمية فانه لا ينصف بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس بان وجد وقد وجد وهو انه في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختياره فكان كاحاق المشتري العبد المبيع او اطلاق المبيع ومقتضاه وجوب تمام المسمى او يقال يجوز جمع المبدل اليها سالما فكان كما اذا اتى قبل القبض في البيع ليقط كل الثمن فقال الاقيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى تمامه كما ذكرنا ومقتضى الثاني لا يجب له شئ اصالا فسا قطا فبقي النص على ما كان عليه فكان المرجح اليه وعلى هذا يقط ما اور ومن ان مقتضى البشارة ان المصير الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم على عكسه لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا يتركان بل يميل الى مجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجح اليه لكن تقرير السؤال على الوجه المذكور لا يتوجه لان تمام معنى الآية هو انتصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فتوجيه السؤال بان النص قد خص بقياس الطلاق قبل الدخول على اطلاق المبيع ونحو ذلك يوجب ان لا يجب شئ باطل لانه نسخ تمام موجب النص لا تخصيص اذ لم يبق تحت النص على ذلك التقرير شئ وليس نسخ اعمام المخصوص بالقياس بل يحض به فلا يتوجه ليعارض باخر منه من الاخير ارجح وتقريره لا على انه جواب سوال يرده عليه ما ذكرنا انه لا يقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجته في الاستدلال سوى التعرض للنص الا ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر قوله وتبرأ يعني القدر يبرح في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل

وفيه خلاف مالك وهو والمتعة تلتزمه القواب من بسوة مثلهما وهو في حرج ومصلحة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس
وقوله من بسوة مثلهما الشارة الى انه يقدر على ما هو قول الكرخ في المتعة الواجبة لقيامها مقام مهر للثمن الصحيح انه يقدر على ما هو قول الكرخ
وهو قول ثعلبة على الموسع قدره وعلى المقتر قدرته ثم لا يتراد على نصف مهر مثلهما ولا تنقص من خمسة دراهم ونصف ذلك في الاصل
وان تزوجها لم يسو لها مهر التزويجا على تسميته في لسانه ان دخل بها او ماتت عنها وان طلقها قبل الدخول
بها فالحال للمتعة وعلى قول ابي يوسف سرة الاول نصف هذا المهر وض وهو قول الشافعي سرة لا منه مفروض
فيتنصف بالنصف ولان هذا الفرض يقيى للوجوب بالعقد وهو المثل وذلك لا يتنصف فكذا امانزل منزلته والمكراد بما
بالفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارض **قال** فان خراذها في المهر بعد العقد

مستحب لما فرض لها اذ لا قوله وفيه خلاف مالك فذهب اجاب المتعة في هذه الصورة وغيره من الصور الا المطلقة قبل الدخول بعد الفرض
الا ان تنحى الفرض من جهتها في جميع الصور ووجه قوله تعليقاً بالحق اعني الامر المذكور لقوله سبحانه عقوبة تقاضى لمنين وهم المطعونون فيكون ذلك
ترتبة ضربة للامر المذكور الى الذنب والجواب من تحريمه على المطلق بل هو اعم منه ومن القائل بالواجبات ايضا فلا ينافي في الوجوب فلا يكون مختاراً
الامر عن الوجوب مع انضم اليه من لفظ حقاً وعلى قوله والمتعة ثلثة اثواب من بسوة مثلهما وهي درع وخمار ومحفلة قدر بها لانها اللبس المبرور لطلاتها
تصلي وتخرج قال ابنه في البسوة كسوة للمتعة درع وخمار ومحفلة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس من بعدهم سعيد بن المسيب وعكرمة بن عمار
وشعبي حيث قدر به بيع نعم اللغة يعرف منه ان لفظه ثلثة لا يقال في اعطاء الدرهم بل فياسوا ما من لاثاث والاشعة وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فلا يقدر بالدرهم وان لم يفتح ان يقع على الدرهم ايضا لان الثان في المتبادر من اللفظ ومن الشافعي رده تقديره بثلاثين لا باحتسابه الى الحاكم واما
في جهته يعرف حال من يعتبر بحال من الزوجين او حالهما لان الاثواب عشرة بحالهما على ما هو الاشبه بالفقه لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة وقريبة
وهو منكر بين الناس قيل يعتبر حالها وهو الذي يشير اليه قول القدر ورى من بسوة مثلهما وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام مهر المثل فانها اذا
تجب عند سقوطه وفيه يعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من السفلى من الكرى باس وان كانت وسطا من القرض وان كانت
مرتفعة الحال فمن الاربعين واطلاق الذخيرة كونهما وسطا لان غاية الجودة ولا بغاية الرواة لا يوافق رايا من البلاء الا اعتبار بحالها او حالها
وقيل لغير حاله وهو اختيار المصنف وحججه على ما تضمنه قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد يقال ان هذا يناقض قوله من ان المتعة لا تزاد
على نصف مهر المثل لانها ثلثة فان كانا سوا او فلو اوجب المتعة لانها الفريضة بالكتاب العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب اقل
الا ان ينقص من خمسة فيكمل المأخوذة وبذلك اقص الاصل والمبسوط وهو صحيح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو النوقل لاصلي لكنه تقدر تعريضه
بها لانه فيصير اي المتعة خلفا عنه فلا يجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص من خمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لانه منقطع بالطلاق
قبل الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك لا يجب بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق
قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل فلا يزاد بالطلاق قبل الدخول
على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفقرة من جهته كالفرقة بالطلاق والايلاء والمعان والحب والمنة وردته وآبائه وتقبلها منها وانبتها
بشهوة وان جاءت من جهتها فلا تجب كبريتها وآبائها وتقبلها انبها بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعنق وعدم الكفاة وكما لا تجب المتعة
بسبب محي الفرجين قبلها لا تجب لهما ايضا لهما مقتضى هذا ان لا تجب في خيارها فينبغي ان يقال بجنايتها ورضاها به وتجب بالمتعة لا يجازيها بالطلاق
وكذا الوسخة بخيار البلوغ او اشتري هو او وكيله ملكوها وباعها المولى من اجل ثم اشتراها منه الزنى تجب المتعة وكل موضع لا تجب فيه المتعة عند عدم
التسمية لا يجب نصف المسمى عند وجوده في كل موضع تجب فيه يجب والواجب بالنقد هو المسمى ومهر المثل ان لم يسلم ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط
نصفه وقيل كل ثم يجب نصف بطريق المتعة قوله وعلى قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الاخر كقولها قوله لا يتنصف بالنصف يعني قوله تعالى
ما فرضتم فانه متناول بالفرض في العقد او بعده بتراضيها او بفرض القاضي فان لنا ان ترفع الى القاضي ليفرض لها اذ لم يكن فرض لها في العقد قوله
ان هذا يقيى لمهر المثل وذلك لان هذا العقد حين العقد موجب لمهر المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسلم فيه مهر وثبت المهر لم لا يتحقق عنه

لزمته الزيادة خلافاً للرخصة وسند كراهة في زيادة الثمن والمثمن انشاء الله واذا اجتمعت الزيادة لتسقط
بالطلاق قبل الدخول وعلى قول البيهقي وسفراءه ولا تنصف مع الاصل لان النصف عندهما يختص

بثبوت اللازم فاذا كان الثابت بلزوم مهر المثل يتصرف اجماعاً فلا يتصرف ما فرض بعد العقد والفرض المصنف في النسخ معنى قوله تعالى فنفذنا
بجبر على المفروض في العقد بالضرورة لاننا لما بينا ان المفروض بعد العقد لا التسمية فيه هو نفس خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم
لزوم بالضرورة ان المتصرف بالنسخ بالفرض هو المتعارف به بالفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها المصدق انه اوجب في العقد
تقييداً كذلك نصف ما فرضتم ضرورة ان المخير بغير ضم هو الفرض الواقع في العقد وبذلك من المصنف لا يقييد للعرف على بعد ما منع منه في الفصل السابق حيث
قال انه هو عرف على ولا يصلح تقييد اللفظ وقد سنان الحق التقييد به وفي الغاية والدراية لا يتناول غيره اى غير المفروض في العقد والمطلق للعموم له
وليس بشئ لان المطلق المتصرف لمجرد الذات يتناول المفروض على اى صفة كانت سواء كان في العقد او بعده او في غيرها او بغيره اى على لورافقة
يفرض لها ما لا يعاب ما ذكرنا ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان الفرض لتعيين ملكية لكان دفعه وهو لا يتصرف اجماعاً فنعين كون المراد به في
النسخ المتعارف دون غيره ما يصدق عليه لمة لما بينا ولان غيره غير متبادر لضرورة وجوده فخرج نوعه بعد التسمية ثم فرض لها ان يبعد العقد ولا
شفعة فيها لا تنفع لما قلنا ان المفروض بعده تقدير مهر المثل بدل النسخ فلا شفعة فيه ولهذا اطلقها قبل الدخول بها كان عليها ان تسرد والدار
وتخرج على الزوج بالمسنة بخلاف ما لو كان مسمى في العقد ثم ما عاها الدار فان فيها الشفعة لانها ملكت الدار شرأ بالمهر وان اطلقها قبل الدخول
بها فالدار لها وتر ونصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية للصدائق بالشرأ والشراء لا يبطل بالطلاق قوله لزمت الزيادة خلافاً لغيره
والشافعي رده لانها لو صححت بعد العقد لازم كون الشيء بدل ملكة قلنا للزوم تنقيح على تقدير الاتحاق باصل العقد وينقص بالعوض عن البتة
بعد العقد والدليل على الصحة قوله تعالى والاجل عليكم فيما راضيتن من بعد الفريضة فانه يتناول ما تراضيا على الحاقه واسقاطه ومن فرض
الزيادة ما لوراج المطلق الرجعية على الف فان قبلت لزمت والا فلا لان هذه زيادة وتقيدها بشرط في الزوم ونيا سب هذه مسئلة التراضع
لما بينا من تعدد التسمية لو توافعا في السر على مهر وعقداني العلانية بالكره ان اتفقا على ان العلانية هزل فالمر مهر السر وان اختلفا فادعى
الزوج الموانعة وانكرت فاقول لها هذا ان اتحد انكرت فان اختلفا فانه يعتقد بمهر المثل ولو عقداني السر بالف وانكرت فاقول ان اتفقا
على الموانعة فالمر في السر وان اختلفا فاقول للمرأة ان دعوى الجديلة مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على ليها الذي زوجها منه مهر
واقام البينة بذلك فيثبت ما ادناه ولو عقداني السر بالف ثم عقداني العلانية بائنين اشهد ان العلانية بلهجة فاسروا ان لم يشهد اقال بعد التهاد
عند البينة رده المهر مهر السر عند محمد مهر العلانية وذكر الشافعي الامام ابو يوسف مكان محمد وجعل محمد ابي حنيفة قال لو تزوج امرأة بالف ثم جدد
بافى وبهم اختلفوا في كيب خواهر زاده ان على قول ابي حنيفة ومحمد لا لزوم الا ان الثانية وعلى قول ابي يوسف يدرسه الا ان الثانية وذكر في الخط
قوله ان ابي يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الطحاوي تزوجها على ابي حنيفة لا يثبت الثاني خلافاً لابي يوسف وعلل عدم الثبوت بانها تعدد الثبوت الزيادة
في نفس العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فاتفقت به ونقل قول على ان قول ابي حنيفة عدم الثاني وعلى عكس هذا على الخلاف في الكافي الشيخ
حافظ الدين قال تزوجها على مهر في السر شيادة شابين على الف ثم تزوجها في العلانية بائنين فمهر الفادريهم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المخصوص في الاصل وعليه مشي شمس اللامعة ان عند ابي حنيفة رده المهر مهر العلانية قال في المبسوط
انواعاً في السر بالف واشهد انها مجرد وان العقد بائنين سمعة فالمر هو الاول لان العقد الثاني يبعد الاول لغو وبالا شهدا علمنا

بالمفروض في العقد وعند المفروض بعد ذلك كالمفروض فيه على ما مر وان حطت
عنده من مهرها صحت الخط لان المهر حقيقة الخطب لا فيه حاله البقاء واذا اخلا الرجل بامرأته
وليس هناك مانع من الوطء شرطا لتمام النكاح المهر وقال الشافعي مراهها نصف المهر

انما قصد الزهرل بما سمياد فيه وان لم يشهد على ذلك فالذي اشار اليه في الكتاب المهر مهر العلانية ويكون بزيادة لما في المهر قالوا هذا
عند ابي حنيفة فاما عند ابي يوسف ونحوه المهر هو الاول لان العقد الثاني لغو فذكر فيه ليناس الزيادة فيمنع عن عند ابي حنيفة ركن
العقد الثاني ان كان النوا فذكر فيه من الزيادة يكون مستبرأ بمنزلة من قال لعبد وهو اكبر سائنة هذا بنى لما في صحيح كلامه عند ابي حنيفة
العبد وعند وان لم يصرح بكلامه في حكم النسب يعني معتبرا في حق النكاح انتهى كلام شمس الأئمة وبآخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي
من تعليل عدم اعتبار الثاني قوله اشار في الكتاب ان المهر مهر العلانية هو والد اعلم اطلاق اعتبار العلانية في الاصل فان عبارة فيه
اذا تزوجها على مهر في السر وسبح في العلانية باكثر منه يؤخذ العلانية بالتسليم في العلانية يشتمل ما اذا شهد على ان العلانية بطل غير مقصود
واذا لم يشهد على ذلك وما اذا كان التسليم ليس في ضمن عقد بل مجرد اطلاق على ما هو محسوس ولصور الموانعة وبهنا عليه او في ضمنه فآخره دليل
يخرج ويصحي الباقي ولا خلاف في اعتبار الاول اذا شهد على مهرية الثاني واعتبر قابلية مطلقا فيبقى ما لم يشهد فيه ولم يشهد فيه ما هو في ضمن عقد
مراد اطلاقا ونظيره في ذلك لا خلاف فيه فيمنع منه ما ذكره عصام ان عليه انفس ولم يذكر خلافا وان ذكر في الموطأ عنه انه ذكر في كتاب الاقرار انه ثبت
الزيادة فانما في المشايخ اختلاف يجب كون المذكور قول ابي حنيفة بلغة لان وضع الاصل لا فائدة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان انما
انفي بانه لا يجب بالعدد الثاني شي الا اذا عني به الزيادة في المهر لما علم انه على اعتبار العلانية فيما اذا وجد او لم يشهد بكونه زيادة لكن الاوجه الاطلاق
وكذلك يعني ان يسأل الزوجان عن مرادهما قبل الحكم وقد ذكر الراجح القصد وينفتح باب خصومه من غير حاجة الى ذلك لانه اذا كان الثابت شرعا
جواز الزيادة في المهر الكلام الثاني يعطيه مدارك من غير خاف لم يجب الحكم بمقتضاها بل يجب ان يوازي الزهرل به لا يقبل ما لم يقر به على اتفاقهما
على ذلك نعم ويحال ايضا ان يجب لانسان مع الالف السر فيتمتع عليه ثلثة الاف لان الاول قد ثبت وجوبه بثبوت الامر وله والمفروض كون الثاني
زيادة فوجب بحاله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الايسر اني جرد على ان ثبت ثبوت ابي حنيفة وعند جلاله ثبت الثانية وكذا
لما راجع المطلقه بالف وفي النوازل من النقيض الى اليمين رو اذا وجد فوجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار ارادة الاول
ضمن الكلام الثاني لان الظاهر كون المقصود تغيير الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي والاطلاق اتفاقهما على كون المراد بكلام
الجمهور لزومه او لم يشهد من حيث حكم ومراعاة القاضي لزومه عند الله في نفس الامر ولا شك انما يلزم عند الله تعالى او قصد الزيادة فاما اذا لم يقصد
حتى كانا بزرلين في نفس الامر فلا يلزم عند الله شيء حتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في كل القاضي لانه يواخذه بظاهر نظره الا ان
يشهد على خلافه وما يقبل لانه لا يجب المهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارضى بالمهر الاول او بارة ثم قالت لا اقيم معك بدون مهر فاما اذا لم يكن هذا
المسألة فلا يجب الثاني قريب من قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واخلاقهم فيما اذا كان التجدد بعد بينهما المهر الاول انه يل
رجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدم وجوب غير بعيد او قد يقال ان كون الزيادة يستدعي قيام المزيه عليه وبالمية اتسفي قياسه
فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا ينعاه الى وقت الزيادة فحصل منشاء
الخلاف في ثبوت على الخلاف او عدم ثبوت بالاتفاق وفي الفتاوى امره وثبت مهر من زوجها اشهد ان لها عليه كذا من مهرها فكذا في نفسه
والفخر عند النقيض الى اليمين ان اقراره جائزا اذا قبلت ووجه في التجنين بوجوب تصحيح التصرف ما يمكن وقد امكن بان يجعل كانه زادا

لان المتعقد حاله انما يصير مستوفى بالوطى فلا يتنازل المهر دونه ولنا انها سلبت المبدل حيث رفعت المواضع
وذلك مستوفى فثبت ان حلقها في البدل اعتبارا بالقيمة وان كان لحداهما مريضا او صائما في رمضان او محرما ما يحل فرض
او نفل وبصرفه او كانت حائضا فليست بالحلوة صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه الاستثناء مؤتم
ما المرض والمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرف عن تكسر وفقر

في المهر وانما شرطنا القبول لان الزيادة في المهر لا تقع الا بقبول المرأة انتهى واختلف المثار اليه بقوله والخمار فخرج الخلاف الذي قبله
لانه في صورة هبتها المهر والعقد وهو قبول المرأة صحيح لا يخالف المقتول عن ابي حنيفة وذلك لان المقتول هو ما اذا جردا وعقدان ثانيا بالكثر
ما ينير اجتماعا على الاخر الثاني وذلك لانه الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقر او شهد ونحو ذلك
لا يستلزم ذلك قوله لان المتعقد عليه وهو منافع بعضها انما يصير مستوفى بالوطى ولا يجب كمال البدل قبل الاستيفاء ولا يجب كمال المهر
تقبل قوله ولنا انها سلمت المبدل الى المتعقد من توقف وجوب النكاح على الاستيفاء بل على التسليم قوله اعتبارا بالبيع والاجارة يعني
ان الموجب للبدل تسليم المبدل لا حقيقة استيفاء المنفعة كالبيع والاجارة الموجب فيها التسليم وهو رفع الموانع والتخليه بينه وبين المسلم
اليه وان لم يستوف المشرى والمساخر منفعة اصلا فكذا في المتنازع فيه يكون تسليم البضع بذلك بل اولى واما قوله تعالى وان
طلقتوه من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فريضة فالجاري فيها مستقيم لانه اذا حل المس على الوطى كما يقول فهو من اطلاق اسم السبب على
السبب والاوجه انه من اطلاق اسم المطلق على اخض بنفسه وان حل على الحلوة كما نقول فمن السبب على السبب اذا المس سبب عن الحلوة
عادة وكل منها مكن وتخرج الثاني بموافقة القياس المذكور والمديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كشف حمار امرأة او نظر اليها وجب
الصداق ودخل بها او لم يدخل رواد الدار قطنى وشيخ ابو بكر الرازى في حكمه وقد يقال يجب ان لا يعتبر بخلاف الاول مجازا لا جازما حقيقة
والحلوة لا تصدق على الجماع فلا يكون المس مجازا فيها والا لازم انه لو طلقها وقد وطئها بحضرة الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الحلوة
والفرض انها المراء بالمس في النض وهو باطل فلا يحل على الحلوة ويجب ان ثبوت النكاح في الصورة بالاجماع على ان تسليم المبدل مع
اداء الاجماع على وجوب كماله بالحلوة كما نقله شيخ ابو بكر الرازى في احكامه حيث قال هو اتفاق ائمة الاول وحكى الطحاوى فيه اجماع الصحابة ورواه
ابن المنذر وهو قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وجابر ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تأخذونه
وقد افضى بعقلكم الى بعض اوجب جميع المهر بالافضا وهو الحلوة لانه من الدخول في النض قاله الشيخ اوضح فيكون وجوب نصفه بالطلاق قبل الحلوة
الذي هو معنى النض مخصوصا اخرج منه الصورة التي ادرونا بالدليل على وجوب المخصص الاجماع المذكور ومن فروع لزوم المهر بالحلوة لوزننا
بامارة تترجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد بالتزويج قبل تمام الزنا والمهر المسهي بالفتح لان هذا يزيد على الحلوة قوله
وان كان احد جاهر ايضا شرع في بيان موانع صحة الحلوة وبعبارة شرح الطحاوى في جماعته قال الحلوة لا يحل بان تخلو بهاني مكان يمان اطلاق
الناس عليها كدار وبیت دون الصحرا والطريق الا عظم والسطح الذي ليس على جوانبه تربة وكذا اذا كان المستقر قريبا او قصيرا حيث لو قام انسان
يطلع على اوان لا يكون من الوطى حسلا ولا طبعيا ولا شرعا انتهى ومن فصل الموانع ذكر منها الرق والقرن والعقل وان تكون شعرا صغيرة لا يطق الخلع
او يد صغيرا لا يد عليه قال بعضهم شتى ويتجزأ كالتة ينبغي ان يجب كمال المهر واذا كان معها ثالث استوى منعه لصحة الحلوة بين ان يكون بصيرة او انما
يقض ان او ناما بانعا او صبيا يعقل لان الاعلى يحسن وانما لم يستيقظ وقتا وم فان كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او مغنى عليه لا يمنع وقيل المجنون
والغنى عليه ينعان وزوجه الاخرى مانعة اليه رجح محمد بن وهب الجوزي لا تمنع في جوامع الفقه جارية تمنع بخلاف جارية وني شرح الجمع في امته روايتان
والكتب العقول المع وغير العقول ان كان لها منع اول لا يمنع وعندي ان كل لا يمنع وان كان عقورا لان الكتب تخط لا يعتد

في النكاح في صحتها الصوم رمضان ما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام ما يلزمه من الدم وفساد النكاح والقضاء
الحكم ما مع طهارتها وان كان حادها صائما فتصوفا فيها الحركه لانه يباح له الاطعام من غير حدة في ثلثه هذه القول في الحيض والصوم
انقسامه والمهنة وكالطه في ثلثه لانه كالغاية فيه والصلوة بمنزلة الصوم فمنها الغرضه ونقلا كلفه وادخلنا الحيض بام آتته طلقا
فانما المال الحيض ينفقه وهو لا عليه نصف الحركه من غير الحركه في العتق لا الحكم ويرى على سلافة كالة ولا ينفقه وان المشي
للسلم فحق السعي قد انت قال ان عليه العدة جميع هذه المسائل احتياط الاستحسان التوهم الشغل العدة في الشرع والولد فاريد في ابطال الخبير
بخلاف الحكم لانه سال كاحتياط واجابة ذلك القادر في شرحه ان المانع ان كان شرعا يجب العدة للثبوت التام حقيقة وانما حقيقة كالمريض الصغر وكثرة
لعدم الحقيقة قال وتبين المتعة لكل مطلقة لا مطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بما وقد سمي لها مبرا

على قيد وجه الاعلى من بينه وبينه ولو سافر بها فعدل عن الحادية بها الى مكان خال فهي تحرم ولا تقع الحلو في المسجد والحمام وقال شاذا كانت طلبة
شبهة سمحت لانها كالمسافر على قياس قوله تقع على سطح لا سائر اذ كانت طلبة شديدة والا وجران لا تقع لان المانع الاحساس لا يتصل بالشر
الامر الى الاستمتاع بوجود الامني ولا ابعبار للاحاساس لا تقع في بستان ليس له باب وتقع في محل عليه قبة مضروبة وهو يقدر على وطئها وان كان بها
والخبرة القوية كذلك ولو كانا في مخزن من خان ليسكنه الناس فرد الباب ولم يفتح والناس قعود في وسطه غير مترصدين لنظرها سمحت وان كانا في مخزن
الفتح وبه الموانع من قبيل مخبي ولو دخلت عليه فلم يبرها ثم خرجت او دخل هو عليها ولم يبرها الا تقع عند الى البيت وتقع عند الفقيه ان بكره ذلك
ثابتة ولو عرفها هو ولم تعرفه هي تقع فمرعان الاول لو قال ان خلوت بك فانت طالق فخلها بسا طلقت بحسب نصف المهر الثاني للزوج ان
يدخل بزوجية اذ كانت تطبق الجماع مع تقديره بقدرة بالبلوغ والتسريح واعلم ان احبا با اقام الحلوة الصيغة مقام الوطئ في حق بعض الاحكام
كالمهر وثبوت النسب والعدة والفقة والسكنى في عدة العدة ومهرات وقت طلاقها ولم يقيموا بمقامه في الاحصان عليها الاول والرحمة
والبراث وحصة النكاح يعني اذ اخلها بالطلاق الرجعة لا يبرها رجعا واذ اخلها بامرة ثم طلقها لا تحرم بها تها ولا يرث منها الومات في العدة للاحتياط
الواجب في هذه الاحكام وفي شرح الشافعي ذكر تزويج البنت على عكس هذا ففيه خلاف واماني حق وقوع طلاق اخر فنية روايتان والاشبه وقوعه لان
الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب ان يقع احتياط قوله وهذا تفصيل في مضمنا قال الصدوق في تهذيبه هو الصحيح قوله وهذا القول اي روايته للشافعي
في حق كمال المهر والزوج والاشهر بها انما في حق جواز الاطعام فاصح غير ما يروونه لا يباح الا بعد رد قد مناس في كتاب الصوم يحتمل ان روايته في
في جواز الاطعام بلا قدر ثم وجوب القضاء واقعه بالدليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح اخره من رواية شاذة عن ابي بصير
انه يصح لانه يصح الجماع ويحتمل احوالها من ابطال العمل قوله او يرعى سلافة الله ليعطى ان خلوة الخصى صحته وهو كذلك بالانف في قوله
والفوة واجبة في جميع المسائل اي عند حصة الحلوة وفسادها بالموانع المذكورة احتياط لتوهم الشغل على النكاح الحقيقي وكذا في المهر
قيام احتمال الشغل بالسكنى ولذا يثبت نسب الولد عند ابي سلمان ذكر التبراشي ان علم انه ينزل يثبت وان علم بخلافه فلا عليها العدة والاول
احسن وعلم القاضى بانه ينزل او لا رجاء في رد او يتيسر قال القاضى في حكمه مشاخصا في العدة الواجبة بالخلوة الصيغة انها واجبة طاهر حقيقة
تقبل كونه زوجة وهي ميقنة لعدم الدخول هل لها ديانة لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع ولذا لا تقطع لو اسقطها بامره تعلق لها النكاح
ولو اذن لها الزوج وتدخل بعد اثنان ولا يتد اخل حق العدة والولد اي حتى الولد ولد اقال صلى الله عليه وسلم لا يخل الامر ليومن بانه والمو
الاخر ان سبق ما ذرع غيره فلا يصدقان في ابطالها باتفاقهما على عدم الوطئ بخلاف المهر لانه مال فلا يحاط في ايجابه غير ان في وجه الاستدلال
بالحديث على انها حق الولد تالا قوله وذكر القادر في شرحه المختصر الكرخي ان المانع لكان شرعا يجب العدة لثبوت النكاح حقيقة
وان كان حقيقيا كالمريض والصغر لا يجب لانعدام النكاح حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين لعدم الشغل واما قال
التبراشي وقاضيان ولو يرد ما ذكر القاضى الا ان الالوجه على هذا ان كفيين الصغير غير القادر والمرش بالملائمة لثبوت النكاح حقيقة في غير طوارق
ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا يجب العدة بالخلوة فيه بل بحقيقة الدخول قوله وتبين المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة
وي التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمي لها مبرا في كل من اصدوا الاشياء اشكال اما الاول فان المطلقة قبل الدخول التي لم يسلم لها مبرا او اشد

يقال الشافعي كل مطلقة الا لهذه كما وجبت صيغة من الزوج كونه او حثها بالطلاق الا ان في هذه الصورة
 نصف الموطوعة المتعة لان الطلاق في حق هذه الحالة والمتعة لا تنكح ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة كونه
 سقط مهر المثل ووجبت المتعة والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصيل ولا شيئا منه فلا يجتمع وجوب مهر من المهر
 وهو غير جائز في الايجاش فلا تلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا تزوج الرجل بنته على ان يزوجه
 المتزوج بنته او لخته ليكون احد العقد برعوضها عن الخوف والعقد ان حاشان ولكل واحدة منهما
 مهر مثلها وقال الشافعي بطل العقد ان كونه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك
 في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمي ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويحب مهر المثل كما اذا سمي المهر والحزيرة ولا شركة بينهما
 في عموم المتعة واجبة لها والثاني في المطلقة قبل الدخول المفروض لما ذكر في المبسوط والمحيط والمصنوعان المتعة تسحب لها حجب
 الاول من الاستحباب مثل في اعم من الوجوب يعني انه بالمعنى اللغوي او هو عام مخصوص بالعدول السابقة وقرينة التخصيص هو تقدم ذكرها
 قال وتجب لكل مطلقة غير تلك وعن الثاني انه قول القدر ويرى بغيره وفي بعض شكايات القدر يرى المتعة اربعة اقسام واجبة وهي ما تقدم
 ستجة يرى التي طلقتها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا وشبهه وهي التي طلقتها بعد الدخول وقد سمي لها والاربعية ليست بواجبة ولا تسحب وهي التي
 طلقتها قبل الدخول وقد سمي لها لان نصف المهر ثابت لها فيقوم مقام المتعة وقيل الصحيح ان هذا لا يثبت في الكتاب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ ولم
 يسم لها مهرا ونقل في الدرر اية فبطل ذلك عن غير واحد قوله وقال الشافعي يجب لكل مطلقة الا لهذه وعن احمد رواية كقوله ورواية كقولنا ونهنا
 تفصيل ذلك وجه قول الشافعي انها في المطلقة قبل الدخول والستية واجبة اتفاقا بالنص وانما في الدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة علم
 التسمية للايجاش بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلته بل في مقابلة البضع فبطلت للايجاش وانما التي لم يدخل بها قد سمي لها فوجوب نصف المهر
 لها الثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان يمسوهن فقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غيرها
 وهو جرح صريح للايجاش للمهر لعدم استيفاء منافع بعضها فلا تجب متعة اخرى والاكثر وت قوله فخرج حلالا وتوقع طلاقا حتى انتقص حد الطلاق لكنه
 كما مضى من جهة انه كما لم يلد السابقة على النكاح بسحب المهر وعليه سألنا اليها فلا يلزم كون ما ذكره على قول من قال يسقط كل المهر بهذا الطلاق لان
 ثم يجب بطريق الثقة من افعال القول المحققين ان يمتنع نصف المهر ويسقط نصفه بالنص وله ايضا قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على
 المتقين خص منها تلك المطلقة بنصف نصف ما فرضتم جملته تام حكما وبه يحل قوله تعالى اذا ختمت الموت الى قوله فتعوهن على غير المفروض لانهما عقليته
 ان نصف مهر بطريق المتعة قوله ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة بكون الواو ووقع به السماع لانها مفوضة نفسها لوليها والمخرج وتكون
 فيما هي فوضها لوليها للمخرج وهي التي زوجت بلا مهر مسمى وحاصله منع كون علم الوجوب في الاصل وهي المفوضة للايجاش وبطلت مناسبة للعائنة
 آخر بقوله وهو غير جائز في الايجاش لانه باذن الشارع بل الوجوب فيها تنويها عما كان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى نعم من علم انه تعالى
 اسقط ما كان واجبا لها ثم وجب لها شيئا اخر مكانه وعلم ان الاجابة في الطلاق بل قد يكون سبحانه في التصل والفاجرة ولا سقوط في الدخول بها مطلقا
 فلا يجب لها انتفاء العلة المساوية ولا نسلم ان ما سلم للدخول بها في مقابلة البضع بل بقبولها العقد على نفسها الملحق به المال في قوله تعالى ان
 يتقوا يا اهل الكرم محضين ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول غير ان الدخول يقع بما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمهر
 مقصدا على المتقين اما ان الامام للبعد المذكور في المطلقات التي لم يسم لهن لانهن تقدم ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تتسوهن
 او تفسخوهن فريضة ثم قال ومتوهن او يرد بمعتوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتهما وانما خير المدخول بها المسمى لها في النكاح والاتفاق وانهم
 الاستحباب في الدخولات لقوله تعالى استمكن واستمكن سراجا جليلا ومنه وجولات قوله واذا تزوج الرجل ابنته على ان يزوجه الزوج بنته او اخته
 ليكون احد العقدين عوضا عن الآخرى صدق فيه واخا فيه لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صدق للاخرى او مصادا بل قال زوجك بنتي على ان
 تزوجني بنتك ولم يرد عليه قبيل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شيئا ولو زاد قوله على ان يكون بضع بنتي صدقا لبنتك فلم يقبل الاخرى زوجة بنته ولم
 يحكم احداهما كان كالحاق النكاح اتفاقا والاول على الخلاف ثم حكم به العقد عند ما حوته وصفا والتسمية فيجب مهر المثل وقال الشافعي بطل العقد بالمسقول

بجلاف ما اذا كان المهر دينا وبجلاف ما اذا باعت من نكاحها لانه وصل اليه ببدل

لاستمراره قيام البعثة بالصفة وهو وقع فاسد لان ثبوت التغير شرعا لا يتوقف على ذلك اتانها اعتبار شرعي وقيام بعثة
بالحقيقة من الاختصاص الناحي ليس محالا على ما عرف في التحقيقات الكلامية ثم يمكن جعل قوله في الكتاب انه وصل
اليه عين بالصفة وهو مراد منه عن نصف المهر على ما عليه اعيان بالصفة ذاتا لان هو حيث بسبب الاراد لا يبالى باختلاف السبب عند حصول
المقبوض وسابقا فانه لم يوتر شيئا وجه قولنا في قبض النصف المطلق البعض بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وثقت
ليرجع بنصفه لا يعني ان الممازاة تحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس كونه قبض الكل لا البعض بل لانه لم يصيل اليه عين بالصفة بالطلاق وبهذا لما ط
نصف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اعادة نصف البنداق الى قديم ملك الزوج فينظر ان البنداق الذي يملكه بشرط
بينما يعني تبين ذلك والافعال البتة كان كمالها ظاهرا فاذا قبضت النصف البنداق الى جهتها المكيل او موزون بين اثنين وهو في يد صاحب
صاحبه نصفه كان المقبوض حصه فاذا ايراته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين بالصفة بالوجه المذكور في البتة
قبل قبضه فظهر ان الخاتما البعض بالكل بوضع طرفه في غير موثر وتقرير الوجه الثاني ظاهرا من الكتاب وقوله والخط لا يتحقق باصل العقد في النكاح
يؤيد ذلك انها لو حلت حتى اتى اقل من شرقة ولا يستحق غيره وتسمية داود بن العشرة في اصل العقد لا تصح وقيد بالنكاح لانه لا يتحقق في البيع باصل العقد وقوله
الفرق ان البيع عقد معانيه ومبادله مال بمال مما لا يمتنع وقوع الخاتمة الى دفع العين فيه فاعبر الخط لقصده وفيه فالتحق باصل العقد ولا كذلك عقد النكاح
فليس كذلك الخط فيه وقوله لا يري ان الزيادة فيه لا تلحق حتى لا يتصف استيفاض عدم الاتحاق وهو مشكل فان عدم الاتحاق الزيادة بالاصل
موانع لقول المانعين لما لو تمت كان ملكه عوضا عن ملكه فاذا لم يلحق بقي بطلانهم باجواب فالق انها تلحق كما يعطيه كلام غير واحد من الشافعية
وانما لا يتصف لان الاستيفاض خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنص المقتضى بالعادة المنصرف اليها على ما مر وبذلك لم توجد حقيقة حاله العقد
بل لحقت به ولان وجه الخاتمة بالبيع وهو ان قد يكون خاسرا او زائدا مضرا بالمشترى فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرا انه انقص عن مهرها ما يبرر
بالزيادة اليه فان تزوج بها مع نقص ما عن مهر مثل اخواتها مثلا ليقبل لندم لما وزيدته بعبقيرة لوجه قول زفر روي في العرض المعين هو احد قولنا
في الجديد واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف حين المهر على ما مر تقريره من ان السالم بالبتة غير بالصفة بالطلاق لاختلاف السبب فترتب
على الطلاق بقبضه ويجب قيمته نصفه لغيره كما لو تزوج على عبد الغير فالي سيدة وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض
وقد وصل عين ذلك اليه فلم يصار الى الطلاق ما كان شاكلا لانهما يوشروا بغير ثبوتها عليه على نحو ما سلك في التقرير السابق وعلى
كلام الكتاب منها عليه السبيل مما لا يتم قوله بجلاف ما اذا كان المقبوض دينا اى دراهم ونحوها فان الواصل اليه ليس عين بالصفة لعدم
ثبوتها بجلاف ما اذا باعت من وجه العرض المذكور فانه وان وصل اليه عين بالصفة لكنه يملكها لم يبدل بمنزلة ذلك البديل نفسه لذي كان في ملكه كان
لم يصيل اليه شيء ولو كان العرض او الحيوان في الذمة فكذا لك الجواب اى لا يرجع عليها شيء قبضت او لم تقبض ما اذا لم تقبض فتقريره تقريره
دينا وان قبضه ثم وبه فلا ان المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فليس لمانا ان تسكه وتادع غيره بجلاف المقبوض من الدراهم وانما وقعت
هذه المفارقة لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذمة للجملة ولذا لا يثبت في المعاضات المحضة كاشتر او لكنها تحلت في النكاح لجرى التسايل
في العرض فيه لانه غير المقبوض ومنه فاذا عين بالتسليم ليس كان العقد وقع على ذلك المقبوض فيجب رد عينه اذا استحق كما لو كان بيننا في الابد
ينبغي حكمه يتاخر خلاف زفر روي في هذه ايضا ما عرف من اصله وهو ان شرطه حصوله اليه من البتة المستحقة وما ذكر في النائية قال زفر في الدراهم

ولو تزوجها على حيوان أو غيره وضيء الدمه فذلك الجواب لأن المبتعوثين في الرد

والذي لا يبرأ من المدة لا يرجع اليها بغير على أصله في تعيينها استبعدت صحة حنة لما علم من اشتراط اتحاد الجهة الا ان تكون رواية
فيما تبين واذا قد انجز الكلام الى شئ مما يتعلق بمهار العرض المعين فانه يتعلق به كلها من المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار الرؤية
فلو تزوجها على شئ بعينه لم تزد فاما ما ليس له مردود وثبت فيه خيار العيب فليس مردودا اذ كان العيب فاشا وبما يتقصد
عن القيمة قدر الايدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب ليس بخيار الرؤية فلعدم الفائدة في اثباته اذ الفائدة في اثباته التمكن من
العوض الذي قولنا بالمسمى كالمرة في النكاح وهذا يحصل بالبيع لانه يفسخ بالرد بخلاف النكاح لا يفسخ برد المسخير الرؤية ولا مرد المرأة بل غاية
ما يجزى والمسمى فيه القيمة والقيمة ايضا غير مرتبة واما خيار العيب فليثبت فائدة وهي الرجوع بقيمة صحيحا لان السبب الموجب للتسمية هو
العقد ولم يطل بالاتفاق فلا يجوز الحكم بطلان التسمية مع بقاء السبب الموجب له صحيحا ولكن بالرد والعيب يتغير تسليم المعين كما التزم فوجب
قيمة كالعيب المنصوب اذا ابقى وعلى هذا الاصل اذ اهلك الصداق المعين قبل التسليم لا يطل التسمية بل يجب مثله ان كان مثليا والقيمة وكذا لو استحق
بذا اذ كان العيب قائما وقت العقد فان بقي في يد الزوج قبل التسليم ليس له انفس لها غيره وعن قوله لها اني لو فاشا فاما بفعل الزوج فلما انجز
ان تفسد قيمة يوم تزوجها وتأخذها ونقص الزوج النقصان لانه ائلف جز من الصداق ولو ائلفه حنة فاذا ائلف بعضه لزمه قدره وعن ابي حنيفة
اذا اختار اخذه لا تضمنه النقصان واما بما فيه مساوية فلها هذا الخيار غير اننا لا تضمنه النقصان اذا اختار اخذه واما بفعل الصداق نفسه في الرؤية
هو كالعيب السماوي لانه فعله بنفسه بر وعنه ان ينفقه انما كالتعيب الزوج واما بفعلها فتصير قابضة له كله واما بفعل اجنبي فيجب ضمانه النقصان
ضمانه بمنزلة الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتغير من ان تأخذ ونقص الجاني نقصان او نقص الزوج قيمة ولو يرجع على
الجاني وليس لسان تأخذ العين ونقص الزوج النقصان لانه لا صنع منه بذلك اذ دخل بها او مات عنها فان طلقها قبل الدخول فهو في حق
النصف كما في الكل لو طلقها بعد الدخول فلو تعيب في يد ابيها بعد قبضها ثم طلق قبل الدخول ففي السماوي ان شارضا الزوج نصف قيمته
يوم قبضه لتبذر دماياه كما قبضته وان شارضا النصف وليس عليها ضمان نقصان التعيب بفعل الصداق كالسماوي كذا بفعلها لانه صادر
ملكها لصاحبها فلا يوجب ضمان نقصان عليها فاذا كان بفعل اجنبي فهو ضامن هو كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين لا بدل جزء من العين فيمنع نفسه من
وما يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته كذا ان تعيب بفعل الزوج لان الزوج بعد تسليمه كالاجنبي في ايجاب الارش ذلك يمنع تصفيف
الصداق بالطلاق ولو كان انما تعيب في يد ابيها طلقها قبل الدخول كان للزوج ان يأخذ نصف الاصل مع نصف النقصان لان السبب فيه
في النصف بالطلاق وصار مستحق المرد على الزوج فكان في يد ابيها في هذه الحالة كالمقبوض بشرط فليس ضمانا للنقصان سواء تعيب بفعلها
او بفعل ابيها سماوي لانه مضمون عليها بالقبض الاوصاف تضمن بالقبض كالمقصوب وان كان بفعل اجنبي فالارش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا
حكمها ووقع في محضر الحكم بالفضل ان التعيب في يد ابيها قبل الطلاق وبعده في الحكم سواء قال شمس لائمة في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل
ما ذكرنا فلو كان للمرجعية فلم تقبضها حتى وطئها الزوج فمات بولده فادعاه لم يثبت نسبه لان الاستيلاء في ملك المرأة غير صحيح الا ان لم يسقط عنه
للتبطلان الصداق مضمون عليها بالعقد كالمبيع في يد البائع وعليه العقر وهذا العقر مع الولد زيادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى
بالوطئ في حكم جزء من العين والعقر بولده فاذا طلقها قبل الدخول تنصف لكل فيكون العقر والمجارية بينهما ولا يكون المجارية ام ولد للزوج لعدم

وهذا لأن الجمالة تحملت في النكاح فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه

يوجب نسب ولد بأمه ولكن يثبت نصف الولد على الزوج لأنه ملك ولد من الزنا فيسحق عليه الجزئية ويسعى للمرأة في نصف قيمته ولا يصير الزوج حائماً لأنه مانع في الولد شيئاً انما صنع الطلاق وذلك ليس مباشرة لاعتاق الولد بل من حكم الطلاق عود النصف إلى الزوج ثم يثبت عليه حكم الملك وإن ماتت الجارية عن المرأة أو قتلت ثم طلقها قبل الدخول فلا زوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لأنه تذر عليها نصف الصداق بعد فقتر السبب وجب له ولا سبيل للزوج على القتلى لأن فعله لم يلاق ملكه بل ملك المرأة فلا يضمن شيئاً وأما قد يخرج الكلام في الزيادة في المهر فله في وجهه وحاصله من المبسوط أن الزيادة قبل قبضته متصلة كالسمن والجلاء بياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد والثمار والنفقة وغير متولدة كالكسب والغلة وذلك كله يسلم لما إذا دخل بها أو بات عندها لأنه يملك الملك الأصل ملك الأصل كان سالماً وقد فقتر ذلك بالموت والدخول فكذا في الزيادة فاما إذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة منفصلة ومتصلة تنصف بالطلاق مع الأصل لأنه في حكم جز من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض كما موجود وقت التقدير بل المبسوط أن الزيادة المتولدة هناك كما موجود وقت العقد حتى يصير بمقتضى ما بينهما شيء من الثمن عند القبض وأما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا تنصف بالطلاق قبل الدخول بل لكل ما في قول جعيفة وقولها تنصف مع الأصل وكذا لو جازت لفقرته قبلها قبل الدخول حتى يملكها من جميع الصداق يسلم لها الكسب وجعيفة وعندها يرد الكسب لأصل وكذا البقيع قبل القبض يسلم الكسب بشرط أن يكون له ما يملكه من أصل فليكون كالأصل فيكون له الأصل في الأصل فكذا كذا وبذلك لا بد من بيان ملكها من الأصل بالنفس السبب فيه والزيادة إنما تملك بملك الأصل متولدة كانت ولا فإذا انفسخ سبب الملك في الأصل لا يبقى سبب الملك الزيادة وحققة الوجه بالجعيفة رده أن سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الأصل بل ملك الأصل يغير شرطاً في ملك الأصل مثلاً قبول عقد النكاح في الزيادة لا كالكسب للمكتسب هو ما احتطاب العبد أو أجارته نفسه أو قبض له الهبة وبذلك الأسباب لا تنفسخ بالطلاق غير أن المكتسب إذا لم يكن له الملك خلفه فيه مولاه بذلك السبب لو صلة الملك بينهما وقت الاكتساب ويطلقان ملك في الأصل لا يتبين أنه لم يخلفه في الملك بذلك السبب ليس الكسب كالزيادة المتولدة لأن المتولدة جز من الأصل يسرى إليه ملك الأصل لأن يكون مملوكاً بسبب حادث لا يرمى أن ولد المكاتبية يكون مكاتباً وكسباً لا يكون مكاتباً وولد المبينة قبل القبض يكون مبيعاً يقابله حصته من الثمن عند القبض وكسبه ليس مبيعاً ولا يقابله شيء من الثمن وإن قبض مع الأصل ولو قبضت الأصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل أن يدخل بها تنصف الأصل والزيادة لأن حكم النصف عند الطلاق ثبت في الكل حين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسيطر ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الأصل قبل حدوث الزيادة ثم حدثت في يدنا ثم طلقها قبل الدخول فإما أن يكون خيسه متولدة أو متولدة من الغير وهي إما منفصلة أو متصلة فإن كانت غير متولدة كالكسب والغلة فهو سالم لها ورثت نصف الأصل على الزوج لأن حادث الكسب كان بعد تمام ملكها ويضاف فيكون سالماً لها وإن الزمها رد الأصل وبعضه كالبيع إذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الأصل فيجب بقي الكسب سالماً له وبذلك القول صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمأن وقد كان الصداق في ضماننا فسلم منفقة والكسب بدل المنقة وإن كانت متولدة من العين فإن كانت منفصلة كالولد والثمار امتنع نصف الأصل بالطلاق وعود الكل إليها إذا جازت لفقرته من قبلها وإنما للزوج في الطلاق نصف قيمة الأصل وفي ردها جميع قيمته يوم دفع إليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفره تنصف الأصل مع الزيادة في الطلاق ويعدو لكل إلى الزوج إذا جازت لفقرته من قبلها لأن بقبضها لا يملكها ما لم يدخل بها بل فهو مملوك لها والنصف إلى الزوج بالطلاق والكل

وإذا تزوجها على الف عان لا يفرجها من البلدة أو عان لا يزوج عليها أخرى فان في الشرط فاعلم المسلمانه ضلح امر وقد تردضاها به

في التعليل

اذ عارت الفقرة من قبلها ثابت يفسر في ذلك الحق الى الزيادة كالشتر او شتر فاسد اذ قبضها المشتري الزيادة متفصلة فان البائع
يسترد ما يزيد متادري ابن سماعه عن ابي يوسف تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الاصل وعذر ردها يسترد
سما الاصل مع الزيادة لان الردة تنسخ السبب من الاصل فيكون الرد بحكم الفساح السبب بمنزلة الرد لفناء البيع فيه شيث الرد في الاصل
والزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس بنسخ لمن الاصل فلا تثبت حق الزوج في الزيادة التي لم يكن في ملكه ولا في يده ويسترد نصف الزيادة
تعدر نصف الاصل من ظاهر الردية انما ملك الصداق بالعقد وتم ملكها فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملكها لم يرد او التصفية عند الطلاق كما
في المفروض في العقد وليت الزيادة مساوية فيه ولا حكم اذ لم يرد القبض المستحق بالعقد فتعدر نصفها وبهي جزء من العين فيتعدر نصفها بتعدر نصف
العين كالزيادة المنفصلة في البيع تمنع رد الاصل بالعيب اذا كانت حادثة بعد القبض هذا بخلاف الزيادة المنفصلة في الموهوب فانها لا تمنع رد الاصل
من الرجوع في الاصل لان البتة عقدي تيرع فاذا رجع في الاصل بقيت الزيادة للموهوب له بغير عوض قد كان الاصل سالما لغير عوض فحجز
ان تسلم الزيادة ايضا بغير عوض فاما البيع والنكاح فمما وضعت بعد تعدر رد الزيادة ولو اثبتنا الرد في الاصل بقيت الزيادة سالمة بلا عوض
جزء من الاصل ولا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع عقد المعاوضة واذا تعدر نصف الاصل وجب عليها نصف قيمته للزوج بتعدر
رد العين بعد تقرر سبب جوبه ولما كان الصداق انما دخل في ضمانها بالقبض كان لمعتبر القيمة وقت القبض وان كانت متعلقة بالثمن في الحال
والخيار البياض فطلما قبل الدخول فتعدر بخفيته وابي يوسف رده هذا الزيادة المنفصلة سواء انما للزوج عليها بنصف قيمة الصداق او لم
وتعدر حجر وزفره يتصف الاصل بزيادته لان النكاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة لا جرة بها في عقود المعاوضات كما لو اشترى حبة
بعد قبضها فازدادت متصلة ثم ملك البعد قبل التسليم اوردته المشتري بعيب فانه يسترد الحارثية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة
منفصلة بهذا لان المتصلة كزيادة السعر لا يرد شي منها لو حدث قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبار كزيادة السعر فكذا في الصداق بخلاف
الموهوبه فان الزيادة المتصلة فيها تمنع الرجوع لان البتة ليست بتعدر ضمان فالقبض بحكمه لما لم يوجب ضمان العين على الموهوب له لم يبق الاصل
حق في العين حتى يسري الى الزيادة واذا تعدر الرجوع في الزيادة تعدر في الاصل لانه لا يتصل عنها بخلاف قبضها الصداق فانه قبض
ضمان بحق الزوج فيثبت به بقاء حق الزوج في الاصل فيسري الى الزيادة كالباع وكما ان هذه الزيادة حدثت من ملك صحيح لما فيكون سالما
لما بكل حال المنفصلة واذا تعدر نصف الزيادة تعدر نصف الاصل لما قال محمد والدليل عليه ان الصداق في حكم الصلة من وجه لانها تملكه لا عوضا
عن مال والمنفصلة في الصلوات تمنع رد الاصل كالموهوب وما في الصلة اكثر من المنفصلة حتى ان المنفصلة في البتة لا تمنع الرجوع المتصل
تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع نصف الاصل فالمتصلة او الى ابن تمنع فاما البيع فالصحيح ان عند بخفيته رده وابي يوسف ان المتصلة تمنع فسخ
من الاصل كالمنفصلة وما ذكر في المأذون فهو قول محمد وقد رخص في كتاب البيوع على ان الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتجاءل عند بخفيته وابي يوسف
كالمنفصلة واما اذا كان حدثت الزيادة في يد البائع باطلما قبل الدخول فانه يتصف الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل مستحقا عليه فيسري
ذلك الى الزيادة كالشتر او شتر فاسد اذ ترد بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف ما قبل الطلاق قوله واذا تزوجها الح للمسلة صورتان الاولى ان
يسمى لها مهر ويشترط لها مهر فانه يقع كان لا يخرجها من البلدة ولا يزوج عليها اذ لا يفسر في او يطلق فترتها والثانية ان يسمى لها مهر على

وان تزوج عليها اخرى او اخبرها فلها مهر مثلها لانه متى ما التفت عليه نفقه فعند فواته ينعلم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها في تسمية الكرامة فلهذا مع الف ولو تزوج على الفان اقام بها وعلى الفين ان اخبرها فان اقام بها فلها الف وان اخبرها فلها مهر مثلها لان الف لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال الشيطان جميعا جائزا حتى كان لها الفان اقام بها ولا لفان ان اخبرها وقال الشيطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين اصل المسئلة في الاجازات في قوله ان خطبته اليوم فلان خطبته عند ذلك نصفه وهم وسببها فيه انشاء الله

تقديره واخر على تقدير اخر الاول في حكمها فباير في الكتاب وهو ان وفي لها فليس لها الا المسمى الاول اقلها مهر مثلها ولو كان مهر مثلها تقدير المسمى الاول لا يستحق شيئا اخر وقال زفران كان ما عزم الى المسمى بالاك المندرية ونحوها في كل مهر مثل عند فواته والا فليس لها الف لان المال يتقوم بالالفان هكذا يخرج السيد اذا شرط ما في العقد بخلاف طلاق الشرة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وفي الامام احمد روايات ثبتت لها الخيار في الفسخ لانها لم تزوج الا على ملك المهر فربما فيه فساد كما اذا باع عبدا على انه خبال فكاتب وهو بخلافه ولقول صلى الله عليه وسلم حق الشيطان فواته ما استعملتم به الفروج وجواب زفران ان ايجاب التسمية ليس للتقوم في المضموم بل لعدم رضاها بالالف لانه فيا تنقضية ظهر عدم رضاها بالمسمى فكان كعدم التسمية وفيه مهر المثل وجواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس بانفسه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شرط وطهر الاشرط اصل حراما او حرم فلا يؤيده الشرط يمنع الفروج والتسري لوجوب الجري على موجبها فكانت باطلا فلا يؤثر عددها في خيار الفسخ بل ان في تمت التسمية لرضاها بها والاتم لعدم الرضا ونفس العقد ليس لازما لعدم التسمية ولا لعدم ما راسا اذ ليس ذكر ما من الاركان ولا الشرط بخلاف البيع فان قيل ما استدلتهم بالتمسك محل التزاع لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يزوج ما دامت تحت مختار لعدم دخول خيار الفسخ في يدبها واين عدم الفروج بخلاف الامر من تحريمه شرطاً فالجواب ان الشرط المحرم للحلال بعد ما حكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرط ترك الحلال او فعل الحرام اذ لو اصل حقيقة بان ثبت به حكم الحلال شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب على الاحتية المذكورة فيما روى على ما من الحق في نفسه وهو المراد به ضد الباطل وهو عدم الوجوب صادق عليه على الجائز والمندوب لا يمتنع الواجب عينا بقى ان يقال اذ ظهر عدم رضاها بالالف لم يلزم كونها حابا للتسمية ولا نظير للقطع بانها ليست مفوضة بل نماز صيت تسمية صحيحة معينة وقد قالوا او اسمى للبكر عند استنادهما فاسكتت لايكون رضاهما حتى يكون المهر واقرا ولا يصح النكاح بمهر المثل ولا به فكيف وهي مصرفة بنفيه وكون مهر مثلها اصلا لا يستلزم صحة النكاح به بالتمسك مفوضة او تصرح بالرضا به والا فقد لا يرضى بمهر المثل تسمية فلا ينفذ النكاح عليها به فيجب ان تختار كما اذا زوجت نفسها من غير كفوفه فانه يتقدم ثم ثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من محل لفظ الحق في الحديث على ما ذكر قبله موجب لان ذلك موجب وهو تحريم الحلال مستف لانه لا يحرم التسري بهذا الشرط بل هو متعين به بالتمسك مختار الا من اليه وهو محبة الزوجة ولهذا التسري لا يقول فصل محرما وهو في من امتناعه عن بعض البهاات بحلفه لا بغيره واما التثا فكان يزوجها على الفان اقام بها اذ ان لا تسري وان يطلق ضررها وان كانت مولاة او انكحات اعجمية او ثنيا وعلى الفين النكاح اضدادا فان وفي الاول او كانت اعجمية ونحوه فلها الف ولا مهر المثل لا يزاد على الفين لا ينقص عن الف عند ابي حنيفة وكذلك ان قدم شرط الاالفين يصح المذكور عند حتى لو طلقها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى ولا بناء على انه لا يفسد فيها وكذا في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول لا يفسد اعتبار هذا الشرط وقال الشيطان جائزا فلها الفان اقام بها والا ففان اخبرها وقال زفر الشيطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الف لا يزاد على الفين في قول ابي حنيفة انه لا يفسد في التسمية الاولى بل هي مخيرة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخبرها مثلاً ثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى ثانيا لان المهر لا يلزم بوجود المعلق بل بوجود شرطه اصح تسميتان فيجب مهر المثل للجهاالة ووجه قوله انها معلقان فلا يوجد في تقديره سوى المسمى واحد وقد قول زفر وان التعليق اصلا بل بها مخير لان ما ينضم مع المال فانه لا يفسد في التسمية للجهاالة واصلا في الاجازات يستند وادهاك وضوحا انشاء الله تعالى واعلم انه نقل عن الدبوسي لو تزوجها على الفان كانت قبضة والفين ان كانت

ولو تزوجها على عهد العبد او على عهد العبد فاذا احدثها او كسها والاخر ارفع فان كان مهر مثلها اقل من اوكسها فليها الاوكس وان كان النكاح ارفعها فليها الاوكس وان كان بينهما ما فليها الاوكس وان كان بينهما ما فليها الاوكس وان كان بينهما ما فليها الاوكس وان كان بينهما ما فليها الاوكس

جمله ليحتمل بالاتفاق لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احد الوصفين ثابت في نفس الامر جزاء غير ان الزوج يحمله وجب الله لا موجب خطر بالنسبة الى الوقوع وعدمه وان تشكل بان مقتضاه ثبوت صحته اتفاقا فيما اذا تزوجها بالانكاح كانت مولاة اوليت له امراة بالغير ان كانت حرة الاصل اولد امراة لكن الخلاف منقول فيهما والاولى ان تجعل مسئلة القيمة والجمله على خلاف فقد نص نوادر ابن سماعه على جعل على الخلاف فيهما فاعلم انه لو كان تزوجها على الف وعلى طلاق فلا نه تطلق بغير وتمام العقد بخلاف ما تقدم من كذا وان يطلق فلا نه تطلق ما لم يطلقها لم تطلق وفي البيضاوي تزوجها على الف وعلى ان يطلق امراته فلا نه وعلى ان ترد عليه عيدا فقد بدلت البضع والعبد والزوج بدل الالف بشرط الطلاق فيقسم على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فان كانا سواهما صار نصف الالف ثمنا للعبد والنصف اصدقا لها واذا اطلقها قبل ان يدخل بها فليها نصف ذلك وان دخل بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفي بالشرط فطلق فليس لها الا خمسمائة وان ابى ان يطلق لم يجبر عليه لانه شرط الطلاق واليقاع الطلاق لا يصح التزامه في الذمة فلا يلزمه بالشرط شي ولو كان مهر مثلها ولو كان تزوجها على الف وطلاق فلا نه على ان ترد عليه عيدا وقع الطلاق بنفس العقد الزوج بدل شيئين الالف والطلاق المرأة البضع والعبد شيئين متى قوبلا شيئين ينقسم كل واحد منهما على الآخرين فان كان مهر مثل قيمة العبد سواها كان نصف الالف ونصف الطلاق صداق لها فاذا اطلقها قبل الدخول كان لها ما تمان وخسرون والطلاق الواقع على الضرر بائن لان بمقابله نصف العقد ونصف البضع وان لم يكن الخوض شرط وطاعة المظنة وانما جعلنا نصف العبد ونصف البضع بمقابله الطلاق لان المحمول اذ ضم الى المعلوم فالانقسام باعتبار الذات دون القيمة ولو استحق العبد او ذلك قبل التسليم لم يجز خمسمائة حصته العبد وينصف قيمة العبد ايضا لان نصف العبد بمقابله نصف الطلاق استحقاقا لانه قبل التسليم موجب قيمة على امر كان بلشره تسليمه فلان ارجع بقيمة ذلك النصف وهما المسئلة التي تحاذيها بالانكاح والشفقة والنكاح على ما اوردت زوجها على دار على ان ترد اقلها تقسم الدار على مهر مثلها وعلى الالف حتى لو استويا فالنصف مهر والنصف مبيع ان تفاوتا بهذا بالاتفاق ثم هل تثبت الشفقة بحار بنه الدار فيها مثلا عند البيهقي لا وعندنا نعم اعتبار البضع المبيع بالكل وهو يقول بان ثبت في ضمن شي يعطى له حكم المتضمن لاحكام مفسد البضع مينا في ضمن النكاح او العقد لفظ النكاح حكمه حكمه ولا شفقة في الدار التي تزوج عليها فكذا في هذه ولو اعتبر المبيع اصلا فلا لانه ككاح ما ضمن مبيع فيفسد البضع لانه يقصد بالشر وط الفاسدة وقبول النكاح صار شرطه وفي فتاوى الخاص من علامة النول هل تزوج امراة ولم يسلم مهر على ان تدفع اليه هذا العبد فانه يقسم مهر مثلها على قيمة العبد ومهر مثلها لانها بذلت البضع والعبد بازمهر مثلها والبذل يقسم على قيمة العبد باعتبار قيمة العبد فالبيع فيه باطل لانها باعته بمشي مجبول ويصير الباقي مهر لها وذكر في علامته الواقع امراة تزوجها على ان تعطينه مبدل هذا فاجابه بالنكاح جاز بمهر مثل فلا شي من العبد فلان هذا شرط فاسد واما جواز النكاح فلا نه لا يبطل الشرط الفاسد انتهى وهذا اختلاف القدر الذي يجب له ما يقتضيه المثل بخلاف الاول قوله ولو تزوجها على العبد وهذا العبد وعلى الالف وهذا العبد وعلى الفين او الف فان كان مهر مثلها اقل من اوكسها او مثلها الاوكس ان يرضى الزوج يدفع الاربعة فلو لمسا الا ان يرضى الاوكس فان كان اكثر من دفعها او مثلها الا ارفع الا ان يرضى الزوج فان كان شاملا بينهما في شي الاوكس دون الاربعة فليها مهر مثلها او اذا عجزت فليها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول فليها نصف الاوكس

والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الكاوس يزيد عليها في العادة فوجب الاحتراز بالزيادة واداء الزوجها على حيوان غير موصوف صحته التسمية ولها الوسط منه والزوج غير انشاء اعطاها ذلك في النشاء اعطاها قيمته قال رض
بعضهم المسئلة ان ليس جنس الحيوان دون الوصفان يتزوجا على فوس وجاريا اذ الاسم الحسن بان يتزوجا على اذ
لا يجوز التسمية ويجب هو المثل في الوجهين جميعا لان عندنا لا يصح اقل في البيع لا يصح اقل في البيع اذ كل واحد
منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مالي فغيره بال فجلنا التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجمالة كالدية وكذا في

اعدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته وقد ينقص فلا يدل عنه اليه الا عند صحة التسمية وقد قدرت للجمالة
بادخال كلمة او عند الحاجة الواجب الاصل المسمى فلا يدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف أو يمكن ايجاب الاوكس لانه
مقتضى قياسا على ما لو خالها على هذا البعد وهذا فانه يجب الاوكس فيهما اتفاقا وهذا ان كان منقولاً عنهم فلا كلام فيه وان كان مخرجا فليس يلزم من جواز ان يتفقوا
على ان الاصل مهر المثل ثم يختلفوا في فساد التسمية في هذه المسئلة فقدرت لادخال وتصير الى مهر المثل عند ساقا التسمية لان التسمية لها تفاوت
ورضيت به بايجابها كان بقدره حيث بالاكس فحين دون الاربع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضا بالاكس واذا قلنا بان المهر المثل لان المهر المثل حكم
عقد التسمية فيه صحته وصار كالتحريم على الفاء والعين والاعتاق بان قال اعتقتك على هذا البعد وهذا قيل فانه يجب الاوكس فيها وهو يفرق بان تبين الاوكس في تبين
ضرورة ان لا موجب فيها في حق البذل وانما يجب فيها بالتسمية وان لا يكون كلاهما بالكتابة ولا ضرورة بها لان للكتاب منجبا اصليا فاذا لم يتبين احدهما وفيه يلزم لانها
اذا يصح ان يتبعه بمهر المثل في خلاف ما لو خيرنا بان قال على هذا الخيار اخذنا ما اشارت او على في الخيار اعطيك ايما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا
لانما الممازعة اما نحن فيه فلا لاننا لو اخذنا الاربع فاستحق الممازعة فليس الرجوع الى قول احدنا بالاكس من الاخر بخلاف التخيير اذ من له الخيار يستبد بالتعيين
وصار كبيع احد البعدين لا يجوز ولو سمي لكل ثلثا وجعل خيار التعيين لاحدهما جاز بخلاف ما لو اقر بالالف والعين حيث يتعين له الالف لانه لم يقع ذلك
في النشاء معاوضة بل ذكر ان دمة مشغولة باحد المملين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالالفين لم يحرم بها فلا تزمنا بخلاف
الف فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حاله او موجه الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها المائة والافا لموجدة لاننا اقل ولو على الف حاله
او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالحق لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل عند ساقا الخيار له لوجوب الاقل عليه قوله
والواجب في الطلاق قبل الدخول في الموضع الذي لو كانت المتعة زائدة على نصف الاوكس تحكم بخرج به في الدراية فالحكم في الطلاق قبل الدخول في التحقيق
ليس الامتعة مثلها قوله واداء الزوجها على حيوان غير موصوف المهر كما يكون من التقوى يكون من العروض والحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا
فاما مدين كهذا البعد او الفرس والدار فثبت الملك بمجرد القبول فيه لمان كان مملوكا وكذا لو لم يكن مثارا لية لانه اضافته الى نفسه كعبدى
والافلا ان تاخذه بشرا لهما فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خیرت في النصف الباقي في يد ما ان شارته ردة بالسبب
الفاحش وهو التفتيش في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شارته امسكت ورجعت بقيمة نصفها ولو طلقها قبل الدخول
كان لها النصف الذي في يد ما خاضته ولو ولد له الامه عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه ولا يكون حاله على من حال ولد الموصوبة ولكن لها
الامه ان دخل بها او اخيار لمان كان يقضان الولادة يبرأ وان كان فاحشا فلها ان شارته اخذت الجارية ولا يقضان الزوج شيئا وان شارته
اخذت قيمتها يوم تزوجا عليها لان نقصان الولادة كاليبس السماوي وقد كان الولد جابر لذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان للقدم لا يجره وقد
بيننا ثبوت الخيار في اليبس السماوي بهذه الصفة ولو كان الزوج قبله ضمن قيمته لانه ألف امانة في يده فان كان في قيمته وقا يقضان الولادة لم
يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في كافى الحكم بان عليه تمام ذلك قال شمس لانه وهو غلط فقدرين في لا بد ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة
عند موت الولد فكذلك لا يضمن ما زاد على قيمته من قدر النقصان ولكن ان كان يبرأ فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا اشكال في ثبوت
المعين في ثبوت الصحة غير انه اذا ادعى ان هذا الثوب البروى ولم يكن سرييا فليس لنا غيره وعلى قول ابي يوسف لها قيمة ثوب سريي سطره على قول

وشرط ان يكون المسمى ما لا وسطه معلوم رعاية الجانبين وذلك عند اعلام الجنس كانه يشتمل على الجسد والردى الوسط والوسط والوسط
منها بخلاف جملة الجنس كانه لا واسطة لا خلافا على انخصاس وبخلاف البيع لان مباداه على المضايقة والمالكسة اما النكاح فمباداه
على الساحة وانما يتخير لان الوسطه يضاف بالقيمة فصارت اصاله في حق الابقاء والعبد اصل التسمية فيتخير بينهما وان تزوجا على ثوب
غير موصوف فلما لم يثبت لثوب معنى انه ذكر الثوب لم يرد عليه وجهه ان هذه جملة الجنس لان الثوب لجناس ولو سمى جنسا بان قال
هروى تسمى التسمية ويتخير الزوج لما بينا وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية كانهما ليست من ذات الامثال وكذا اذا سمى
ملكيا او موزونا او سمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته لا يتخير لان الموصوف منها اثبت في الذمة ثبوتا صحيحا

زفر لما يجاري من ان تاخذا وتطلب قيمة الهروى الوسط لانها وجدت على خلاف شرط وكذا نقول المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد
بالمشار اليه وسنقره انتشارا لدفع الى وانما يتخير معين فلا يخفى ان يكون ملكيا او موزونا او غيرهما ففي غيرهما ان لم يعين الجنس ان قال حيوان
ثوب دار لم يصح ويجب مهر المثل لانها ما بلغ لان جملة الجنس لا يعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المماثلة وذلك باتحاد النوع بخلاف الحيوان
الذي تحته الفرس والمار وغيرهما والثوب الذي تحته القطن والكتان الحرير والاختلاف الصنعة ايضا والدر الذي تحته ما تختلف اختلافات فاحشا
بالبلدان والجمال والضيق والسعة وكثرة الفرق وقلة ما فتكون هذه الجملة افش من جملة المثل فمثل المثل الى ان عينة ان قال عبادات
فرس حاريت صحت التسمية وان لم يصنفه وينصرف الى بيت سطر من ذلك كذا باقية وبذا في عرفهم ما بالبيت في عرفنا فليس خاصا بماليات فيه
بل يقال لجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب تسمية مهر المثل كالدار وتجبر على قبول قيمته لو اتاها بها وبقولنا قال مالك احمد خلافنا لاشيافى له ان
عقد النكاح معاوضة فلا يصح التسمية مع جهالة الموضع كبيع ولنا انه معاوضة مال باليس بالان الحيوان ثبت في ذلك لذمة اصله يجب
الشرع مائة من الابل في الدية وفي الجنين عزة عند اتمته في الذمة وليس لهما معلوم الا الاوسط من اللسان الخاصة بغيره الشرع عدم جريان اشتراط
في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا يفيض جهالة الوصف فيه الى المنازعة المماثلة من التسليم والتسلم الا يرى ان الشرع لو جبر المثل مع جهالة
وقدره في بعض الصور بان لم يكن من قاربها من تزوج وحلمها مهر فانه يحتاج الى تقويم وتخمين بل جهالة مهر المثل فوق جهالة العبد لان جهالة
في الصفة وجهالة مهر المثل جهالة جنس فتصح التسمية اولى قوله وشرطان ان يكون الخ جواب سوال تقديره لما شابه النكاح في الاقرار في كونه
الترام مالى ابتداء يبين ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار بشئ ويلزمه البيان من غير توقف على كون المقر به بالادى وسط وطرفان فقال قلنا ذلك
رعاية بجانب المرأة والزوج ان جهته كونه معاوضة توجب اشتراط نفى الجهالة اصلا لكن لما يكن المال من الجانبين تحلت فيه الجهالة اليسرة مع انه المود
الشرعى اعنى ايجاب الشرعى لوسط في حيوان الزكوة رعاية بجانب الفقراء باب الاسوال وكذا اذا ذكرناه من الدية والفرقة ولا يتعدى الاحكام الاصل
استط قوله فجعلناه التزام المال بتدبيره والكسفى بالالحاق بالدية والفرقة ومهر المثل شئني عن هذا السؤال وجوابه قوله وانما يتخير الزوج جواب عن
مقدمه هو انما ذكرتم يقتضى وجوب الاوسط والحكم عندكم وجوب حلال من منه ومن قيمته حتى تجبر على قبولها اجاب لما كان الاوسط لا يفي الا بقومية صارت
القيمة اصلا من اجل المسمى كانهما هو نفى اصل من وجب تجبر على قبولها ان اتاها به وبهذا التفسير يندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصارت كانه تزوجا
على عبد او قيمته وفيه يجب مهر المثل لان هذا التفسير انما افاد ان الاصل العبد عيناً ثم القيمة مخلص لا يرى الى التسمية في قولنا كانهما هو وفي المبسوط
بذلك ان قال لكون المهر عوضا رعاينة الصفة الوسطية ليعتدل النظر من الجانبين ولكونه بالايتمم ابتداء لان جهالة الصفة صحة الالتزام قال ولذا
لو اتاها بالقيمة اجبرت على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المادية والقيمة فيه كالعين هذا وتعتبر القيمة بقدر الغار والمهرخص وبخلاف
ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وانما قد روي حقيقته في السور باربعين وبنار او في البعيد البين نجسين لما كان في زمانه قوله وان تزوجا على ثوب
ان تقدم الكلام فيه قوله وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نوعه بطوله وعرضه ورقعة وعلى منوال كذا لا يختلف الجواب من انها تجبر
على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجعل ظاهر الرواية احتراز اعماع عن الحقيقة ربح محجب الزوج على عين الوسط وهو قول زفره وعما عن مبيوفه
انه ان ذكر الاجل مع ذلك تعين الثوب لان موصوفه اذا كان موصولا ثبت في الذمة ثبوتا صحيحا في السلم وان لم يوصف بخير الزوج وعبارته في المبسوط

فان تزوج مسلم على حجر او صخرة فالنكاح صحيح ولو لم يوافقها من شرط قبول الحشر فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع كانه يبطل بالشرط والفاصلة لكن لم تقم التسمية لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب محو الثلث فان تزوج امرأة على هذا الدن من اجل فاذا هو حجر فاجازها عند ابي حنيفة ربه وقالوا لها مثل وزنه خلا

فان عين صفة الثوب على قول زفر لا تجبر على القيمة اذا اتاها بهاء على قول ابي يوسف ان ذكر الاجل انما ذكرناه ثم قال وزفر يقول الثوب يثبت في الذمة موصوفاً بثوباً صحيحاً لانه بالمباينة في ذكر صفة يلتحق بذوات الامثال ولذا يجوز السلم فيه واشترط الاجل هناك من حكم السلم لاسن حكم ثبوت الثياب وبنينا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وحده واجب بان قال لكنا نقول لوباع عبد الثياب موصوفه في الذمة لا يجوز الا موصوفاً وان لم يكن المقدس لافترقنا ان الثياب لا تثبت وبنينا ثوباً صحيحاً الامور على استحقاقها وترجح قول ابي يوسف وقديقال بل حاصل الصورة سلم والعبد راس مال والثياب الموصولة المسلم فيه ولا تجب ترجيح قول زفر اذ لم يرفع قوله ان اشتراط الاجل ليس من حكم ثبوت في الذمة بل هو من اكمال المكمل والموزون فان سمي جسته كعلي اردت قمحه وشعره دون صفة فكيفه من ثبوت واجباراً على قبول القيمة وان وصفه كجدة فالثمن الشيعي صعيدي او بحرية لا يغير الزوج بل يتعين المسمى لان الموصوف منها يثبت في الذمة صحيحاً حالاً كالقرض موصوفاً كما في السلم وعن ابي حنيفة لا تجبر على القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صحة التسمية انما يوجب الوصف مختاراً بينه وبين القيمة كما في الفرس العبد لا يتعين الوصف قوله فان تزوج مسلم على حجر او صخرة فالنكاح جائز ولها مذهبنا وبه قال الثلثة وقالوا في رواية عن كل منهم فيفسد النكاح بالامتناع العوض اذا المسمى يمنع حوضاً آخر وهو ممتنع التسليم في حق المسلم قلنا امتناع التسليم لا يفسد فساد التسمية وفساد ما لا يزيد على اعتباراً بعد اتمام شرط قبوله والنكاح لا يفسد بعدم التسمية ولا بالشروط الفاسدة بخلاف البيع يفسد بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يفسده لان الشرط ركنه خالية عن العوض في احد الجانبين والاول في النكاح قوله فان تزوج امرأة على هذا الدن من اجل فاذا هو حجر او على هذا العبد فاذا هو حجر فاسد ابي حنيفة لها مذهبنا فيها وقال ابو يوسف ربه لها مثل وزن الحجر خلا وقيمة المشار اليه لو كان عبداً قال محمد يقول ابي حنيفة في الحجر يقول ابي يوسف في الحجر ذكرنا ان قول ابي يوسف الاول كقولهما وظاهر كلام السامعي في التعليلات يفتني افرأقهم في مباني الخلاف لانه خص ابا يوسف بما حاصله لها بالاول في تسليمه فوجب قيمته في القيمي والمثل في المثل والبديهي والحجر مثلي ثم قال ابو حنيفة ربه يقول لما اجتمعت لهما التحقيق انه لا خلاف بينهما ففي الاصل لا خلاف بينهما ان المعبر المشار اليه ان كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى في اشارات الاسرار ان كان في انشاء من اصل مجمع عليه ثم نمت ما ذكرناه واذكر لان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وسائر العقود وتفصيله من الكافي قال هذه المسائل مثبتة على اصل وهو ان الاشارة والتسمية والاجتماع والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية لانه اقرب الى الاشارة بقرينة الصورة وكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احرى بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى لانها اختلفا وصفاً فالعبرة للاشارة لان المسمى موجود في المشار اليه لهما والوصف يتبعه اسمى يتبع الذات لا يرى ان من اشترى فصاعاً انه ياقوت فاذا هو زجاج لا يفتقد للاختلاف الجنس ولو اشتهر على انه حجر فاذا هو خضر يتفق للاتحاد والاشارة في التخرج على هذا الاصل فابو يوسف يقول لرجل مع العبد والخمل مع الخمر حسان فخلع في حق الصديق لان حسان مال متقوم يصلح صداقاً والآخر لا فالحكم بالمسمى كان الاشارة تبين صفة كانه قال عبد كذا الخمل كذا الخمر ويحكي العبد مع الرجل حسان واحد في ذاته لا يفتقر فيما فان منفعتها تحصل على شرط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر حساً واحداً فالعبرة للاشارة والمشار اليه لا يصلح مخرجاً فوجب مهر المثل فانا الخمل مع الخمر فحسان اذا المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخمل فالحكم فيه كما قال ابو يوسف ابي حنيفة يقول لاناخذ الزمان حكم الجنسين لا يتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الموجودات موجود بهما وصورة الخمل والخمر واحد فاستند

واذا افترق القاضيه بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لهما لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما
يجب باستيفاء منافع البضع ولذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام الوطى فان دخل بها
فلها مهر مثلها لا يزداد على المهر عندنا خلافا لفرقة وهو يعتبر بالبيع الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بمال اما
يتقوم بالتسمية فاذا ازيدت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة
على المهر لعدم التسمية بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فيقتدر ببدله بقيمته

فان كان مهرها مثل احد عشر وزيادة فلها احد عشر عندنا بحقيقة وببقي لان المهر عند المشتريين اجمودها وارودها فنصار كما اذا تزوج على احد اثنين المهر
اما اذا وجدت تسعة فلها التسعة لا غير عنده وببقي فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجا على هذه الاثواب العشرة المهرية فاذا هي تسعة حيث كان التسعة
وثوب آخر في قولهم جميعا لانه في الاولى المنطوق التوب المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر الا يرمى انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب مهر المثل في
المنطوق به ثوب هردي وبهذا يجب مهر او شرح العبارة الاولى ان التزوج انما وقع على عشرة وحيث حدث احد عشر فلا بد ان يستل غلبا على عشرة
بوجود الاحدى عشرة في روى الاحدى عشرة فنصارت التسمية عشرة من احد عشر ما روي او اجمودا وبه فقد التسمية عندنا في حنفية رده فيحكم
مهر المثل فاذا كان احد عشر او اكثر فلها الاحدى عشرة رضا بالانقصان وان كان بين العشرة التي الاردي والعشرة التي هي الاجودتين اعني مهر المثل
كما لو كان بين اوكس لعبدان واجودها وان كان اقل من اردي اشترتين او مثلها فبين العشرة الردي لما لو كان اقل من اوكس لعبدان ومثلها فبين
قوله واما قياس قولهما ففحسب التسمية وتعيين اربواها مطلقا كما عيننا اوكس لعبدان كذلك وشرح عبارة التسعة انه اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصغها
بالهرية فكانت تزوجا على هذه التسعة وثوب آخر وهو مطلق فيلزم وتجب التسعة فقط بخلاف ما اذا وصغها بالهرية لان المعنى انه تزوجا
على هذه التسعة وثوب هردي فلا تبطل تسمية غير ان مقتضى الاصل ان يتغير فيه بين عينه وقيمه واما علم قوله واذا افترق القاضيه بين المزدوجين
في النكاح الفاسد وهو كتر في الاخت في عدة الاخت والخاصة في عدة الزينة او الامة على الحرقان كان قبل الدخول فلها مهر ما خلاها او لم يخل
لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالدخول وانما التتم الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيمنع شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب بالعقد ويخل
بالخلوة لو طلقا فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطى شرعا وحسبان قل بها بجماع في القبل فلها مهر مثلها الا ان
على المسمى عندنا خلافا لفرقة واعتبره بالبيع الفاسد حيث يجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفى ليس بمال اما يتقوم بالتسمية فان اوت على
مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية وارود عليه لزوم التناقض لانها سقطت اعتبار
التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتها وانقصت منه فان كانت فاسدة يجب شمول العدم وان كانت صحيحة مشمولة الوجود واجاب المور بانها صحيحة من وجه
فاسدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى ل فاسدة من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فسادا اذا زادت وصحتها وانقصت لانضمام رضاها والحق ان هذه
التسمية ليست الفاسدة وقد صرح المصنف بطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الا كون المسمى ليس بمال او وقوعه في عقد فاسد كل منهما يستقل بفسادها
ولفسادها وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا وتقرير الكتاب لا يجب الزيادة لعدم التسمية اي لانها لم تسبها وكانت التسمية بالخط سقطت
حقها في الزيادة الى تمامه حيث لم تتم تامة واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول لثباتها بيننا وبين رخصه
انما يوجبها بالغنا بالمعنى ونحن لا نجد اذ به المسمى لما ذكرنا فوجه الاستدلال ان يقال سئل ان الواجب فيه مهر المثل لكنها نصبت باسقاط بعض حقها وترك الباقي
بلقدمات لانه لا حاجة اليها بل بالقيح لان قولنا انما يتقوم بالتسمية ان اراد في النكاح الصحيح فالحصر ممنوع بل تارة بها تارة به مهر المثل وان اراد
في الفاسد فقد ظهر انها لا تقع فيه حتى صار غالبا عن التسمية وجب مهر المثل غير انها اعتبرتها فان قيل لم اعتبر رضاها بالخط ولم يعتبر رضاها بالزيادة
فلم يوجب المسمى اذا زاد على مهر المثل فالجواب انما لو اوجبنا فاما لانه مسمى وقد بطل واما لمرضاها ومجرد رضاها بالتعليك لا يثبت لزوم القضاء فيه
لان به لا يدخل في ملك الآخر بل بالقبح بخلاف الرضا بالخط لانه اسقاط قيمته بالواحد رضى على الاتم المعارضة لفرقة بان في التبرع في غيره من

وعليه المداة الحقا النسبة بالحقيقة في موضع الاحتياط ويجوز اعتبار النسب واعتبار المداة عام وقت التفرق
لا مبر آخر الوطيات هو الصحيح لا زواجها بغيرها بغير النكاح وبقهرها بالتفرق وينتسب
ولدها لأن النسب يحتاج في اثباته أحياء للولد فيثبت على المشايخ من وجه

توكل على الله عليه وسلم المرأة تحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها المهر باسحق من زوجها كان وجوب مهر المثل أصلا في كل
نكاح فانكحها بغيره ما قد شاء في باب الأولاد والكفارة فخرج لا يصير محصنا بهذا الدخول لا عند أبي ثور واجبت الائمة على انه لا يكون محصنا
في العقد الصحيح الا بالدخول ثم لو تكررت الجماع لم يلزمه سوي هو واحد وهو ما ذكره في خلاف ما ذكره وطى الابن الجارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل طى
مهر الاصل ان الوطى في غير الملك ان كان بشبهة اشتباه تعدد المهر تكرره وان كان بشبهة ملك لا يتعدى تعدده ففي مبارية الاب وجارية الزوجة اذا
وطئها الزوج الشبهة في حقها شبهة الاشتباه فيكره تكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاثبة اذا وطئها السيد والزوجة في النكاح
الفساد وفي النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطى انه كان عطف لبطاقتها الشابة في حقهم شبهة الملك وتقرر الوطى في الملك لا يتعدى به المهر فكذا
في شبهته لانه اذا وطئ احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ بريان الدين الذي يقول
بتعدد المهر لانه في النفس لاخر ليس له شبهة ملك فصاحب منزلة جارية الاب في حق الابن لو وطئها بعد التفرق في النكاح الفاسد بعد الانتقار شبهة
وتكون في بارة وتزوجا وهو محال الطهارة ثم اتم الجماع لزمه مهران مهر المثل بالزنا لما سقطت عنه المهرين تزوجا قبل تمامه المهر المسمى بالنكاح وان
طلقا في محال لان هذا اكثر من الخلوة وفي الخلاصة في الجنس الخامس من فصل المهر لو وطئ المستدة عن طلاق ثالث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد
ام بكل وطئ مهر قيل ان كانت الطلاقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فظن في موضع فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان طئها
بطلان فذا ظن في غير موضع فيلزمه بكل وطئ مهر وفي نوادر شهاب من محله اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحققت فملية مهر واحد ان استحق
نصفها فملية نصف المهر وفي آخره وهو زاده العصبى اذا زنى بصبيبة فملية المهر وان اقرب ذلك المهر عليه واذا زنى بالعصبى سببا لغيره
عليه المهر وان دعت الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبيبة صبيبا عليه المهر وكذا لو دعت امه صبيبا والمهر من المهر العقر قوله وطئها بالعدة بيني
اذا فارقتا وقد دخل بها لايجوز الخلوة لانهما مقام مقام الوطى في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الا اذا دخل في الاصل فيها او ادخل الرجل
على غير امرته فدخل بها قال عليه مهر لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خير الواحد حجة في المعاملات فبشبهة سقط الحد ويحب المهر قال عليها
العدة وبشبهت نسب ولداته ولا تنفي في عدتها تنفي المستدة بخود قضى رضى الله عنه ولان الحد لا يلزم الناسف على نوات بقية النكاح ليس
ذلك في الوطى بشبهة ولا تنفي في هذه العدة لان جوبها باعتبار الملك ثابت بالنكاح وبه يتوقف بناء لانهما النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح تنفي
في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة بناء لتيقن ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها عليه لانه هو المستوفى للبدل ولو كانت هذه امة حرمت عليه امرته
الى نقصان عدتها قوله ويثبت ابتداء من وقت التفرق لاس اخ الوطيات هو الصحيح احتراز عن قول زفره لانها انما تجب باعتبار شبهة النكاح ومنع
هذه الشبهة بالتفرق او بالافراق بالتساركة او بالتحقق الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا بالافراق ولا يتحقق التساركة الا بالقول بان
يقول تاركك او خلت سبيلك او غلبنا او تركتنا الموتر كما ومضى على ذلك سنون لم يكن لئان تترفع باخر قال الشيخ الامام فخر الدين
فاضيخان هذا في المدخول بها ما غير ما يفتقر الابدان بان لا يعود اليها وكل منها فسخ الفاسد بغير حضور الآخر وقيل بعد الدخول ليس له ذلك
الا بحضور الآخر علم غير التارك ليس بشرط الصحة المتاركة على اللاحق وانكار النكاح ان كان بحضورها فمؤساركة والا فلا رد في ذلك عن بيوسف والظاهر
الصغار قول زفره في لو عاصمت ثلث حيض من آخر الوطيات قبل التفرق انقضت العدة وعندنا ما لم تحض بعد التفرق او المتاركة لم تنقض ويجب

انما المراتبة بالنيار في مطالبة النكاح او وليها اعتبارا لاسباب الكفالات وترجم الولي اذ ادى على الزوج ان كان باسره
كما هو الراسخ في الكفالة وكذلك يصح هذا الضمان وان كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغير
وضمن الثمن لان الولي صغيره معتبر في النكاح وفي البيع عاقل ومباشر حتى ترجم العهدة عليه والحقوق اليه ويقيم ابراءه
عند البينة ويحذر في ذلك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضامنا لنفسه ودلالة قبض المهر للاب بحكم الكفالة
لا باعتبار اذنه عاقل الا ترى انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضامنا لنفسه **قال** والتمس ان تمنع نفسها حقها في ذلك
وتنعه ان يخرجها اي يسافر بها اليقين حقها في البذل كما تدين حق الزوج في المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها
من السفر والخروج من منزله وزيارة أهلها حتى يوفى المهر كله اي المجهل لان حق الحس لا يستيفاء المستحق
انه يدفع ليرجع في اصل الضمان قوله ثم المرأة بالخيار في مطالبة النكاح اذا بلغت زوجها يعني اذا كان بالثاوان لم يكن بالثاوانا لما مطالبة ابيه
ضمن اذ لم يضمن كافي شرح الطحاوي والتمتته وذكر انه اذا ادى الا يبرج ما لم يشهد على اشتراط الرجوع في اصل الضمان ولا ينبغي ان هذا مفيد
بما اذا لم يكن للصغير مال بذو الذكور في المتكوتة في باب جواب مالك من انه يضمن الاب مهر نية الصغير بلا ضمان ونحن مخالفه بخلاف اطلاق
شرح الطحاوي وذكر في المصنف جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال غايته انك عن ايفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الا اداء
على تزويج ضمان المهر عنه فذا هو المول عليه وان ضمن الوصي يرجع مطلقا فلم يرد الاب في صورة الضمان حتى مات فهي بالخيار بين ضمان
تركته بين مطالبة زوجها فان اختارت تركته فاخذت اجزا لبا في الورثة الرجوع في الضيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لان هذه الكفالة لم
توجد للضمان على الصغير لوقوعها بلا امر من المكفول عنه فلا يبرأ منه ولو اذن وعن ابي يوسف روى قوله فيما ذكره الوالوي ابي قنايل صدرت
بامر معتبر من المكفول عنه ثبوت ولاية الاب عليه فان الاب اذن منه معتبر واقداره على الكفالة دلالة ذلك من جهة بخلاف ما اذا ادى عنه في حياته
لان تبرع الاب بالمال المهور متدا وقد انقضت الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجعون وكذا يرجعون اذا ادى في مرض موهوب المجهون كالصبي في جميع ذلك
لانه مولى عليه سواء كان المجهون اصليا او طاريا وانما صح ضمان وليا اذ كان ابا او جوا من انه المستحق لقبض صداقها والمطالبة لان الولي في النكاح
وان باشر صغيرا ولو كمل بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يصح ضمانه الثمن لانه مباشر فترجع الحقوق اليه حتى يطالب بالشئ ويخاضع في الرد بالعيب ويسلم
المبيع ويصح تاجيله وبراءه من الشئ عند الخيافة ومحمد يضمن مثله في مال فلو صح ضمانه كان ضامنا لنفسه مقتضيا مقتضا فان قيل لا يسلم عدم رجوعها
اليه في النكاح الا يرى ان المطالبة بهرنا جابا لمعور ويقوله ودلالة قبض المهر للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقل لانه متداو ولذا لا يملك قبضه بعد
بلوغها اذ نهيت صريحها اذ اتمت المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط احضار الزوجة لقبض الاب مهرها عندنا
خلافا لفرابي يوسف في قوله لا يشترط في المهر غنا في لا يشترط ولم يذكر خلافا وقد مرنا في قبض مهر البكر البالغة فروعا استوفينا ما في باب الاولياء والا كفارة
فارجع اليها وما لم تذكره هناك لو قبض الاب المهر ثم ادعى الرد على الزوج ان كانت بكر لم يعقد لا بنية لان له حق القبض ليس حق الرد فان كانت
ثيبا صدق لان حق القبض ليس له فاذا قبض المهر الزوج كانت امانة عنده من الزوج فتقبل دعواه الرد كما لم يردع اذا قال ردت الودعية قوله
وللمرة ان تمنع نفسها من الدخول بها ومن ان يسافر بها حتى لو قضا معجل مهرها اليقين جعلا في البذل كما تدين حق في المبدل بينه ولا يتعين الا بالانكاح
وبهذا التيسيل لا يصح الا في المصدق الذين مالعين كما لو تزوجها على عبد يمينه فلا انسابا بالعقد ملكته وتعين حقا فيه حتى ملكته عتقه وقوله اي
المجهل منه يتناول المجهل عرفا وشروطا فان كان قد شرط تعجيله كله فلما لا امتناع حتى تستوفيه كله او بعضه فبعضه فان لم يشترط تعجيله
بل سكتوا عن تعجيله او اجابا فان كان عرف في تعجيل بعضه وتأخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها ان تجلس الا الى تسليم ذلك العقد
قال في فتاوى قاضيان فان لم يبنوا قدر المجهل ينظر الى المرأة والى المهرانه كم يكون المجهل مثل هذه المرأة من مثل المهر فمجهل ذلك كذا لا يتبين
بالزوج والمنس على يمينه المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا بخلاف ما اذا شرط تعجيل الكل اذ لا عبرة بالعرف اذا كان الصريح بخلافه مثل
هذا في غير منته من كتب الفقه فاقترع في غاية البيان من اطلاق قوله فان كان يعني المهر بشرط التعجيل او سكتوا عنه بحسب حاله ولما ان تمنع
حتى يبيها المهر ليس بواقع بل المستبر في المسكوت العرف هذا ولا بالان يسافر بالبكر قبل ايفائه في الفتاوى على زوج بنته البكر البالغة

منه ومنه ان بعد الطلاق قبل الدخول لقول في نصف المهر وهذا امر رواية الجامع الصغير والحاصل في الجماع الكبير انه يحكم منتهى مثلها وهو قياس قولها لان المنتعة موجبة بعد الطلاق كغير المثل قبله فتحكم كغير وجه التوفيق انه وضع المنتعة في الاصل والالف والالفين والمنتعة لا تبطل هذه المبلغ في العادة فلا يفيده التحكيم او وضعها في الجماع الكبير في المائة والعشرة ومقدارها عشر فيبطل التحكيم والذكو في الجامع الصغير سالك عن ذلك المقدار فيعمل على ما هو المذكور في الاصل

تجانسان في الفصول كما ويحكم من المثل وقال ابو يوسف القول للزوج مع يمينه في الكل لان ياتي بشئ قليل وفيه المهر وجماعة بان يذكر الا بتألف مهر لها وقوله المهر صحيح انتر من قول من قال ان يذكر المهر الا يصح مهر اشترجا اعني ان يذكر ما دون العشرة لانه ذكر في اللفظ في البيع فيما اذا اختلفا في الثمن بعد الملاك فالقول للشيء الا ان ياتي بشئ مستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي وقد يقال ذلك لتعين كون الاستنكار بذلك الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق آخر اما هنا كما يتصور المستنكر فالتصور شرعا ويوجب بان المستنكر شرعا داخل في المستنكر فافانما يستنكر شرعا يستنكره فاذ لا كالمس فحيث اعتبرناه عرفا فقد اعتبرناه شرعا واذ زيادة فصار الحاصل من قولنا الى ما يستنكر مطلقا لا يكون القول قوله فيه سواء كان عرفا او شرعا ولانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كملت عشرة ولنا كلامه لان العشرة في كونه مهر اشترجا لا يتجزئ من التسمية بعض بالآخر في شرعا كالتسمية كذا فلا يتصور ان ياتي بالمستنكر وليس هذا بشئ لان عدم تقيح الخمسة مثلاً وجعل القول قوله وتكليفها عشرة هو لا يمان بهما يستنكر فقد تصور ورجح الوبري تفسيره بولا البعض بانه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجا على يديه وهي تدعى الفأوم مثلها الف واقام البينة ثم مرجع الشهود لا يضمنون عند أبي يوسف ره لانه لو لا الشهادة لكان القول له ولو لم تجعل المائة مستنكرا في حتما يعني مع ان التسمية العشرة مستنكرة فمن قيمتها عشرة امثاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلها على التفصيل المذكور في تحكيم مهر المثل على رواية الجامع الكبير ووجب نصف ما يدعيه الرجل بعد يمينه عليه ما في الاصل والجامع الصغير وقال ابو يوسف القول للزوج الا ان ياتي على امر ولا خلاف بينهم في ان القول قول من يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما يفيد قول المهر في التفسير على أبي يوسف الا ان ياتي بشئ يكذب الظاهر فتفي كونه القول له الانتفاء الظاهر منه وانما اختلفوا في الاشتباه الظاهر منها انه مع من فقال لا مع من يشهد له المثل لان الغالب في المسمى في الاكتمه الا ان يكون اقل منه وهذا الوجه من قول المهر لانه الموجب الاصل لان كونه يفيد الظهور لمن هو من جهة ليس بذلك الا اعتبارا بل بما ذكرنا وقال ابو يوسف مع من يشهد له الاصل ببرة الذمة وانما اعتبرنا الشاهد منها مهر المثل لانه التسمية الضرورية للبضع اذ ليس كان مالا وانما يتقوم بظهور الشرفه فيقتدر بقدر الضرورة وهي في اذ المتيقن بثبوت سمي وبها يتقنه وهو ما اقر به الزوج فيكون القول له ويخلف على نفى دعواه وصار كالاختلاف في قدر المسمى في الاجارة كالتقار ورب الثوب لا يصار الى تحكيم اجرة المثل لان تقوم المنافع ضروري فلم يغير اليه حيث امكن المصير الى المسمى وكان القول لمن يدعي المثل فكذا اذا اباها يقولان تقوم شرعا بظهور الخطر وجوب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا يفيده بل هو احق من التقوم الذي يثبت بسبب المائنة لان ذلك يقبل لا بطلان بخلاف اذا اباها التقصار ورب الثوب اذ اختلفا في الاجرة فليس يفعل به موجب في الاجرة دون التسمية ليصار الى اعتباره وللشكاح موجب فهو اشد باختلاف البعاع ورب الثوب في المقدار ما ذكر وفيه حكم قمية الصنع وما قوله يتقنه التسمية وهي ما قرره الزوج فليس بذا كبل المتيقن احد ما غير حين وهو لا يفي الرجوع اذ لا فرق بين ذلك وعدم التسمية حيث تغذر التقصار باحد ما حينا فهو له ثم ذكرنا في الجماع الصغير ان القول للزوج في نصف المهر اذا اختلفا قبل الدخول وكذا في الاصل وفي الجامع الكبير حكم المنتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر من المبادئ وما حاصله يرجع الى وجوب تحكيم المنتعة الا في موضع يكون بالاحتراف به اكثر منها فيؤخذ باحترافه ويعطى نصف مهر المثل ووجه ما ذكر ان المنتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فتحكم مهر المثل وقد يمنع بان المنتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية وبها اتفقا على التسمية فقلنا

وتشرح قولهما إذا اختلف في حال قيام النكاح أن الزوج إذا ادعى الألف والمائة الألفين فإن كان مهر مثلها ألفاً أو أقل فالقول قوله وإن كان الفين أو أكثر فالقول قولها وإياها أقام البينة في الوجهين نقول وإن أقام البينة في الوجه الأول تقبل بينهما لا سيما ثبتت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لأنها ثبتت الخط وإن كان مهر مثلها ألفاً وخمسة مائة تخالفوا إذا اختلف ألف وخمسة مائة هذا تخريج الرازي وهو قال كذا في وجه تخالفان في الفصول الثلاثة ثم يحكمون للثقل بعد ذلك ولو كان الاختلاف في أصل المسمى يجب للمثل بالأجماع لأنه هو الأصل عندهما وعندنا نقض القضاء بالمسمى فيصير إليه ولو كان الاختلاف بعد موت أحدهما فالجواب فيه كما جاب في حيوتها لأن اعتبار المثل لا ينفط بموت أحدهما

بقار ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقتربه الزوج ويخلف على نفى دعواه الزائد وعلى هذا فلا يتم ذلك التوفيق بل يتحقق خلافه ولهذا قيل في المسئلة روايتان لكن ما ذكر في جواب قول بيوسف أنفاً بعد قوله وتشرح قولهما إذا ادعى الفين مهر مثلها ألفاً وأقل فالقول له مع يمينه بأكثر زوجتها على الفين فإن حلف الزمها اقتربه تسبته أي لا تخير فيها بين أن يعطيها دراهم وقتها وبين أن يحل زهره الفان يسمى لأن النكول قرار أو بدل على الخلاف فكلاهما تقتضيه تسبته وإن كان مهر مثلها الفين أو أكثر فالقول له مع يمينه بأكثر ما تزوجته على ألف وإن تكلمت فله ما اقتربه تسبته لا قرار ما به وإن حلف فله ما ادعت قدر ما اقتربه تسبته لا اتفاقاً عليه والزائد بحكم مهر المثل تخير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لأن يمينها لا دفع الخط الذي يدره هو ثم وجوب الزائد بحكم مهر المثل وإياها أقام البينة قبلت في الوجهين فيما يدعيه بتسبته فإن أقامها فبينتها أولى في الوجه الأول لأشباتها الزيادة وبينة في الثاني لأشباتها الخط وإن قصح حرمه في هذا الزمها أولى لأشباتها الزيادة كالفصل الأول كذا في جامع قاضيان حجة الأول أن الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل وإنما ثبتت فيما يمينها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينة مثبتة بخلاف الظاهر فهو المثلث للزيادة بطريق الأصالة وكانت أكثر اثباتاً من المثبتة للوصف وإن كان مهر مثلها بين الدعويين ألفاً وخمسة مائة فإن لم يكن لها بينة تخالفوا وإياها يحل زهره عوى لاخره ما وقع في النهاية من أن الزوج إذا حلف بيمينه ألفاً وخمسة مائة كان غلطاً من الناس وإن حلف بحكم مهر المثل قدر ما اقتربه تسبته والزائد بخير فيه فإن أقام أحد البينة ثبت ما يدعيه مسمى وإن أقامتها بغيره في الصحيح لا سيما في الثبوت والدعوى ثم يجب مهر المثل تخير فيه كله لأن بينة كل منهما تنفي التسبته الآخر فخلا العقد عن التسبته فيجب مهر المثل بخلاف الخالف لأن جواب قدر ما يقتربه الزوج بحكم الاتفاق ما ذكره قاضيان أنه كفصل الخالف هذا كله تخريج الرازي وقد ذكرنا أن على تخريج الكرخي تخالفان في الفصول كلها ثم يحكم بمهر المثل بعد ذلك وإلا حسن أن يقال تخالفان ثم يعطى مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتأخرين إن ظهور مهر المثل عند عدم التسبته وبالمثل يتقضى بهين كل دعوى صاحبه بغير العقد بالتسبته فيجب مهر المثل وقال قاضيان ما قاله الرازي أولى لأننا لا نحتاج إلى مهر المثل للأيجاب بل لبين من شهد له الظاهر فيكون القول له مع يمينه فلا حاجة إلى الخالف ويقترح في الخالف لأشباتها ولو بدأ بها كان جاز وقال القدوري في شرح كتاب الاستحلاف يدر بهين الزوج لأنه كالمشترى والمهر كالشترى في المتباينين بغير بين المشتري الذي يهب الأيسر جابى قوله لو كان الاختلاف في أصل المسمى في حال الحيوة بآب أو عاه أحدهما ونفاه الآخر فيجب مهر المثل بالأجماع ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول يجب لمتة بالاتفاق لأنه هو الأصل عندهما أي عند بيوسف وعندنا نقض القضاء بالمسمى لأن القول لمكسر التسبته مع يمينه فيصير إلى مهر المثل واستشكل كون مهر المثل هو الأصل عند محمد بن موسى أبي يوسف في أن المسمى هو الأصل على ما صرح به بنو بني مسئلة ما تزوجها على هذا البعد وعلى هذا البعد واحد كمن ما ذكر من إيجابه مع أبي حنيفة ومهر المثل لا يستلزم كونه بناء عليه فذكرنا إلى أنه يعرف من موه الظاهر بناء على أن العادة كون المسمى لا ينقض عن مهر المثل لا نادر لكننا منعنا في تلك المسئلة بثبوت اختلافهم في أن الأصل هو مهر المثل بل الاتفاق عليه لا ينفذ بذلك خلاف فلا يشك على هذا كون الأصل مهر المثل عند محمد بن موسى عندنا نقض الأولي بان يعلل لكل من المسئلة اتفاقية قوله ولو كان الاختلاف بعد موت أحدهما فالجواب فيه كما جاب في حياتهما أي حال قيام النكاح في الأصل والتقدير

فقلت موهبة به يقال الزوج هو من المعرف بالقول قوله لانه هو المالك فكان يعرف بعمدة التملك كيف ولا الظاهر انه يستفي استقاط الواجب

المعنى فالقول قوله في الحكم لانه انكر التملك اذا استردته متروكي ما حوته به والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من المنفعة والمزاج والنفقة
والسكن والشاة الحية وبقاها يكون القول فيها قول المرأة لان المتعارف في ذلك كله رسالة بهية فالظاهر مع المرأة لاسمها ولا يكون القول لاني نحو ايتها
والجارية وفيما اذا ثبت الاب بعد بقاء الزوج متوفيا ثبت له حق الرجوع على الوجه الذي ذكرنا في فتاوى بل متفرد وكذا ثبت فيما اذا ثبت
في بيشة متوفيا اذا كان بشما عقيب موت الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه بهية لا يوجب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قاتلا وامر سبجان
اعلم قوله وميل لا يجب النكاح في الحنف والمالكية لا يجب عليه تملكها من الزوج بل يجب منعها الا فيما سكره فيلزمه النشر ابدنا على
ويجب عليه الخف والملاوة لا تمنع كون الظاهر كذب في نحو الدرر او الجارية ما ينبغي احسانه من المهر لاسحق اخره كالسوة فمروج جبره بية
وزوجها ثم ادعى انما دفعه لبا عارية وقالت تملكها او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الاب عارية قبل القول للزوج ولما لان الظاهر
شهادة اذا العادة دفع ذلك اليها بية واختاره السفيهي اختيار الامام السرخسي رة كون القول لابان ذلك يستفاد من جهة والخيار للفتوى
القول الاول ان كان العرف ظاهر بذلك كافي وبارهم كما ذكره في النواقيح وفتاوى الخاصية خيرة ما كان لعرف شركا فالقول للاب قبل
النكاح لرمل من مثله بخير النيات بما كان فالقول للزوج والا فله ولو ابرأت الزوج من المهر او بهية ثم ماتت فقالت الورثة بهوني مرض موتها
واكرر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول للورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان تابا بهم فيكون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق
وانما كان لهما وهم يدعون انفسهم الزوج فيكون القول له وفي الباب ما في كتاب النفقات اعطانا ما لا وقال من المهر وقالت من النفقة فالقول
للزوج الا ان يقيم هي البينة لان التملك منه وفي الخلاصة انفق على مستعدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فله النفقة ايت
ان شرط في الاتفاق الزوج يعني كان يقول انفق بشرط ان تتزوجيني يبرج زوجت نفسها او لانه يشيخه وانما لا يرجع لو زوجت
نفسها وان لم يشترط لكن انفق على هذا الوجه اختلفوا او الامح انه لا يرجع اذا زوجت قال السيد الشيرازي قال الشيخ الامام الاصح انه
يرجع عليها زوجت نفسها منه ولا لانه رشوة واختاره في الحنف وبذا دفع الدرهم اليها لتنفق على نفسها ما اذا اكل معها فلا يرجع بشئ انتهي
ولم يذكر ما اذا ثبت ان تتزوج في فصل عدم الاشتهار صرح الامام القمي بهم من اقتضاه على قول الشهيد ومن بعده له يرجع اذا لم تتزوج به وحكي
في فتاوى الخاصية فيما اذا انفق بلا بشرط بل للعلم فانه ينفق للزوج ثم لم تتزوج به خلافا منهم من قال يرجع لان المعروف كالشهر ومنه
من قال لا قال فهو الصحيح لانه انما انفق على قصده ولا شرطه وفيما ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه كفنا من مهر ما تصدق في الدعوى الى مهر
في قول جنيته لان عنده كجانه المثل فمن شهد له كان القول له ومع يمينه في النكاح لا يوجب الا بوبها بما تافست الزوج اليها بقرينة ما اعطتها ما دام
الا تم مطلب قيمتها فان انقضت بعث اليها وامر ان تنزع وتطعم ولم يذكر قيمته ليس لان يرجع عليها لانها فليست باذنة من غير شرط القيمة
وان انقضت على ذكره الرجوع بالقيمة فلا يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقول للزوجة مع يمينها لان ما حصل الاختلاف راجع الى شرط النكاح
وبى منكرا متممة فيما سأل الاول سئله فتورف ذكرنا في باب المهر مع ان الجواب المذكور فيها انما يتعلق بالمهرات فاجبنا الاستماع بذلك المهر
زادة فيما تزوج ثنتين في عقدة وثلاث في عقدة ومات قبل ان يدخل بواحدة منهن وقبل ان يبين تقديم العقدية الثانية من غير فائز الزوجان
ومهر الزوج عمنهم المهر المهر مع الولد ولد الابن والثلث مع الولد ولد الابن ميتين على ربعة وعشرين سبعة للتي تزوجها وحدها اتفاق

فتاوى الفقيه محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي عمير

قال في التكملة الذي هو على فان القول قولها والراد منه ما يكون حينئذ لا يكون له تعارض هدية فاما في الخطبة والتعريف والقول قولها ما بينا

والباقي نصفه للثنتين ونصفه للثالث عند أبي مينة مردوق الثانية اسم من الباقي للثنتين وستة للثالث على تحريمهما وانما قلنا المشكلة
من اربعة وعشرين لان كل واحد صحيح على كل حال لانه ان تقدم قطاير ولا ان توسط لاننا نكون ثلثة ان وقع بعد الثنتين واربعة
بعد الثالث وكذا اذا تأخر لبطان كحل احد الفريقين فيبقى ثلثة اربعة وكل من الفريقين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان مع
الحل الواحدة مع الثنتين فلما ثلث الميراث وان مع مع الثلث فلما اربعة فيحتاج الى حساب لثالث وربع وانفسله اثني عشر او نقول مخرج
الثلث من ثمانية وربع من اربعة وبهذا مبانية ففرضنا اربعة في الآخر فصا اثني عشر فيكون له الثلث في حال اربعة والربع في حال ثمانية
فثلاثة ثمانية يقيين والربع يجب في حال دون حال فينصف للشك فيه فينكسر فينصف فيصير اربعة وعشرين او يقرب مخرج النصف وهو
اثنا في اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول التي تزوجها ومدا مبانية من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة
فستة ثمانية يقيين وقع الشك فيصير لانهما يقطعان في حال ويشبان في حال فيثبت اربعة ارضهم الى ستة صار لثمانية وما بقي ستة للثالث
لكل واحدة ثمانية للثنتين لكل واحدة اربعة عندنا على اختلاف تحريمها ابو يوسف ربه فيثبت المنازعة فيقول للمنازعة للثنتين في السهم
السلخ عشرة لانهما لا يدعيان الا اثني الميراث ستة عشر فالسهم السابع عشر لثالث الا ان يدعي ذلك الا ان يدعي ثمانية اربع الميراث
ثمانية عشر بقي ستة استوت المنازعة الفريقين فيها فكانون بينهما اضعافا فحصل للثالث ستة منها والثلثين ثمانية واما مخرج فيصير الاحوال
فيقول ان صح كحل الثنتين فلما ثلث الميراث ستة عشر وهو حال التقدم اسس تقدم الثنتين على الثالث فيكون الواحدة معنا فيكون لهما ثمانية
فان لم يصح فلا شيء لهما فالنصف ذلك وهو ثمانية والثلث ان صح كحل من فلان ثلثة اربع الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث من فان لم يصح فلا شيء
من فلان نصف ذلك وهو ستة فاتفق الجواب واختلف المخرج والضابط عن القاطن قولنا المخرج العين مع العين امي محمد الاحوال
ويقرب المنازعة عندنا يحذف نصف ما بقي للثنتين ونصفه الآخر للثالث لان الفريقين في عامة الاستحقاق سواء لان كل فريق يستحق في حال
وهو ما اذا كان سابقا على الفريق الآخر دون حال التاخير فصار كما لو لم يكن معصن واحدة ولو لم يكن معصن اربعة كان جميع ميراث الثلث اربعين
نصفين كذا بنا فللنصف وقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين او تقرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين فيصير ثمانية
واربعين للواحدة ومن ذلك اربعة عشر ولكل واحدة من الطائفتين سبعة عشر فطلب بين السهام والروس الاستقامة والموافقة والمباينة فيقيم
اربعة عشر على الواحدة ولا يستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثالث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثنان وثلاثة فطلب بين الروس
والروس الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتباين فوجدنا ما قبلنا ثمانية فقصرب ثلثة في اثنين او على العكس فحصل ستة فقصربها
في ثمانية واربعين فصار اثنين وثمانين وثمانين ومنها يصح وطريقة معرفة ما لكل ان تقرب ما كان له من هذه الستة وكان للواحدة اربعة عشر
فقصربها في ستة فحصل لهما اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر فزنا با في الستة يحصل لكل فريق مائة وسمان لكل من الثنتين احد
وعشرون ولكل من الثلث اربعة وثلثون فان قيل ما ذكر ابو مينة فيشكل لانه يطلى الثنتين لا يدعيانه اجيب بانها انما لا يدعيانه اذا استحققت
الواحدة ذلك السهم فاما بدون استحقاقها فلا قد خرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة فكان دعوى لهما ودعوى الثلث في استحقاق ما خرج من
استحقاق الواحدة سواء وبهذا الاختلاف في الارث اما المهور فالزوج ان كان حيا يوم الميراث جبر القول قوله في الثلث والثنتين ايتسبن

قوله

وقيل ما يعي عليه من الخمار والدرع وغيره ليس له ان يحتسبه من المحرمان الظاهر يكذب والله اعلم

الاول لان النكاح احد الفريقتين صحيح في نفس الامر والزوج هو باشر العقود وان قال لا ادرى الاول حجب عنهن الا الواحدة لانه قولا لا شبهة
فيما لا يبلغ فيه للفرقة وان مات احد الفريقتين والزوج حي فقال بين الاول فريقتين واعطى مهورين وفرق بينه وبين الاخر وان كان غل
بين كل من غل في صحته او عند موته لاحد الفريقتين ذلك فهو الاول ويفرق بينه وبين الاخر ولكل واحد لاقبل من مهر مثلها والمسمى كما هو الرسم
في الدخول في النكاح الباسد فالدخول بين الايوش في البيان اذ انتم السابغة في الوطى واما المهر قبل الدخول فله الواحدة مسمى لما يكمل لان النكاح
صحيح بين الثلثين ونصف الثلثين مهر واحد بالاتفاق فمما راعى على اصلها في اعتبار المنازعة والحال ابو حنيفة فرق بين المهر الميراث فاجبة الميراث
في المهر دون الميراث فقال بفضل من الواحدة بنكاح بين الفريقتين نصفان لا يتفاوتان فيه لانها قد استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما الثلثان
لا يدعيان النصف الزائد على المهرين والثلث يدعيه فلم يكن وفي المهرين استوت منازعتهما فيكون بينهما او تقول كثر ما لمن ثلثه مهور بان يكون النكاح
نكاح الثلث واقل ما لمن مهران بان يكون نكاح الثلثين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فينصف فكان لمن مهران ونصف ثم لا منازعة
للثنتين في الزيادة على مهران فيسلم ذلك مع الثلث وهو نصف مهربتي مهران استوت منازعة الفريقتين فيه فكان بينهما فحصل مهر ونصف
والثنتين مهر واحد ومحمد يقول ان صح نكاح الثلث فلم يثبت مهور وان لم يصح فلا شيء لمن فلم يثبت نصف لك وهو مهر ونصف اما الثلثان فلما
مهران ان صح والا فلا شيء لهما فلما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهرة وعلى الفريقتين
كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاحهن حيث اوجب لمن مهر او ميراثا والعدة مما يحتاج فيها فان كان الزوج دخل بين ولا يعرف الاول من الاخر
فعلى غير الواحدة عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشر يستكمل فيها ثلث حيض المسكة الثانية تزوج امرأة وابنتها في ثلث
عقد ولا يدرى الاول منهن ويات قبل الوطى والبيان فلمن مهر واحد لان الصحيح نكاح احدين ليس بخير لانه ان تزوج الام او الم لم يصح نكاح
بينها والبنات فكذلك ولهن كمال ميراث النساء بزوال الاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر
والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهما اثلاثا ولو كان تزوج الام في عقدة والبنيتين في عقدة كان الكل للام بالاتفاق المتيقن
ببطلان نكاحهما تقدم اذا خرج عن الام للرجوع بين الاختين في عقد ولو كان تزوج امرأة وابنتها وامرأة وابنتها وامرأة وابنتها وامرأة وابنتها
بنين اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق نكاح كل
واحدة يصح في حال ولا يصح في حالين فاستوين في حق الاستحقاق وهو يساويهما على هذا الاصل لكن
يقول الام لا يرزحهما الا احدي البنيتين لا يتقارب بطلان النكاح احدي البنيتين والابنتان في النصف استويا لانه لست احديهما بتبين جهته البطلان
اولى من الاخرى لتسليمه اثلاثا لوقال لا يجزية كل تزوجك فانت طالق فتزوجها في يوم ثلث مرات ودخل بها في كل مرة فمهرها وعليه
مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان على قول ابى حنيفة وابى يوسف لانه لما تزوجها ولا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها وجب
مهر كامل لانه وطى عن شبهة في الحبل اذ الطلاق غير واقع عند الشافعي ربه بنار على ان هذا التعليق عنده لا يصح ووجب العدة فاذا تزوجها
فانيا وقعت اخرى وهو طلاق بعد الدخول معنى فان من تزوج مستدة البائن فطلقتها قبل الدخول فعند ابى حنيفة لا يصح طلاقها فلو طلقها
بعد الدخول معنى فيجب مهر كامل وعدة مستأنفة بخلاف ما في الجواب نصف المهر بقرينة حديثها التي كانت فيها فصار على قولها الواجب مهران ونصف فاذا دخل بها

وقد قيل في الميعة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف فان تزوج الذي ذمته على امر او خمر او اسلم او اسلم احداهما فهو المختار
ومنه ان اذا كانا باعيا معا او اسلما قبل القبض وان كانا بغير باعيا معا فلا ياتي في المهر القيمة وفي المختار من النكاح وهذا عندنا بحقيقة زه وقال ابو يوسف ردها
منه المثل في الخمر وقال في الميعة في الوجهين فقولنا ان القبض مؤكده للملك في المقبوض فيكون له شبهة بالعقد فيمنع بسبب الاسلام كالعقد
وهذا كما اذا كانا باعيا معا اذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف ردها يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب المثل فكذا ههنا وهو
يقول حتى التسمية لكون السهم ما احسنه هو الا انه امتنع التسليم للاسلام فوجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولا يبيعه
ان الملك في اليد في العبد يبيع بنفسه العقد وله ان يملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من زمان الزيج لانه ضامها وذلك لا يمنع بالاسلام كاستداده
المهر المنصوب وفي غير الخمر القبض موجب ملك العين فيمنع بالاسلام

يسعد في كتاب الاموال عن ابي المالح النخعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلح اهل بخران فكتب لهم كتابا بوساطة زينة واما ما كانوا الرزق فمن اكل
منهم الرزق فزمتهم بربه وفي مصنف ابن ابي شيبة بن ربه الى النبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بخران وهم نصارى ان من باع منكم
بالرزق فلا ذمته له وهو رسول في حجة عندنا واذا امتنا من التعرض لهم فليأخذوا قبل الاسلام الا المستثنى بعد الاسلام والمرافعة حال
بقار النكاح والمهر ليس شرط البقاء والذي يقتضيه النظر ان الاستدلال على ان الكفار يخاطبون بالمعاملات ان تم ثم المطلوب لفرزها لان الامر
بترك التعرض لهم لدمهم لا يقتضي سوى ان لا تعرض لهم ما لم يرتضوا بكمنا ويسلموا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة
الاسلام وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرط فيها ولا حكم الا ببيع القصار بالتقريب في الذمة اول الوجود لما ارتفع منع الشرع من التعرض لهم

قوله وقد قيل ان في الميعة والسكوت عن المهر روايتان بخلاف فيه صريحنا في ظاهر الرواية لما ههنا المثل وذكر الكرخي انه لا فرق بين قياس قول
ابن حنيفة وبين السكوت والنفي وجهه على ما في المبسوط ان تملك البضاعة في حقهم كملك المال في حق المسلمين فلا يجب الوضوء فيه الا بالشرط وجه الظاهر
ان النكاح معاوضة فاما لم ينع على نفي الوضوء يكون مستحقا لها والميعة كالسكوت لانها ليست لما عندكم فذكرنا في النكاح المصنف ان الكل على الخلاف
وهو خلاف الظاهر قوله فان تزوج ذمته على امر او خمر او اسلم او اسلم احداهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخمر

وان كان بغير اعيانها واسلما قبله فلما في الخمر القيمة وفي المختار من المثل وهذا التفصيل مذموم بحقيقة زه وقال ابو يوسف ردها لما ههنا المثل في
الوجين وهو قول الامام الثوري وقال محمد لما القيمة في الوجين وهو قول ابي يوسف رده الاول ولما اشترك قولاهما في عدم ايجاب عين الخمر والمختار
او اكانا باعيا معا في دليله فقال وجه قولهما ان القبض مؤكده للملك في المقبوض المعين ولهذا لو ملك قبل القبض او قبض فاحشا فملك
من مال الزوج حتى يلزمه مثله ان كان مثليا والا فقيمة وبعد القبض يملك من مال المرأة ويتصف قبل القبض بالطلاق قبل الدخول
وبعد القبض اذا طلقا قبل الدخول لا يتصف الا بقضاء او تراش على ما سلفناه في باب المهر في عتق الجارية والمهر وكذا الزواجر تتصف

قبل القبض لا بعد على ما قد مرنا فيكون له شبهة بالعقد لقوت اشراكه في الملك فيمنع القبض بالاسلام كما يمنع العقد اي كما يمنع ابتداء
التملك بالعقد كما في شبهة العقد بحقيقته في المحرمات وليس يريد كما يمنع العقد بالاسلام فان العقد عليهما لا يمنع بل يصح ويثبت
العوض واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فامتنع ما تفرقنا فقال ابو يوسف ردها لو كانا مسلمين وقت العقد فقد على الخمر والمختار
يجب مهر المثل وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى بالاعند ثم امتنع التسليم بالاسلام فوجب القيمة كما
لو ملك العبد المسمى قبل القبض تجب القيمة لامتناع اعطاء مثل الخمر قوله ولا في ضيقة زه ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا
يملك التصرف فيه قبل القبض ببدل وبغير بدل فقبضه ليس موجبا لملكه ولا للملك التصرف فيه فليس مؤكدا ان كلاهما من الزمان من الزوج
الى المرأة في الملاك وذلك اسي اشتغال الزمان لا يمنع بالاسلام لان موجبه صورة اليد وصورتها لا يمنع بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره
والذمي اذا غصب منه الخمر والمختار ثم اسلم له ان يشترط من الناصب فكذا فيما نحن فيه فقبض الخمر كملكه او رقيقه والمختار فيسيبه فان كان
مراوكم من كون القبض مؤكدا غير ان امتنا كونه مؤكدا ان كان المراد به اسلمنا كونه مؤكدا او متنا من افاة الاسلام ايا وفي الاستدلال
ولان سلم ان القبض مؤكده للملك فلا سلم ان الاسلام يمنع ملكه للملك بدليل ان من باع عبدا فقبض الخمر فان الملك فيه واهبوا ان يملك

ولذلك الكتاب لان الكتابة اوجب في كل شيء من النكاح والطلاق والعتق والوصية والطلاق والعتق والوصية والطلاق والعتق والوصية
 قوله ميراث الكتاب لان الكتابة اوجب في كل شيء من النكاح والطلاق والعتق والوصية والطلاق والعتق والوصية
 فانما اذا تزوج العبد باذنه في رقبته يباع فيه لان هذا دين يجب في رقبته العبد لوجوده فيه من اهل بيته وقدره في رقبته
 اصوله وان كان منتهى رقبته في رقبته يباع فيه لان هذا دين يجب في رقبته العبد لوجوده فيه من اهل بيته وقدره في رقبته
 لا يحل ان النقل من ملك الطلاق مع بقاء الكتابة والادب في ثوبه من كسبه او من نفسه او اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى اطلقها
 او فارقها فليس هذا باجازه لانه لا يحل الرق لان رقبته العبد من كتاب الله تعالى وهو الحق بحال العبد المقتدر وجوده في مكان
 الحل عليه او لا وان قال اطلقها فليكن ذلك الاجرة فهذا الجواز لان الرق لا يكون الا في نكاح صحيح فتتبع الاجابة ومقال العبد
 ثم انما واما مضارب والعبد المأذون فليس لهم تزويج الامته عندنا في حقيقة ربه ومحمد وقال ابو يوسف روي عن مالك وانما لم يمتزج الكتابية نفسها لانكره
 قوله وكذا الكتابية لانها تزويج نفسها بغير اذن المولى وتلك تزويج امته المأذون بقار ذات الكتاب على الرق والكتاب الذي اوجب
 الكتابية اطلاقه لا بالاجازة خلا في ذاته المملوكة والكتاب بالنكاح انما يكون بتبليكه بغيره السيد او بغيره البضع في حكم بدل جز
 من العين كالارش ولان هذه النفقة لا يزل ملكا بعد صحة الاباخيتر الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرارها في النكاح فمما وافضوا ما
 انزال ملك الرق بغير التخيير والرد الى الرق فمما مملوكة البضع للغير متنع على السيد ولم يشترع عقد الكتابية على وجه يعود ضرره على السيد
 قوله وكذا العبد والمدة في نفسه لا ينفذ نكاحها الا باذن المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو تزوج ام ولد فمما بطل من الرق فان ملكه
 حكم امته فالرق فيه قائم فلا يملك تزويج نفسه واما متنع البضع فلا يجوز نكاحه عندنا في حقيقة لانه لا كتابية وعدهما يجوز لانه حر يدون
 وهذا افرغ منهم للتجار بما يدفع العبد جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى باصله اذن له مولاه او لم ياذن لان حل المولى لا يثبت شرعا
 الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للبكر ملك يمين فاختصر حل وطبيع في عقد النكاح قوله واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمرء في رقبته
 يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغيره فدخل بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يتيقن لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه
 اى ان لم ينفذ المولى وتقرره انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه فله مقتضى هو وجود السبب من اهل بيته وانقضاء المانع
 وهو حق المولى للاذن وما يكون في رقبته فلاذن السيد ولبيع المضرة عن ارباب الديون يعني النساء فباع فيه كما يباع في ديون التجارة والاسل
 ان الدين انما يثبت في الذمة وثبوته فيها لا يتوقف على اذنه فانه لو باشر اطلاقا ونحوه ترتب في ذمته فحين اذن ظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه
 مال فكان لم ان يقبضوا من نفسه فعلى هذا يكون الاذن رفع المانع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى تحصل المقصود والمقتضى
 لذلك دفع المضرة عن ارباب الديون واذا بيع فاني ثمنه بالمهر لا يباع فانيا ويطلب بالباقي بعد التيقن وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانها
 سبب شيئا فتيقن اذ اقامت العبد سقط المهر والنفقة وذكره المصنف في قوله واذا تزوج عبده من امته لا يجب عليه مهر لها ولا للسيد ومنهم من قال يجب لم
 يسقط لان وجوب الحق الشرع والاولون يقولون لان الفائدة في هذا الوجوب لا تلزم وجوب في مالته وهي للمولى قوله المهر والكتابية يمينان فان
 لما المولى فزواجهم المتنع الاداء عنها يمينان لانها لا تخلو عن النقل من ملك كذا مستحق البضع وان لم المولى فيودي من كسبه بالامر لنفسها الا ان الكتابية في الرق في
 في المهر قوله فقال اطلقها او فارقها فليس ذلك باجازه تزويج العبد نفسه باذن عقد فضولي في الجملة فيتوقف تعاذه على اذن المولى اذنه
 ثبتت تارة صريحا وطورا ولا لا فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والذلة ان يسوق لها المهر او بعضه وسكوتها لا يكون اجازة
 ونحو الفاظ اختلف فيها والفاظ اختلفت في عدم اعتبارها مثل قوله هذا حسن او ضارب او نعم ما صنعت او بارك الله فيك فيها او احسنت او احسنت
 او لا بأس بها اختلف فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس بشيء منها اجازة واختيار الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد انه اجازة المالم يعلم انه
 قال استنراة ابعوثني فاستسأله الكتاب وهو اذا قال اطلقها لا شك ان مقتضى حقيقة الاغتلا فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح
 الصحيح لكن قد صرف عن مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان اقتبان العبد على سيده وتروى بمباشرة بسبب تقييده عليه يستوجب به رجسه
 مربة تارق الفضولي المحض فانه مسمون والاعانة تمتنع بها لامضاء تصرفه وعدم النائية ولد الوفاة للفضولي اطلاقا كان اجازة على ما هو الاوجه

نزوج هذه المرأة فترجع النكاح فاسدا او دخل بها فانها في المهر عندنا حقة صهر الله وقا لا يتخذ منه اذا غنق
 واصلا ان كان في النكاح ينظم الفاسد والباطل عندنا فيكون هذا المهر ظاهر في حق المهر وعندهما ينصرف الى الجواز لا خيرا كما يكون
 ظاهر في حق المهر فيقول خذ به بعد العتاق كما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجماع وهذا هو خلف
 لا يتزوج ينصرف الى الجواز بخلاف البعير لان بعض المقاصد حاصل هو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجوز
 على اطلاقه كما في البعير وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب وجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطء

ولذا قلنا اول المسئلة في العبد انه يفتوى في الجملة واذا كان جازا ليد ذلك فاذا كان اللفظ السيد له عندنا ما يمنع يحتمل الرد والاجازة لا يستلزم
 فيما كان بلا حظته حال العبد بطريق في قصده واما لم يسلم قصد الاجازة فظاهر تقرن به او نفس آخر مثل ان يقول طلقها تطليقة
 تمام الرجعة او اوقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق الذي تمام الرجعة بعده لا يعلقان للمتاركة ولا في قصد الاستبراء فيفيد قصد حقيقة
 بخلاف طلقها فانه قد يقال للمتاركة العقد الفاسد طلاقا جازا فصحت هذه المسئلة متممة كالابي القاسم ومن قال بقوله والجواب ان لفظ الطلاق
 الجوز استعمال كثيرا في المتاركة العقد الفاسد فكان ذكره لفظا مشتركا من حيث الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو جنتك
 فانه لم يستعمل الا مرين على السوار بل لظاهر منه الاجازة وظهر على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استبراء وهو وان كان النظر الى حال العبد لا ينافيه
 لكن ظاهر حال العاقل المسلم بغيره لان حقيقة فعل الجاهلين ولذا قال موسى عليه السلام في جواب قوله لم اتخذها نكرا قال اعوذ بالله من
 من الجاهلين فتبارض الظاهران وبقي نفس اللفظ بمفهوم يفيد الاجازة بلا معارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال
 لرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستغنى بصحة الفسخ ولذا لم يستعمل المفيد اعني قوله طليقة تمنع الرجعة واقع عليها في المتاركة جعل اجازة فوجب
 شرج قول الفقيه ومن معه ما لم يعلم قصد الاستبراء لكن المصداق لم يوجب الا بان الطلاق الربعي لا يكون الا في نكاح صحيح فاذا دبره ثبت اقتضاه فيؤثر عليه
 طلب الفسخ بنية وبين ما لو قال لعبد كفر بينك بالمال او تزوج اربعا لا يفتق مع ان كلامها لا يكون الا بعد الحرية واجبت ان ثباتا الشرط
 التي هي اصول لا تكون بطريق الاقتضاه كالحرية والابلية للتحقق بالرق وليس مانع فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصاله للشبهة
 تبعاً للآدمية والعقل وانما توقف الاستبراء على ما لم يتبين مال غيره فقول طلقها جميعا فيضمن رفع المانع اقتضاه لاثبات ملك النكاح بطريق الاصاله والركن
 شرط العتق وقوله اعتق عبدك عنى بالف يثبت به تحويل الملكية اليه لا اصلها في العبد ومملوكيته في العبد مزايا على ملكيته وعلى تقريره لا يتجوز
 الى تكلف هذا السؤال جوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اجازة فان اجازة العبد ماضية جازا استحسانا كالقضوي اذا وكل فاجاز
 ماضية قبل الوكالة وكالعبد اذ روجه فضولي فاذن له مولاه في التزوج فاجاز ماضية الفضولي ولو باع السيد العبد ان باشره بلا اذن
 فليشترى الاجازة وقال زفر بن بطل وكذلك مات السيد فورث العبد فوقف على اجازة الوارث اما ان كانت امته فترجعت بلا اذن ثم مات المولى
 فوريثا من يحل له وطيبا بطل النظران الحل النافذ على الموقوف وان ورثا من لا يحل له وطيبا كان رثنا جماعة او امرأة او ابن المولى وقد كان له
 وطيبا توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امته تزوجت بغير اذن مولاه فوطيبا الزوج فباعا المولى للمشترى الاجازة لانه لا يحل له
 وطيبا لان وطى الزوج يحرمها لانها صارت ممتعة فاذا حاضت بطل العقد فحل للمشترى ولو كان الزوج لم يطيبا بطل العقد بحجر والشبهة
 النظران الحل الثابت على الموقوف وقال زفر بن بطل بالموت وبالباع واصله لان الموقوف على جازة انسان تحل الاجازة من غيره وعنده لا اله
 انما كان موقوفاً على الاول فلا يفيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له الالة هو الثاني مثله في ذلك حاصل انه اذا ربح الملك
 فبغيره انما قاله قوله ربحه الالة التقييد بالالة والاشارة الفاني فان الحكم المذكور جار في المرأة وغير الممتعة قوله واصله اي الجواز
 الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح ينظم الصحيح والفاسد عنده وعندنا كحجج الصحيح والاتفاق على ان الاذن للبعير لم يصح والفاسد وعلى ان
 التوكيد لا يوجب صحة النكاح بالتحقيق لان اصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح وكذا لو دلف لا يترج

في القاموس

في القاموس

ومسئلة المدين ممنوعة على هذه الطريقة ومن نتج عبد امدين ما ذروا له امر اذ ازاوا له اسوة للفرع ما في امرها ومعتاد
 وكان النكاح بمجرى المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكي الرقبة على ما ذكره والنكاح لا يلاقى حق الغرماء بالابطال مقصودا
 الا انه اذا ضم النكاح وجب الدين بسبب كونه فشا به دين الاستهلاك وصار كالمريض المدينون اذا تزوج امرأة فغيره مثلها
 اسوة للغرماء ومن نتج امته فليس عليه ان يتوهم ابنت الزوج ولكن لا تخدع المولى ويقال للزوج متى طهرت فمدا طهنتي لان
 حق المولى في الاستنساخ باق والتبوية ابطال له فان بواحا معه بيتا فلهما النفقة والسكنى والا فلا
 لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بواحا بيتا لم يذله ان يستنسخه مال ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوية كما يسقط بالنكاح

ينصرف الى الجائز فلا ينفذ بالفساد لان المراد في المستقبل الخلف على الاعفاف وذلك الصيغ بخلاف المولى فلو طهرت حيث كانت بالفساد لان المراد
 في الماضي القدر والحقه بالبيع بجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصح التبريم واجراء اللفظ على الطلانية فينبغي
 على هذا التبريم في المهر في الفاسد اذا دخل به فيه عنده وعند جهلا وانه لا يجوز له تزوج اخرى بعقد صحيح عنده لانها اذا زن بالفساد وعندها
 له ذلك لان الاذن لم يثبت بذلك **قوله** ومسئلة المدين على هذه الطريقة امي طريقة اجراء اللفظ على عمومه ممنوعة والطريقة الاخرى ان البطل النكاح
 يمتنع على الحرية لانه من خواص الاذنية والحاجة الى اذن السيد لثبوت المهر في رقبته ليس غير فكانه قال له اذا قل تزوج اشترى قبلك لغيره فيستحق
 بمنزله في النكاح فاسد وبغيره وليت هذه الطريقة صحيحة لما ذكر من ملك السيد احكامه وعدم ملكه طلاقه واستقلال العبد بملكه لرفع الضرر عن نفسه
 لا يقدح بغير عن الامساك بالمعروف لثبات الاعفاف وغير ذلك فالمعول عليه طريق الاطلاق ويحجب عن مسئلة المدين بان الايمان بمنية على العرف
 والعرف فيه الخلف على التزويج الذي هو طريق الاعفاف والتحسين وهو الصيغ لا الاعفاف بالفعل فيقال الاعفاف باطن لا الوقف عليه فلا يبرم الصيغ
 ليعلم كون الخلف عليه اسد اعلم **فروغ** الاول تزوج العبد بالاذن فطلعت اثنا ثم اذن له السيد فجدد عليها جاز بلا كراهية عندها خفية ثم
 ومع الكراهية عند يوسف ربه الثاني تزوج بنته من مكاتبته ثم مات الاب لا السيد النكاح عندها الا ان عجز ورد في الرق وعند الشافعي رده يفسد
 الحال للمالك زوجة شيئا منه ولذا يصح اعتاقه اياه وبطل الكتاب به لما قلنا لم يملكه لان المكاتب لا يحل النقل من ملك الى ملك بالمهر وعنده ذلك قلنا
 لغفلنا والنكاح وانما ملك ما في ذمت من بدل الكتابة واما العتق فيه فلا يبرأ عن بدل الكتابة او لا فليقتض الثالث اذا عجز عجز بغيره امته فزوجها
 على انها جرة فولدت لها فولد عبد عند ابي حنيفة وابي يوسف ربه وعند محمد بن جبر بالقيمة كالمعتق والحر **قوله** ومن زوج عبدا ذوا ناله مديونا امرأة جاز
 والمرأة اسوة للغرماء اذا كان النكاح بمجرى المثل او قل فلان زوجا منها باكثر طوالب بالزيادة بسبب استيفاء الغرماء كدين الصحة مع دين المرض وهذا
 لوجود المقتضى وهو ملك الرقبة وانتفاء المانع فيقال من انه ابطال لمحق الغرماء في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقى حق الغرماء بالابطال مقصودا
 بل وضعه لقصدها للبيع بالملك ثم ثبت للمالك ثم ثبت للمعسر حكمه السبب لامرؤيه هو صحة النكاح لصدقه من الابل في الحل ثم تفرغه بطلان حقه في مقداره
 اذا كان مهر مثلها او قل المخصوص امر واقع فولا زعم لازم باتفاق الحال في النفس الامر وكان ضمننا فلا يثبت في اثباته ونفيه الاحال المتضمن له
 لا حال وصار كالمريض المدينون اذا تزوج امرأة صح وكانت اسوة غرماء الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن زوج امته فليس عليه ان يبيوها وكذا اذا زوج
 ام ولد ومدرته وان شرط الزوج التبوية لانه شرط لا يقضي العقد على الامانة غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوية ان
 يذوقها للزوج ولا يستخرجها فلو كانت تذهب ونجى وتخدم المولى لا يكون تبوية وعند الشافعي ربه واحمد ربه يستخرجها منها وانما يسلها للزوج ليلا
 وعند مالك ربه يسلها ليلا بعد ثلث قلنا انك السيد ثابتة في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثلث والتبوية البطلان فيكون ابطال لمحق الاعلى الا في اوله
 السيد على العقد لا يتسلم رضاه بالتبوية بل بمجرد اطلاق وطية اياها متى طهرت بها يتوفر مقتضاها وهذا القدر ثابت فاثبات القسم كذلك ثبات
 بلا دليل لا يقال للمالك منافع بغيره الزمة تسليمها لاننا نقول التسليم بالتجارية والتبوية امر زائد عليها والنفقة على المولى بالمهر بغيرها واذا اوجبا ما ثم
 بدال ان يرد الى امرته كان له ذلك وكلها لو ادعت نفقة على الزوج وكلها اعاد ما سقطت فان طهرت بالفرق بين ان شرط الزوج ان
 فيزوج السيد على هذا الشرط ولا يلزم المولى التبوية وبين ان يشترط الحر المهر في تزويج ابنة رجل حرية او لاداه حيث يلزم في هذه وثبت حرية ما ياتي

قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاها وهذا يرجع الى هذا ههنا ان للمولى اجبارها على النكاح
وعند الشافعي لا اجبار في العبد وهو رواية عن الجعفي في النكاح من خصائص ادمية والعبد اذا حصل
تحت ملك للمولى من حيث انه مال فلا يملك النكاح بخلاف ما ذكرناه من ان مالاً من اموالهم يضمها لغيره فملكها ولنا ان النكاح اصلاح
ملكه لان فيه تخصيصه عن الزنا الذي هو سبب الحلال والنقصان في ملكه اعتباراً بالامانة بخلاف المكاتبة لانها لا تفسد بالانكاح وانما تفسد بالانكاح

من اولاده وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الابرة فالجواب ان قبول المولى بشرط التزوج على اعتبار هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك
بوجوده عند وجود التعليق فيما يصح بيع الرجوع عن مقتضاه فثبتت الحرية عند الولادة خير من غير اختيار بخلاف اشتراط التوبة فان تعليقها
لا يقع له عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجوده على فعل جسي خياري من فاعله مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق منها يصح
الاقرار به غير انه لم يف به لانه ثبتت تعلقه اعني نفس الموعود به ولو طلعتا باننا وهى بموأة تجب لها نفقة العدة ولو لم تكن مشبوبة من الابتداء
او طلعتا بعد رجوع السيد الى استئجارها لا تجب والمكاتبة كالمرة لزوال يد المولى وهى في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تجس نفسها بطلان
فسرع ولو جازت الابرة ولد فنفقته على مولى الامت لانه ملكه لا على الاب قولنا قال ابي صاحب البدلية ذكر ابي محمد تزويج المولى عبداً وامته
ولم يذكر رضاها اى لم يشترطه وهذا يرجع الى انه يها لان المذهب ان للمولى اجبارها اى ان يقدر كما يقدر عليها علماً ورضياً او لا
كاجبار المولى الصغيرة على بائنه وعند الشافعي لا اجبار في العبد بل في الامت وهو رواية ذكرنا عن اخيه رحمه صاحب الايضاح والطحاوى عن ابي
وجعلنا الوبرى رواية شاذة للشافعي وجهاً احدنا انما يتناول النكاح لا يملكه المولى فقده تصرف فيما لا يملكه فانتفى كالاجنبى وكتر ويجوز كاتبة
ومكاتبة بخلاف امته يملك ما يتناول فيملك تملكه ثانياً لانه لا يفيد اذ للعبد التطبيق في الحال فلا يحصل المقصود ونحن نقول مناط
لنا انما يحكم عليه ملكه المقضى لكونه من اصحابه ورضع اسباب الهلاك والنقصان عنه وفي تزويجه ذلك لانه يطرق تخصيصه عن الزنى الذي
هو طريق الهلاك او النقصان به او في ماله لتعيينه فانما جعل مناط ملك ما يتناول النكاح وانما عليه مساوية يفتى بانها يملكها الحكم بما طرأ
لاننا انتقصنا طرأ في الزوج يملك ما يتناول النكاح من زوجة ولا يملك تملكه وعكس المولى لا يملكه من موليته ويملك تزويجها او ما نفى الفسادة
فظاهر الانتفاء بل الظاهر عدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما ترغبت فيه النفس غالباً وتعدو اليه فالظاهر عدم طلب قطعه
والثاني ان شتمه السيد في قلب عبده اذ من اجترأ عليه بالمبادر الى نقص ما ضلته وكان الظاهر وجود الغرامة لانها باقية بالمكاتبة
والمكاتبة في الفارق لانها الخلق بالانكاح في التصرفات فلا يقدر تصرفه عليها الا برضاها لان هذا استطرفت مسئلة نقلت من الجرحى ان للمولى
اذا تزوج مكاتبة الصغيرة قوقف النكاح على اجازتها لانها ملقحة بالبائنة فيما ينبغي على الكاتبة ثم انما لو لم تزوج اذ فتقت بقى النكاح
موقوفاً على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد التتق لم تبق مكاتبة وهى صغيرة والصغيرة لميت من اهل الاجابة فاجبة التوقف على اجازتها
في حال قيام لم يتبعه التتق بهذا التوارد والشارحون والذين يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد التتق بل بمجرد عقدها
ينفذ النكاح لما مر جوابه من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاحققة نفذ لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو متنع لانكاح ولايته واما
على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهة فكيف يتوقف عليه ولانه كان نافذاً من جهة واما توقف على السيد فكذا السيد منها فانه ولي مجيز
واما التوقف على اذنها بعد الكاتبة وقد زال ففي النفاذ من جهة السيد فاما هو الوجه وكثيراً ما يقدر السامعون السامعون من هذا بخلاف
الصبي اذا تزوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فالويلع قبل ان يردّه لا يقدر حتى يحججه الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن
نافذاً من جهة لانها حالة الصبي وعدم اهلية الراى بخلاف العبد ومولى المكاتبة الصغيرة والحاصل ان الصغيرة والصغيرة ليسا من اهل المبادر
بخلاف البالغين في زيادة في ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شئ وقدرة ابطال امضاء سيده شئ

قال ومن زوج أمته فقتلها قبل ان يدخل بها زوجها او قبل ان يوطئها عند الله وقالا عليه السلام لمولاها
 اعتبارا بوجوهها كحقتلها وهذا لان المقتول ميت بل يخل به فصار كما اذا قتلها الجاني وله اناته ومنع المبدل قبل التسليم
 فيها انراى بمنع المبدل كما اذا سرقت الخمر والمقتول في الحكم الذي يوجب التلافية وجب القصاص والدية فكذا
 في حق المقتول وان قتلته حرة بنفسها قبل ان يدخل بها زوجها فقتلها المهر خلافا لروى رحمه الله هو يعتبر بالردة ويقتل المولى
 امته والجامع ما بيننا ولنا ان جنابة المهر على نفسه غير معتبرة في حق لحكام الدنيا فتشابه موثقا حقا نفقا
 بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى يجب الكفارة عليه اذا تزوج امته فلا ذن في العزل الى الله سبحانه وتعالى

فيكون متيقنا بضعيف لان المردوا علم على شئ من المال يساقه في مقابلة ومن رزقناه منازقا حشا فونفق منه شر او جهرا بل يسترون
 والقطع بان يك النكاح وهو شئ ليس بال قول له ومن زوج امته ثم قتلها المولى لا يسقط له المهر بل المكاتبته وسنة تزويج
 امته هو المستحق لها فلو قتلها قبل الدخول سقط عند أبي حنيفة روى عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه يردو عليه قال لا يسقط والاتفاق على عدم
 سقوطه بقتله ايا ما بعد الدخول وبقتل اجنبى وقتل المولى زوجها وموتها حقت الفدية لان المقتول ميت باجله ولو ماتت حقت الفدية لم
 يسقط بل يتقرر بالموت اذ به يتبين القدر وباعتبار العقد يتقرر البذل فلا يسقط بقتله ايا ما بعد زوجه وقتل الاجنبى ايا ما ولا بى حنيفة روى ان
 منع المبدل قبل التسليم والتسليم فجازى بمنع المبدل اذ كان من اهل المجازات كما لو ابرتت الحرة قبل الدخول وقبلت ابن الزوج وقتلها
 موثا لكانه جعل في احكام الدنيا اتفاقا حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيها لو زوج شاة غيره وان كان قد اطماله وقد ثبتت احكامها
 كذلك في حق المولى حتى ان امته الكفارة في الخطا وانما ساقطت الدية والقود للاستحالة ولهذا لو كانت الامته ربنا عند انسان قتلها سيدا الرأى من
 ضمن قيمته ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيا زوج امته بوجوبه شيئا فلا واجب ان لا يسقط في قول ابي حنيفة روى بخلاف الحرة الصغيرة اذا ابرتت
 لا يسقط مهر لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف خيرة من اهل الفصال لانها لم تخلو الردة مخطورة عليها اما الامته فلا راية في ردتها واختلف المشايخ في
 لا يسقط لان المهر هو المستحق للمهر المحرم وهو المولى وقيل يستحق لان المهر محرم او لا الهام ثم ينتقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها
 دين يصرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجوده بسبب السقوط فنحنه ومردودها لم يتحقق فبقى وجوبه السابق على حاله قوله وان قتلته حرة
 نفسها قبل ان يدخل بها فقتلها امته يستحقه ورثتها فلا زفره ولم يملك خلاف زفر في البسوط بل خلاف الشافعي وهو قول له ولا يجوز ان يسقط
 وانما قيد بالردة لان في قتل الامته نفسها واثنين عن ابي حنيفة روى في رواية لا يسقط كالحرية بل اولى لان المهر لمولا لا للمهر وهو لم يباشر منع المبدل
 وهو قولها وقول مالك وقول الشافعي روى في رواية يسقط وهو مذنب الشافعي روى لان فعل المملوك يضاف الى مالكه في موجهه ولذا لو قتلت غير مالك
 الخطاب بدفعها او فديتها المولى فكان في الحكم قتل المولى لها والادب ما ذكر في وجه قول من قال من المشايخ في ردتها بالسقوط وهو ان المهر محرم
 اولاهام ثم ينتقل الى المولى وفائدة الادوية ما ذكرنا اذ كان عليه دين قضى ولم يسط للمولى الا افضل لافق القياس على ردتها الاتفاقية وقتل
 المولى امته على قول ابي حنيفة والجامع بين المقيس هو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردتها ما بينا من منع المبدل قبل التسليم ولنا ان غاية المهر
 على نفسه بل في احكام الدنيا انما يرد اخذ به في الاخرة ولذا قال ابو حنيفة روى ومحمد في قاتل نفسه ينسل ويصلى عليه لم يعتبره باخيا على نفسه
 بخلاف ردتها فانما معتبرة في احكام الدنيا حتى جنت بها وفرت والنفق كالحا فسطع بها المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا
 حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فتسلما نفسها تقويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بقتلها حتى غير ما اما الامته فمهرها ملك
 للمولى فكان فعله ابطالاً حتى نفسه وهو يملكه كمن قال غيره اقتل عبدي فقتله لا يوجب قيمته ولو قال الحر اقتلني فقتلته كان على القاتل الدية لانه في الاول
 بقتل نفسه وفي الثاني مبطل بحق الورثة واشتكل بالردة يقتلها وارثا لا يسقط المهر اوجب بانه صار محررا وبما يقتل فلم يكن بالقتل
 مبطل حتى نفسه في المهر قوله واذا تزوج امته فلا ذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة روى العزل جائز عند عامة العلماء وذكره قوم من اصحابنا
 لما في مسلم من حديث عائشة عن خدامه بنت وبنت اخت عكا شته قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس من الودعة عن العزل قال كل الودعة

وعن أبي يوسف رحمه الله ان الاذن الجمالان الوطى حتما حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفي الغزل تنقصر
حقها فيبشر طر رضاها كما في الحرة بخلاف امة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يفتبر رضاها وجه ظاهر الرواية
ان الغزل يحل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاها وجه افسار في الحرة

المنقضى وكذا ذكر شعبة عن حاتم عن زرعة وصح عن ابن مسعود وعنه قال هي المودودة الصغرى وصح عن ابي مائة انه سئل عنه فقال كنت ارى مسلما
يفعله وقال نافع عن ابن عمر عن ضرب عمر على الغزل بعض بنو وعنه عن عثمان بن مازن انما كانا نسيان عن الغزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر بن
نضر الشتران بنزل وفي مسلم كذا الغزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري
ان رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي جارية فانا اغزل عنها وانا اكردها ان يحل لي ما اريد ما تريد الرجل ان ان اليهودي حديث ان الغزل المودودة الصغرى
قال كذبت يهودا وادامه ان يحل له ما استطاع ان تصرفه وفي صحيح مسلم عن جابر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان عند جاريته وانا اكردها
عنها فقال صلى الله عليه وسلم ذلك لا يمنع شيئا اراده الله تعالى فجاء الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حلت فقال صلى الله عليه وسلم
انا عبد الله ورسوله فانه لا احد يثني عليه في جواز الغزل وقد روى عن عشرة من الصحابة على مسدد بن ابي قاسم بن زيد بن ثابت ابي ايوب
وجابر وابن عباس والسنن بن علي وخباب بن الارت وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وروى ايضا عن ابن عباس حديث السنن بن زيد بن
جذامة وهو ان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع فيه اختلاف عن يحيى بن ابي كثير فيقول فيه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر فيقول فيه
عن ابي مطيع بن رفاعه وقيل عن رفاعه عن ابي سلمة عن ابي هريرة فان الطريق كلها صحيحة جازان يكون الحديث عن يحيى بن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر فيقول فيه
بهذه الطريق لكن يبقى ان هذا اذا انفردنا يجب صحة حديث جذامة لانه يخرج عن الاصل اعني الاباحة الاضحية الا ان كثرة الاعداد يثبت دل على اشتراطه
وقد اتفق عمر وعلي على اننا لا نكون مودودة حتى تمر عليها التارات السبع اسند البوصلي وغيره عن عبيد بن رفاعه عن ابي قال جلس الى عمر علي والزبير
وسعد في نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا الغزل فقالوا لا بأس به فقال رجل منهم انهم يزعمون انها المودودة الصغرى
فقال علي لا تكون مودودة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون سلاله من طين ثم تكون لثقة ثم تكون علقته ثم تكون مضغته ثم تكون عظامها
ثم تكون لحامها ثم تكون علقها آخر فقال عمر فصدقت اطلال الله البكال وفيه خلاف ما عن علي بن عمر من المنع المتقدم ثم في بعض اجوبة المشايخ الكرام في
بعضها عدمه ثم على الجواز في امته لا يفتقر الى اذنها وفي زوجة الحرة يفتقر الى رضاها وفي شكوحة الامه يفتقر الى الاذن والخلاف في ان السيد
وسى هذه السلسلة وفي الفضاوى ان خاف من الولد السور في الحرة يسعه الغزل بغير رضاها لفساد الرمان فليعتبر مثله من الاعذار سقطا لانه
ثم في بعض فسخ المداية وقال ابو يوسف رحمه الله لما ذكر صدر الشهد والعنابي وفي بعضهما وعن ابي يوسف رحمه الله وهي المنة الصحيحة لانه
لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية بل ذكر الطراب في الجامع الصغير انه لم يلا من غير حكاية خلاف وبقرينة قوله في وجه قول الجعفي في وجه ظاهر الرواية
وجه المروى عنهما ان الوطى حتما حتى ان لها المطالبة به وفي الغزل يقيقضه فيشته طر رضاها به كالحرة وجه الظاهر ان حتما في نفس الوطى فتدنا
يا جامع فان قضاء الشهوة به وانما سفع المار فانما فائدة الولد والمحق به لم يلا لانه عبده ومستفاده فيشته طر اذنه ثم اذا غزل اذن لم يغير اذن ثم ظهر بها
جبل بل كل فقيه قالوا ان لم يبد الينا اوعاد ولكن بال قبل العود بل فقيه وان لم يبل لا يحل كذا روى عن علي بن رضلان بقرينة المنى في ذكره فيقط فيها ولذا
قال ابو حنيفة في ما اذا اغتسل من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج المنى وجب عليه إعادة الغسل وفي فتاوى قاضيان جبل جارية غير محصنة فخرج وتدخل
ويغزل منها المولى فبارت بولد واكثر فانه ليس منه كان في سنة من فقيه وان كانت محصنة لايسته فقيه لانه بال يغزل فيقع المار في الفرج الخارج
ثم يدخل فليتم على الغزل لو كان الزوج عنينا قالوا المحصنة للمولى او لها على الخلاف وهل يباح الاستقاء بعد الجبل يباح ما لم يخلق

اذا تزوجت باذن مولاهم انقضت وقال نذر رحمة الله لا خيار لهما ان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر اقل من مهرها
 انما لم يخلفوا له مهر لا يثبت برضاها وانما انقضت العقد لان عقد النكاح لا يثبت الا بمهر فان لم يهر فانه باطل
 فثبت ان تزوجت امة بغير اذن مولاهم انقضت العقد لانها من اهل العيان وما قبله العقد فحق المولى في رد زوال
 وكذا خيارها لان النفوذ بعد العقد فلا يتحقق زيادة الملك اذ اذوجت نفسها بعد العقد فان كانت تزوجت بغير اذن على
 الف ومهر مثلهامائة فدخل بها من وجه آخر استتقى مولاهم فالحق للمولى لانه استوفى منافع صلوة للمولى وان لم يدخل بها
 حتى يستحق من المهر لانه استوفى منافع صلوة لهما والمهر الا لغير المسمى لان نفاذ العقد بالعقد استند الى
 وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى ولهذا الحجب مفر آخر بالمولى في نكاح موقوف لان العقد قد انقضى
 لاكتسابه كانت ملكة لغيره ما قبل العقد واجيب بالنسبة لان ملك البضع تابع لملك نفسه ولو لم يكن ملكة نفسها وانما كانت ملكة لاسبابها وقابل
 ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكك بضعك ليس مناه الا منافع بضعك اذ لا يمكن ملكها لغيره وملكها لاكتسابها تابع لملكها لما دفع
 نفسها واعضاها فيلزم كونها ملكة لنفسها بالمعنى المراد قبل العقد فلم يبق لها النقص وترجى قول زفر في المبسوط لو كانت حرة
 في اصل العقد ثم سارت امة بان ارتدت امة مع زوجها ولحقها بالرب سنا ثم سينا ثم سنا ثم سنا فلما اتي عندي يوسف رده لهما بالعقد
 ملكت نفسها وازداد ملك الزوج عليها وقال محمد رده لا خيار لهما لان باصل العقد ثبت عليها ملكها كمال برضاها ثم انقضت الملك بعارض الرق
 فاذا عقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لها قوله وان تزوجت امة بغير اذن مولاهم انقضت العقد مع النكاح اسمى عقد بمهر والعقد
 ولا فرق بين الامة والبعد في ذلك وانما فرضنا في الامة ليرتبط عليها المسألة التي ليسها تفريقا عن زفره انما يبطل النكاح لان توقفه كان
 على امانة المولى فلا ينفذ من جهة خيره ولا يمكن البقاء موقوفاً على ايجازته بعد بطلان ولايته واذا بطلت تنفيذه وتوقفه لم يملك بطلانه بالضرورة ولا
 واستلزمه ما كان اذا اشترت ثم عقت به بطل لا يتوقف لما قلنا من عدم إمكان القسمين ولذا ان الامة والبعد من اهل العيان ولذا في قولنا في المولى
 ويطلبان بعد الموت والدية العادة من خواص الاممية وهي مبقات فيها على اصل الحرية واقتناع النفوذ بحق المولى قد دل على العقد وحاصل الامة ما قلنا
 من حيث يجب ان ينفذ من جهة المولى وام حقه فاذا زال بقي النفاذ من غير حرة توقفت اما البطلان فبما ذكره فليس يقال بان النكاح يتحول حكم العقد الواحد فانه
 العقد موجب للملك للمولى لو نفذ بمقتضاها كان موجبا للملك لهما فانه لا يملك التعليل بالنقض بصورتي الزوج بغير اذن مولاهم ثم اذن لا يجوز ذلك النكاح حتى ينفذ
 باصحه وانما اذ تزوج ففصل شخصاً ثم كثر توقف على ايجازة الفضولي بعد الوكالة وانما اذ تزوج في المهر مع وجود الاقرب ثم عاين الاقرب مات فتحولت الولاية الى
 الزوج وتوقف على ايجازة مستأنفة من ولد السيد المكتوبة الصغيرة اذ تزوجها الا انما توقفت على ايجازتها فان اذن عقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازه
 مستقلة من السيد مع انه المزوج اوجب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل كحل المهر بالنسبة الى السيد قبل من وقتها فلا يملكان فيما
 انما يملكه كان مقتضى هذا ان لا يجوز الا ايجازة ايضا الا انما استحوذ به ما ذكره الثالث بان الاب لا يملك من ولداه من قبله ومن ليس له ابني فله ابني
 في عواقبه ويحكم الراي فيه بل يتواني انحالا على راي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصح ظاهر فيجب توقيفه على ايجازة السيد ورثة ولما يثبت
 ظهور كونه اصلاً قال في الفوائد الظهيرية: الحرف يقع الانفصال عن النقص الرابع يعني سيد المكتوبة الصغيرة وقد يفرق بان المهر
 لا يبعد انما يظهر فيه ترك النظر بعد تسليم ظهوره فيه انعكاده على راي الاقرب انما يتاخر اعمام المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان
 الظاهر الظاهر من ظهوره من مجرد الدين والنسبة الحاصلة من غير ما يوجب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعقد على ما قدمناه من النظر
 ووجدناه من الزيادة ويجب لها خيار البلوغ قوله ولا خيار لهما لان النفوذ بعد العقد وخيار العقد انما يشترع في نكاح نافذ قبل العقد لرفع
 زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واوردني ان ثبت لها الخيار لان بالاستقنا وبغير ان النفاذ قبل العقد والجواب ان الشيء ثبت ثم يستند
 وحال ثبوته كان بعد العقد فانتهى الخيار معه قوله فان كانت تزوجت على الف ومهر مثلهامائة فانه نص على زيادة المسمى على مهر المثل فاجاب
 على التفصيل ان دخل بها قبل العقد فالمر للسيد لانه استوفى منافع صلوة له او بعده فلما لانه استوفى منافع لهما وكان يتبادران في الوطى قبل
 العقد مهر المثل للسيد لعدم صحة التسمية بـ فكان دخولاً في نكاح موقوف ومبوكال فاسد حيث لا يملك الوطى فيه فوجب قيمة البضع المستوفى

العقد

الظاهر

باستناد النفاذ فالزوج لا يفسد احد او من وطئ امه ابنة فولدت منه فحرم ولد له عليه فتمنعها ولا مهر عليه ومعه المسئلة
ان يدعيه الاب ويوجهه ان له ولاية تلك مال ابنة الحاجة الى البقاء فله تلك جارية له الحاجة الى صيانة الماء عند ان
الحاجة الى بقاء نسله ووجهه الى بقاء نفسه فلها اتيانك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستدلال
شرطه اذا صح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج
بها فلا بد من تقديمه فثبت ان الوطئ يخلق ملكه فلا يلزم منه العقر وقال زفر والشافعي رحمه الله يجب المحرم لا يمنها
يثبتان الملك حكم الاستدلال كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة

منفعة المولى السيد فلا يجب الزيادة لما على هذا خلافا لما قيل والزيادة لما لان الزيادة ثابتة باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدمها
والثابت بهذا الاعتبار ليس الامر بالمثل وهو كالمسئلة اذا اعتقت ووطئت يجب المسمى لها المسمى بصحة العقد فيجوز من المسمى وهو المثل
انهم لم يذكروا ذلك بسبب استناد النفاذ لان النفاذ ليس الا ذلك العقد وحين صح العقد لم يزم صحة التسمية ويلزم بطلان لزوم المثل لانه لا يجب
منه الا يقال فيجب ان يكون المهر في الوجهين له لانه بالاستناد وصارت ملكة لنا فبعضها من وقت العقد لا بالقول بالاستناد يظهر في العام في النفاذ
ومثل البضع فانت حين كانت على كمال المهر فكان بدلها وقد يورث فيقال لو استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت
بأذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها وهو بمنزلة عن صورة المسئلة فانما النفاذ بالعتق وبه يملك منافعا بخلاف النفاذ بالاذن في الرقائم هذا
اذا كانت لامة كبيرة فان كانت صغيرة فاعتقا ما يطل النكاح عند زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبية سواء فاذا اجازها فاذا
لم يثبت بعد ذلك فلما خيرا بالبلوغ الا اذا كان الجيرة بابا او جيرة نوافي باب الاول بارا نسيته بخلاف الادراك عن جيرة العتق لانه المتخير قوله ولما انبأ الى النكاح

بالاستدلال لم يجب مهر خراصي مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقدره زيادة قوله من وطئ جارية ابنة فولدت منه فحرم ولد له وعليه قيمتها
ولا مهر عليه ومضى المسئلة ان يدعيه الاب وليس عبدا ولا مكاتب ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب واحدا من هؤلاء لم تقع الدعوة لعدم الولاية
بلوافق المجنون ثم ولدت لاقبل من سنة اشترى استحقاقا لقياسا ولو كان من اهل الذمة الا ان عليهما مختلفان جازت الدعوة من الاب
ويشترط ايضا ان يكون الامة في ملك الابن من وقت العلوق الى الدعوة فلو جلبت في غير تلك وفيه اخراجا لابن عن ملكه ثم شره ما لم تقع الدعوة لان الملك
انما يثبت بطريق الاستدلال وفي وقت العلوق فيستدعى قيام ولادة التملك من حين العلوق الى التملك فلا يشترط في صحته دعوى التسمية
ولا تصديق الابن ودعوة الجد لاب كالأب ولا تصح دعوة الجد لام النكاح بغير شرط ودعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لموت وجنون
او رق او كفر وان ثبتت ولاية من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو اشتهر بالولد لاقبل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تقع دعوى
لما قلنا في الاب قوله وجهه في المجموع ان الولاية تملك مال ابنة الحاجة الى بقاء نفسه لما سكره كذا الى صون نسله لان كنفه ذموم
جزوه لكن الحاجة الى ابقاء النفس اش منها الى حفظ النسل فلذا يملك الطعام بغير قيمة والجارية بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له
وطئ جارية ابنة عند الحاجة اليه عند الامة الا ما نقل عن مالك بن النضر وابن ابي ليلى فيجوز الابن على الاتفاق عليه دون دفع الجارية اليه للتسمية فلا يجز
بإزالة التملك ولتصور ما ذهبنا عليه القيمة مراعاة للفقير وتخصيصا للمقصودين مقصود الاب والابن اذا البذل يقوم مقام المبدل ولا يشر عليه وهو
مهر مثلما في المال اسي ما يرغب فيه في مثلها بما لا ينفق ما ما قيل باستجارية مثلها للزنى لو جاز فليس مناه بل العادة انما يبيح ذلك قبل ما يبيح مهر
لان الشائسة للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادة عليه فلا زفر والشافعي فانما يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيما قبل الوطئ شرط صحة الاستدلال
عندنا وعنده قبيل العلوق لان ثبوت ضرورة صيانة الولد وهي مدفوعة بانثاء كذلك دون اثباته قبل الوطئ قلنا لازم كون الفعل من افعال الماشا
قلنا لم يقدّم عليه ثبتت لازمة الاستحالة بثبوته لزوم دون لازمه الشرعي والا فاللزم من فله ان الضرورة لا تنزع الابا بانه قبل الايلان بخلاف ما لو
لم يجز حيث يجب العقر ولو كانت مشتركة بين الاب والابن وغيره يجب حصته الشريك الابن وغيره ومن العقر وقيمة باقية اذا جازت لعدم تقديم
الملك في كلامنا لا تفاد بوجبه هو صيانة النسل او ما فيها من الملك كما معنى لصحة الاستدلال واذا صح ثبت للملك في باقية حكمه لا لا شرطا ثم مقتضى قوله ان لا يجب

قال لو كان الابن زوجا اباه هالذات لم يضر أم ولد له ولا قيمة عليه وعلى المهر والذاهب لانه صير الزم عندنا خلافا للشافعية فلو كان
عن ملك الابن لا يرى ان الابن ملكا من كل وجه فمن الحال ان ملكها الاب من وجه وكذا ملك من التصرفات ما لا يقع معها
ملك الاب لو كان قبل ذلك على انتفاء ملكه الا انه يسقط الحد للثبوت فاذا جاز النكاح صارت ما قد مضى من ماله فلو ثبت ملك
الابن فلا يضر أم ولد له ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكها وعليه المهر لا لزامه بالنكاح ولذا هاجر لانه
ملكه اخوه فحق عليه بالقيمة **قال** واذا كانت المحرمات تحت عقد فقلت لولا اعتقده على بالف ففعل ضد النكاح وقال في رحمه الله لا يفسد
واصله انه يقع التعق عن الامم عند حاجتي يكون الوكيل ولو نوى به الكفارة يخرج عن عقد فاعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان ينفذ الامر
عنده عنه وهذا الحال لانه لا يعتق في ملكه ابن آدم فمما يقع الطلاق يقع التعق عن الامم ولما كانا امكن تصحيح تقديم الملك بطريق الاقتضاء
اذ الملك شرط لصحة التعق عند فصار قوله الحق طلب التملك منه بالالف ثم امره باعتاق عمه الامر
عنه وقوله اعتقت فليحكما منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للامرضه النكاح للثبوت بين الملكين

قيمة الولد بالامره وكقولنا لكن في قول بنجب ولا يحذفه انما قلنا ان شبه الخلاف في ان الملك ثبت قبل الاليج اوبدا ويسقط حصانه قوله لو كان
الابن زوجا امي زوج استاهاه فولدت منه لا يكون ام ولد للاب ولا قيمة عليه للابن وعليه المهر والول حرم وهذا لانه صح النكاح خلافا للشافعية في رولان
عنه لا يجوز تزوج الاب جارية الابن ومبني الخلاف فيه ان الثابت للاب في جاريته ابنه حق ملك عنده فيمنع تزوجها باياها كاتمة مكاتمة والامه المستتركة
وحتى التملك عندنا من جهة استدلال عليه بان امي الابن يملك من التصرفات فيها ما لا يبقى معه ملك الاب ولو قال ما لا يجامع ملك الاب كان اولى
فلا يكون للاب فيها ملك من وجه فمذه التصرفات هي وطية اياها والفرد وتزوجها واغتصمها من غير ان يضمن للاب شيئا فمذه لواز من المركب من ملكه
وعدم ملك الابن كل وجه واذا ثبت هذه الاحكام اجماعا لزم كون المراد بدار واداء المهر انما هو ملك الابن اثبات حق التملك للاحق الملك وهو
لا يمنع صحة النكاح الا يرى ان الواجب يملك التزوج بالمهرية وله حق تملكها بالاستتار واداء اصل الحديث في السنن من رولته عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لرسول الله ان لي ام ولد واداء الذي يحتاج الي قال انت تملكها لولا ذلك لروى ليك ان لا اؤدكم
من اطيبكم فكلوا من كسبها ولا اؤدكم ما روى فيه عن حديث عائشة رفته صلى الله عليه وسلم ولد الرجل من كسبه من كسبه من اطيب كسبه فكلوا من اموالهم
مسئلة بجره والاكل فان قيل لا نسلم ان حل الوطى وامره دليل الملك من كل وجه لثبوت ذلك في ام الولد والمدة مع عدم دليل عدم اجزائها عن
الكفارة قلنا بل بما ملكت ان من كل وجه وعدم الاجزاء لا يقتضي سبب الحرية فيها فكان نقصا في رعاها في ملك السيد واعلم ان الجواز لا بد منه في التزك
لانما اضاف المال لابن بقوله وملكها ينفذ الملك لانه حقيقة الامانة في مثله ثم اضاف مع الابن للاب بالام المفضية لملكه في مثله والعطف
عطف مفرد ولا يمكن حقيقة الملك في الابن فلزم في المال ايضا فحق حقيقة الملك الا كانت الامم للفتن مختلفين في اطلاق واحد حتى تبين المعنى
الجازح هو حق اذ حق التملك فقد يقال حق الملك اقرب الى الحقيقة والجاز اقرب اليها اولى لكن الاحكام التي ذكرنا تمنع حق الملك لانه ملك زوج
وهي منه واذا لم يكن فيها حق الملك جاز النكاح وبه يصير ما قد مضى من ام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا يملكها وعليه المهر لا لزامه
بالنكاح وولده حر لانه ملكه اخوه فيعتق عليه واما عن زوجه انها تكون ام ولد له لانها ملكات ام ولد له بالفرج للاب لا قيمة عليه فافول بالحل عند صدره عنه

فان امورية الولد فرع لملك الامه وملكها ياتي في النكاح انما يصح تفريعا على عدم صحة النكاح **قوله** واذا كانت المحرمات تحت عقد فقلت لولا
اعتقده على بالف ففعل ضد النكاح وكذا اذا كانت الامه تحت حر فقال سيدا ذلك فمذمومة وقال في فخره لا يفسد واصل الخلاف ان التعق
فيه يقع عن الامر عندنا حتى يكون ولا وولد له ولو نوى به الكفارة يسقط عنه وعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعق المأمور عده عنه وهذا
حال لانه لا يعتق فيها الا يملك ابن آدم فمما يقع عن المأمور ولما كانا امكن تصحيح تقديم الملك بطريق الاقتضاء والمقتضى هو تصحيح كلاما صمواله عن اللغو فلا
مانع منه بخلاف ما لو قال لبعده اعتق هذا البعده عن كفاية يمينك لا يعتق الخاطب تصحيحا لكلام السيد لان الحرية اصل للتكفير بالمال واصل الشيء
لا يكون تبعا لغيره ولو ثبت اقتضاء لصار تبعا له فاستثنى لذلك لا يقال ملك الامر ملك غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح كالكيل اذا اشترى
زوجته لولا انفساخها مع ثبوت الملك او لاله لانما نقول الملك لزم لانفساخ فاذا ثبت ثبتت الا يرى ان من قال لارائه اذا اشترى
كانت حرة فاشترى اما عقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه وعدم الانفصال في مسئلة الوكيل لعدم ثبوت الملك لاله بل ابتداء ثبت للموكل
في الصحيح كالبعد يتوجب يقع الملك لمولاه ابتداء وان وقع للوكيل لكنه يتعلق به حق الموكل حاله ثبوت ومثله لا يوجب الفسخ اذ لم يفسد ثبوت له لتخصيص

ولا ينفق في ان الحرمة لا يمكن اثباتها لحق الشرع لا ينفق لا يجاطبون بحقوقه ولا يوجب الابطال بالعدة لحق الزوج لان
 لا ينفق في خلاف ما اذا كانت تحت مسلم لا ينفق في اذ اصبح النكاح في حالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة
 ليست شرطاً فيها ولا العدة لا تنافيها كالمسكوة اذا وضعت بشبهة فاذا تزوج المهرسلى منه او ابنته ثم اسلما فارق بينهما لان
 نكاح الحرام لم يحكم بالطلاق فيما بينهم عند هذا كما ذكرنا في المعتدة ووجب الفرض بالاسلام ففارق وعند ذلك حكم الصنف
 في الصحيح ان الحرمة تنافي بقاء النكاح فيفارق بخلاف العدة لا تنافيها في الاسلام لحدوها فيفارق بينهما وموافقة احد
 لا يفارق عند خلافها والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل مرافعة صاحبه ولا يتغيره اعتقاده او ما اعتقاده العصور والكل
 لا يبارض اسلام المسلم لان الاسلام يغلو ولا يعلو ولو تراضا فيفارق بالاجماع لان موافقة ما حكم بهما

ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وبهذا التقيد له حيث افاد انهم التزموا المجمع عليه في ملتنا لا مطلقا بقوله ولا يجنفقرو
 ان الحرمة اى حرمة النكاح غير شهود ونكاح المعتدة لا يمكن حقا اثباتها للشرع اى الشارح لانهم لا يجاطبون بحقوقه ولا يوجب الابطال لان
 حقا للزوج لانه لا ينفق في خلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقا فانما يجب العدة حقا لانه لا ينفق في خلافها فلا يصح نكاح هذه الكتابية فيها واذ اصبح
 النكاح حال صدوره في حال المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها بل في تدا العدة لا تنافيها اى التنافي حالة بقاء العدة كالمسكوة اذا وضعت
 بشبهة حيث ثبت وجوب العدة عليها ما كان النكاح من وجوبها وحرمتها عليه في التغيير فيكون العدة لا يجب اصلا عند جنى الاثبات للزوج الرجعية بغير طلاقها الا انما ملكها في
 العدة والاثبات لسبب ما اذا ثبت بعد الطلاق لاقول من ستة اشهر وبه قالت طائفة من المشايخ وقيل يجب عدها كمنها فينفق الا من منعه النكاح ليعنفها كالمسكوة لا يجوز تجوز
 الاثبات في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الاثبات الاول لما عوف من وجوب تركهم وما يدبون وفيه نظر لان تركهم تحريم من غير العلم بعد الاثبات
 لا يستلزم صحة ما تركوا واياه كالكفر تركه كواياه وبه اهل الطل الا عظم ولو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة
 لجواز ان يقال لا يجب واذا علم من له الولد بطريق آخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراس صحيح ومجتهبا به لاقل من ستة اشهر من الطلاق ما يفيد
 فيلحق به وهم لم ينقلوا عن المجتهد وثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله الصواب على عدم وجوبها فينفق عليه ذلك ولا خلاف اننا ان نقول
 بعد ما وثبت النسب في الصورة المذكورة وفي المبسوط ان الخلاف بينهم فيما اذا كانت المرافعة او الاسلام والعدة قائمة اما اذا كان بعد
 انقضاء ما فلا يفرق بالاجماع ثم هنا نظر ان الاول مقتضى توجيه المجتهد ان الكفار لا يجاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في
 الاصول من ان الاتفاق على انهم يجاطبون بها في احكام الدنيا والمستقلة ليست محفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ سنجاري من بعض
 تفريعاتهم كمن غرضهم شهرتهم اريد ثم اسلم لا يزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم يجاطبون بالكل وانما قلنا انه خلاف لان النكاح
 من المعاملات وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم يجاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب التماسية في
 حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلة وهي متحققة في حق اهل الذمة واما اهل الحرب فيقتضى النظر التفصيل الثاني ان المجتهد
 العدة هنا انما هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدما ومقتضا اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح ويجب التجديد للاسلام لانه حين قم
 كان باطلا فيلزم في المهاجرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدلالة الفرق لا نفى العدة وتعليل التخييل كقول المع
 لانما وجبت انما اثار حظر النكاح السابق ولا خطر للملك الحرى بالآية قد يشكل عليه بقاء ملكه للنكاح اذ اسبى الزوجان معا ومنكر كونه متمسكة
 قوله فان تزوج محبوسى منه او بنته او مطلقته ثلثا اوجع بين خمس واثنين في عهدة ثم اسلم او احدهما فارق بينهما اجماعا لان نكاح الحرام وامر به حكم البطلان
 فيما بينهم عند هذا كما ذكرنا في من قوله في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا المجمع عليه عندنا وهذه الاكثرة مجمع على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما
 حقا فافاد من ان الكفار يجاطبون بالكل كقول العراقيين او بالمعاملات كقول النجاشيين يجب الاتفاق بين الثلاثة على انه حكم البطلان باعتبار
 شيوخ خطابة الاحكام في دارنا فحمل المزمع في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ سوى اشاعتها دون ان جعلها لكل واحد غير ما تركناه هم وما يدبون بامر
 بالشرع فاذا اسلم او اسلم احدهما وجب التفريق واما على ما افاده القاضي البوزيد واتباعه وجعله نعم وغيره الصحيح من ان له حكم العتيق عند جنى
 نجب النفقة اذ اطلقت ولا ينفق واهضانه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد خلافا لما شايخ العراق القدرى وغيره فانهم لا يوجبون

الكتاب

منه

ولا يبيح من ان يزوجه المرتد مسلمة ولا كافرة ومردة لانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا
 يشرع في حقها ولذا المرتدة لا يزوجه مسلم ولا كافرا ولا حتى تجوسه للتأمل وحده من الزوج تشغلا لانه لا ينتظم به الصلح
 والنكاح ما شرع لعين بل لمصلحة فان كان احد الزوجين مسلما فالولد حلال دينه وذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغير
 حيا ما ولد في مسلم اباسلامه لان في حلاله تعالىه نظر الله ولو كان احدهما كاتبا والآخر مجوسيا فالولد كاتبا لان فيه
 نوع نظر له اذ الجوسية شرمته والشماخ في راحة الفنا فيه للتعارض ونحن اثبتنا التدرج

والاحسان ببار علي ان الخطاب غير منزل في حقهم لا تكاد يحرم مع عدم ولاية الارام فلان الحرمة تنافي البقاء كما تنافي الابدان لكونها عدم الحلي وانت قلت
 من ذلك خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون هو الوجه الثاني وما يصح ذلك في الحرمة لعدم شيوخ الخطاب في دار الحرب ولانه لا يسلط عليهم فلا يثبت
 حكمه في حقهم فوجب التعليل بما فات الحرمة كما ذكرناه وما اذا اترقنا فاعلى الاعتبارين يفرق لاننا رتبنا بحكم الاسلام فالتعاضى كالحكم واما ما رتبنا
 احدهما فاعلى كذلك يفرق كما اسلام احدهما وحدها في حقيقة رد ولا لفرق بين اسلام احدهما وفيه ان اسلام احدهما يثبت حرمة الاخر عليه لتغير اعتقاد المفسر لا يبار
 اسلام المسلم لان الاسلام عليه ولا يبيح خلاف رتبة احدهما ورضاه فانه لا يتغير به اعتقاد الاخر في الامر الشرعي لعدم التعرض له بل ما رتب
 والاخر بغيره خلاف على الخلاف في انهم من صفة كان باطلا عندنا لكن ترك التعرض للوفاء بالمرتبة فاذ انت واحد جاز بحكم الاسلام كان كاسلامه
 وعنده كان صحيحا ورفعه احدهما لا يوجب حرج على الآخر في ابطال استحقاقه بل يباريه الاخر فيبقى الحكم على الصحة بذكره كعدم الاسلام او المرافعة اما اذا لم يكن
 احدهما فاعلى ففرق الثاني قول ابى يوسف الاخر على ما في المبسوط في الذين ان يفرق اذا علم ذلك لما روي ان عمر بن الخطاب كتب الى عمار بن قيس
 الجوسى محاربه اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصرى بالمال الخلفاء الراشدين كواهل الذمة وبارهم عليهم في كل
 الحارم واقترنا الحارم والخيار في كتاب عليه نماذج لوجوه لا يشتركون واما ما رتبنا تبعه واستبعدت والسلام ولان الولاية والقضاء من وقت
 الفتوحات الى يومنا لم يمتثل احدهم من ذلك مع علمه بما شرعتم ذلك فحل الاجماع وفي الغاية مفر الى الحيث لو طلبت المطلقة ثلثا التفرقة
 يفرق بينهما وكذا في الخلع يعني اختلفت من زوجة الذي ثم اسكنا فرغته الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان اسكنا علمه واما عطيناهم العهد على
 تقريرهم على العلم كذا في المطلقة الثالث لانهم يعتقدون ان الطلاق مزيل للكل وان لم يثبتوا حصصا عددوا في النهاية اتوا في احتين في
 ثم فارق احدهما ثم اسلم احدهما ان الباقية نكاحا على الصحة حتى اقر عليه انتهى ويهني على قول من استأجر العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع
 العقد فاسد او وجب الترمين بالاسلام قوله ولا يجوز ان يزوجه المرتد مسلمة ولا كافرة اما مسلمة فظاهر لانها تكون تحت كافر واما الكافرة
 فانه مقتول معنى وكذا المرتدة لا تخرج اصلا لانها تجوسه للتأمل ومناط النكاح مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح وهو لم يشرع الاسلام
 فكان احق باليمن من منع تزوج المرأة بعد ما وبالعكس قوله فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه تحقيق من الطرفين في الاسلام العاشر
 بالنكاح ففرق فاسلمت او اسلم ثم جازت بولد قبل العرض على الآخر والتفرقة او بعده في مدة يثبت النسب في مثلها او كان بينها ولد صغير قبل الاسلام احدهما
 فانه باسلام احدهما صار ذلك الولد مسلما اذ كان في دار واحدة اما لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في الحرب على العكس
 فانه لا يصير مسلما باسلام امه وسنذكر ثانيا السير في فصل من باب المستأمن الشارح بعد تعالى واما في الاسلام الاصل فانه تحقيق بان يكون
 الام كتابية والاب مسلم فاجازت به مسلمة لاجل الحاجة الى التخصيص الى هذه بقوله وكذلك ذ اسلام احدهما فانه اختلف في عموم الاول من افرادها
 وبه اجماع ففسر عليها اياها اذ كان احدهما كاتبا والآخر مجوسيا اتاوا با غلنا بان الولد كاتبا بجامع الاظهر للولد في الدنيا بالاقرب من المسلمين
 بالاحكام من حل الذمة والنكاح في الاخرى فحقان العقاب اذا كانت الكتابية اخف شرا من الجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبع في الاحكام
 والشافعي ويحذف الفانية اي فيما اذا كان احدهما كاتبا والآخر مجوسيا فيقول فيها ان كان الاب كاتبا والام مجوسية انه مجوسى في الصحيح قوله
 وبه قال احمد وتعليقا للتوحيح وقوله الاخر انه كاتبا تسالا منه وقال مالك رلان الانساب الى الاب ولو كانت الام كتابية الاب مجوسى فهو مجوسى

واذا أسلمت المرأة ومن زوجها كافر عرض القاضي عليه الإسلام فان أسلمت في امرأته وان ابى فشرق بينهما

قولا وان افلا تجل له منكم ولا ذمعة فقد جعله مجوسيا مطلقا وقوله للشارع اي تعارض الامايقن اي الا لحاق باحد ما يوجب حرمانه وبالأخر
يوجب المل فطلب موجب الحرمة وهو بالاراق المجوسي ونحو هذا الترجيح بالقياس بجائسه وبهذا الاحكام انما ثبتت تبنا والمقصود الاصل اثبات
بإتية على وجه الظاهر على ما بينا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام حتى يكون له ابيه والدان فهو دانه الحديث جعل فطرتها الفطرة
عن الفطرة واذا لم يتبين بالقياس على اصل الفطرة او على ما هو اقرب الى اصل الفطرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه واما ما قيل في ترجيح ترجيحنا على ترجيح الشافعي
بان ترجيحنا ترجيح التعارض وترجحنا فيه فلا حاصل لانا علمت و اعلم ان التعارض هنا يجوز ان ثبوت ثبوت التعارضين مستلزمين لحيكهما
وليس هنا الاثبات حكم على تقدير اعتبار وضده على تقدير الآخر فلا اشتراك مع المعارض في ترجيح احدنا بالقول يسمى تعارضنا والافا التعارض تعال
المجتمعين وليس هنا حجة فضلا عن ثنتين قوله واذا أسلمت المرأة وزوجها كافرا كان كتابيا او غيره واذا أصبح تزوج الكافر مطلقا مسية ولو وقع عقيب
و حوت ايضا ان كانت عالمة بحال الساعي بينها ايضا امرأة او رجلا ولا يصير به ناقصا لعدم النكاح فاما ما قيل في كفاية علمه على احوال
نفسه طلبة للشركين بجائسه انه باشر ما ضمن بمقتضى الذمة ان لا يفعل فلما كان ارام السلم بالاسلام ان لا يفعل محظوره وبفعله لا يصير حائرا ناقصا لا يمانه
فليس الذي بالتمزم بعد الذمة ان لا يفعل لا يصير ناقصا لانه وقيل الطليقة لانه جازب منى ولو اسلم بعد النكاح لا يقربان عليه ولا طليقة جازة لانه
وقع باطلا وقال في الاسلام الرجل وان اسلم الرجل ونحوه مجوسية لان كسر المرأة مطلقا لا يمنع ترجيح المسلم به بل غير الكتابية فلا افرضا في
المجوسية وخالف المسلم انه اذا اسلم احد الزوجين الذين هما مجوسيان والزوجة منهما مجوسية والزوج كتابي والزوجة من الكتابيين والزوج
الكتابية فالزوج مجوسى عن المصير الاسلام اذ كان بالقاء او صديقا ليقل الايمان لان ردة منبهة فكذا اباءه والنكاح قائم فان ابى ففرق بينهما
والنكاح الصبي مجنون تعرض على ابويه وينبغي ان يكون من هذا ان اى الابوين اسلم بقي النكاح لانه يترجى المسلم منها وان لم يكن مجنونا فالكفاية لا يعقل
الايمان بعد نظر عقله لان له غاية معلومة بخلاف المجنون هذا على قولهما اما على قول ميسوسه فاختلف المشايخ في ابا الصبي قيل لا يعتبر كالا تعتبر
عنده وقيل نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين الردة وحكم العبدية كالصبي والمالم يفرق القاضي بين امراته حتى لو مات الزوج قبل ان تسلم
امرأته الكافرة وجب لها المهر وان لم يدخل بها لان النكاح كان قاسا وتيقرا بالموت وقال الشافعي لا يعرض على المصطلة تعرض منى عند بل نكاح
الاسلام قبل الدخول القطع النكاح في الحال لعدم تاكل والنكاح بعد تأجل الى القضاء ثلثة اطهار وقول المصنف ثلثة خيفس لا ياتي على من يثبت العدة
وان لم يسلم تزوج قلنا اعتبار القضاء العدة قبل الفقرة و اضافة القطع النكاح الى الاسلام لا يغير له في الشرع ولا اصل يلحق به قياسا بحجج صحيح
والاسمى يفيد بل الثابت شرعا اعتبار العدة قبل الفقرة ولنا انه لا بد من سبب تصان الفقرة اليه والاسلام عاصم قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا
فقد عصى من باهم واموالهم واختلف الدين منقضى بتزويج المسلم كتابية او لانه يرجع الى اسلام المسلمين لانه الذي به حصل الاختلاف كغير المصنفين
والا لم يصح النكاح من الاصل لانه يترق الاباء الاسلام لانه يصلح قاطعا فاقصنا الفتح النكاح اليه فكان هو المناسب للموطاع ابن شهاب الزهري
ان ابنته الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان بن امية من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين امراته وبينه حتى اسلم صفوان واستقرت عنده امرته بذلك النكاح والتعرض المتفق الجلب بنفس الكلام عنه تخيير لا يمنع ولانه استعلام حكم شرعى
هل تنزل بالمرأة او لا تنم نايه ما ذكره الطحاوي وابن العربي في المعارض ان عمر بن مرفق بن نصر الى ولده زينة باباير عن الاسلام وذكر اصحابنا ان جلا

وكان ذلك طلاقاً عند الخليفة ومعهده وإن أسلم الزوج ومحتسباً بحسب ما عرض عليه من الإسلام فإن أسلمت فحيى أمر أنته
وان أنت فرق القاضي بينهما ولم يكن الفرقة بينهما طلاقاً قال أبو يوسف لا يكون الفرقة طلاقاً في العجم أما العرس فمذهبنا وقال الشافعي
لا يكون طلاقاً في الإسلام لأن فيه تعريضاً للزواج وقد نصت الآية على ذلك لا يجوز إلا أن ملك التنازع قبل الدخول غير متأكد فينقطع بنفس الإسلام
وبعد من يتأكد فبالحال في القضاء ثلاث حيز كما في الطلاق ولنا أن المقاصد قد قامت فلا بد من سبب ينفذ الفرقة والإسلام طاعة لا أصل
سببها فيخرج الإسلام ليحصل المقاصد بالإسلام أو يثبت الفرقة بلا حيلة وجه قول أبو يوسف ركن الفرقة بسبب يشترط فيه الزحان ذلك يكون طلاقاً
كالفرقة بسبب ملك وطمان الأبناء امتنع عن الإسلام بالفرقة لا بد من وجه قول أبو يوسف ركن الفرقة بسبب يشترط فيه الزحان ذلك يكون طلاقاً
فليست بأهل الطلاق فلا ينفذ منها عند الأبناء هاتر إذا فرق القاضي بينهما بأبائهما فالحال أن يكون دخولهما بالدخول وإن لم يكن دخولهما فلا حرج لهما
لكن الفرقة من غير ما يشترط فاشبه الردة والطاوعة إذا أسلمت المرأة في دار الحرب لم يخرجها من الإسلام ولو أسلمت في دار الحرب لم يخرجها من الإسلام ولو أسلمت في دار الحرب لم يخرجها من الإسلام
فحينئذ من رجعوا هذا لأن الإسلام ليس سبباً للفرقة والعرض على الإسلام مستلزم لدخولها في الإسلام ولا بد من الفرقة زفلاً للفساد فافترقا
شروطها وهو مفاد الحيز مقام السبب كما في حرم البتة ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها والشافعي يرى في فصل كماله في دار الإسلام
وإذا وضعت الفرقة والمرأة حرة فلا عدة عليها وإن كانت هي المستقلة فذلك عند أبي حنيفة ركن خلافهما وسيأتيك إنشاء الله تعالى

من كتاب أسلمت امرأة وهي نصرانية ثم رقت إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له أسلمت والفرقة بينكما فإني ففرق بينهما ولم يملكه من غير ما يشترط
قوله وكان ذلك بيني تفريق القاضي عند الأبناء الزوج طلاقاً بآباء وأما حاصل أن أبو يوسف لا يفرق بين التفريق في الصورتين فيجعله نسخاً
لا ينقض شيئاً من حدود الطلاق أبو حنيفة ومحمد بن يحيى يروى بكمالان الفرقة بآباء الزوج طلاقاً و بآباء المرأة نسخاً لأن يوسف أن الفرقة بآباء الزوج نسخاً
لأن يوسف رد بسبب يشترط فيه معنى الأبناء فإنه ممن أسلم عن الكفر ومن لم يسلم عن الإسلام أو هو على معنى أنه يمكن تخلفه من كل منهما فإذا رجعت
لا يكون طلاقاً فإنه يوجد ما لا يكون طلاقاً وحيز من وحدة السبب ومما كان الفرقة بسبب الملك خيار البلوغ والحرمة بالرضا ع فإنه يشترط كان فيه معنى أنه
يتحقق سبباً من كل منهما فكان نسخاً وكما أن فوات الأساك بالمعروف فوجب التسريح باحسان فإن طلق والأب القاضى منبأه في
ذلك فيكون طلاقاً إذا كان تاباً عن أبيه الطلاق لأنه إنما يتوب عنه فيما إليه التفريق هو الذي إليه الطلاق وأما المرأة فالذي إليه عند
قد رتبنا على الفرقة شرطاً الفسخ فإذا ثبت البتة القاضي منبأه فيما إليه التفريق به فلا يكون الفرقة الانفصا فالتقاضي نائب منبأه في حياته
فيها بخلاف ما قال عليه من الملك والحرمة فإن الفرقة فيها لا بهذا المعنى بل للتيقن في خيار البلوغ فإن ملك الفرقة فيه لتطرق
الحلل إلى المقاصد بسبب لتصور مشقة العائد لتصور قرابته وعلى اعتبار تحقق هذا الطريق لا يكون التكفل الفداء من الأصل
والوجه في الفرقة الكائنات عند كونها فسخاً وبخلاف ركنه أيضاً على قول أبي حنيفة ركنه لأن الفرقة فيها للتقاضي أي حتى تنافي التكفل استبداناً بقاءه
ولذا لا يحتاج في ذلك كله إلى حكم الحاكم وإنما يرجع إليه في خيار البلوغ لأنه لدفع ضرر رخصي والضرر في هذا جلي ويحتاج إليه في الأبار غير منافع
للتكفل فصرح بطلاق زوج المدة وزوج المسلمة الأبى بعد التفريق عليها ما دامت في العدة أما في الأبار فلأن الفرقة بالطلاق
وأما في الردة فلأن الحرمة بالردة غير متبادرة فانهما ترفع بالإسلام فيقع طلاقه عليها في العدة مستقبلاً فإيدية من حرمتها عليه بعد الثلاث
حرمة متباعدة بوطئ زوج آخر بخلاف حرمة الحرمة فانها متبادرة لا غاية لها فلا يبعد لحرف الطلاق فائدة قوله وإذا أسلمت المرأة في دار الحرب

وزوجها كافراً أو أسلم الحر مني ومحمد بن حوسية لم يقع الفرقة حتى تحيض ثلاث حيز إن كانت ممن تحيض والأفلة شافعيان أسلم الآخر قبل القضاء المدة
بذه المدة فيها على نكاحهما وإن لم يسلم حتى انقضت وقعت الفرقة ثم قال المصنف وإذا وقت الفرقة والمرأة حرة بآبائهما كان الذي أسلمه الزوج
فلا عدة عليها وإن كانت هي المسلمة فذلك عند أبي حنيفة ركنه خلافهما قال وسيأتيك يعني في مسئلة المهاجرة فالأصل أنه لا عدة لغيره بغيره عن أبي حنيفة
في الصورتين وعندهما إذا كانت هي المسلمة فعليها العدة وهكذا ذكره شمس الأئمة وكانه أخذ من قول محمد بن أبي السيرة فيما إذا أسلمت المرأة في دار الحرب
بعد أن ذكر الفرقة بشرط ما عليها ثلث حيز آخرى بعد الثلاث الأولى وهي فرقة بطلاق ويقع طلاقه عليها ما دامت في العدة في الثلث الحيز الآخر
ثم قال محمد بن يحيى في قياس قول أبي حنيفة ركنه أن لا يكون عليها عدة وأما الهاموي فقد أطلق وجوب العدة عليها حيث قال من أسلمت امرأة في دار الحرب
إلى أن قال فإذا أصححت بآبائهما وجبت عليها العدة بعد ذلك على الحكم المذكور فقال وهذا هو توقف البيهقوت على القضاء المدة المذكورة لأنه لا بد
من سبب ليعان إليها الفرقة والإسلام غير مناسب له وكذلك الاختلاف لأنه يرجع إلى سلام المسلم ولأنه منصوص كما ذكرنا وكذا كافر المصنف ليس بالأب الأبار وهو
متعد في دار الحرب فاضيف إلى شرط البيهقوت وذلك لأن سبب الفرقة الطلاق بشرط القضاء العدة والاضافة إلى الشرط عند تعدد والى العدة في
في الشرع وهو عاقل البير في الظهور أيضاً ضمان ما لم يفسد بالسقوط فيه إلى المصنف وهو شرط لأن العدة ثقل الواقع وقوله والعرض على الإسلام

في دار الحرب

نشا به المحرمية والسبى يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداءً فكذا كفاءة فصله كالشراء تقره هو يقتضى الصفه
في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار على القصد الرجوع

في النكاح

والكائن بنكاح لا يخرج البنا فكان البنا من اهل بيته فيكون اعتراضه قاطعاً كما عثر من الحرمة بالرضاع وتقبل ابن الزوج مثلاً لما فيه كان
اعترافاً بما قاطعاً ثم شرع يفصل بين السبى على فقال والسبى يوجب ملك الرقبة يعني يمنع ان يكون موجبا لغير ذلك واذن فما اقتضاه
ملك الرقبة لزم السبى تبعاً للملك والمال ملك الرقبة لا يقتضى ملك النكاح الا اذا ورد على خال من مملوكية او ملكية وكذا ابتداء النكاح
وبقائه في العبد المشتري فهو كسائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال احوال السبى لثبوت رقة العبد لا الملك له في المال
بخلاف النكاح فانه من خصائص الادمية فيملكه اذا ابتداء وجوده بطريق العتقة متى لا يملك سيده التطلق عليه وانما توقف في الابتداء على
اذا لم يستلزم من تنقيص بالية وسقوط الدين الكائن كافر على المسيب الحر ليس مقتضى السبى بل لتعذر بقائه لانه انما يبقى مكانه هو من وجب ان في
ذمة الاشغال لا يبرأ منه ولا يمكن ان يثبت بعد الرق بالسبى الا انما غلاماً فيصير الباقي غيره ولذا لو كان المسيب عبداً يولد كذلك لا يقطع عنه الدين
بالسبى انما عليه نحو الاذن فان قيل بل يجوز كون الدين في ذمة العبد غير متعلق برقبة ولذا ثبت الدين باقراره به ولا يباع فيه حبس بل يباع
في العبد كذلك وانما لا يباع باقراره لان اقراره لا يبرأ في حق المولى حتى لو ثبت بالاستسكان قطعاً عما يتبع فيه وانما استدرك من قصته ان
فالحق ان اباسقين لم يكن حسن الاسلام يؤسد بل لا يبدل الفتح وهو شاهد حسننا ما تقيد اليه الصحيح من قوله حين انهزم المسلمون اخرجهم من
الى الجرح ما نقل ان الازم كانت منه وخير ذلك ما يشهد باذنه ما نقل من كلامه بكة قبل الخروج الى موافق كثير من انا حسن اسلامه بعد ذلك
رحمه الله الذي كان اسلامه حنا عين اسلامه ابو غسان بن الحارث واما كرمته وحكيم فانما هم الى السائل هو من حاربوا وكلمه بقاء فيهم واما ابو العباس
فانما روى عليه صلى الله عليه وسلم نكاح جدي روى ذلك الترمذي وابن ماجه والامام احمد والجم اذا امكن اولى من اصدار احدهما وهو يجهل
قوله على النكاح الاول على معنى بسبب سبقه مراعاة لحرمة كما يقال ضربته على اسنانه وقيل قوله روى على النكاح الاول لم يحدث شيئاً له على
مثله لم يحدث زيادة في الصداق والحياء وهو تاويل حسن هذا وما ذكرناه ثبت وعلى النكاح الاول ناف لانه منق على الاصل واليهما يقطع بان
الفرقة وقعت بين زينب وبين ابي العاصي بعد تزويجه على عشرة سنين فانما اسلمت بكاة في ابتداء الدعوة حين روى صلى الله عليه وسلم خذوا
ابناته ولقد انقضت المدة التي تبين بها في دار الحرب مراراً وولدت وروى انها كانت عاملاً فاستقطعت حين خرجت مهاجرة الى المدينة وروى
هنا ابن الاسود بالرمح واستمر ابو العاص بن الربيع على شركة الى ما قبل الفتح فخرج تاجراً الى الشام فاخذت سرية المسلمين باله واخذهم هرباً ثم دخل
بليل على زينب فاجازته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فردوا اليه فاحتل الى مكة فادى الو وليح وما كان اهل مكة بضواصة وكان
رجلاً ايلنا كذا فلما لم يبق احد عليه حلقه قال يا اهل مكة اهل يقي لا احد منكم عندي مال لها فخذوا قالوا لا فجزاك الله خيراً فقد وجدناك فنيا كرميا
قال فاني اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله واما ما سئني من الاسلام عنده الا تخوف ان نطقوا انما اردت ان اكمل اموالكم فلما
اوتانا الله اليكم وفرغت منها اسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر في الروايات من قوله وذلك بعد ستين اوثمان
سنتين او ثلث سنين فانما ذلك من وقت خارقة الابدان وذلك بعد غزوة بدر واما البيهوتة فتقبل ذلك بكثرة لانها ان وقعت من حين آمنت
منه قريب من عشرين سنة الى اسلامه وان وقعت من حين نزلت ولا نكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهي كيفة اكثر من عشرين سنة غير ان كان ما قبل
ذلك الى ان سفي من اسير وهو صلى الله عليه وسلم كان مغلولاً على ذلك قبل ذلك فلما ارسل اهل مكة في قدار الساسي رسلته في سنة فلو كانت قد

والنكاحات حاملة لم تنزع حتى تضمن حملها وانما ينفذ النكاح ولا يقربها حتى تضمن حملها كما في الحمل من الزنا
 ويجوز ان لا تدان في النسب في حق الفرائض في حق النسب يظهر في حق المص من النكاح احتياطاً قالوا انما لا تدان في النسب من وقت
 للفرقة بغير طلاق وهذا عند الجعفيين كما قالوا في حقهم انما كانت الردة من الزوج في وقت بطلاق وهو معتبر بالاباء والجدات
 ما بينهما والابوين سنة في حقهم ما اصلنا له في الاباء والجدات سنة في حقهم ما بينهم ووجهه ان الردة من النكاح كونهما صانعيه للصحة
 والطلاق رافعاً فعدان تحيل طلاقاً بخلاف الاباء لا يرفعون الا بمسالك بالمعروف فيجب الشرح بالاحسان على ما مر
 وكيفية توقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا يتوقف بالردة فعدان كان الزوج هو المرتد فالحال كل المهران دخلهما ونصف
 المهران لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فالحال كل المهران دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها

كما تحلظ المياه واستغنائه عن البطالة بان الشرع البطل النكاح بالقبضان فنافاة النكاح فقد حكم ببنافاته للعدة لانها اثره حيث حكم
 ببنافاته لما لا اثره في المقابل ان يمنع الملازمة ويقول الاسلام ان منافاة الشئ في ثنائي اثره الا اذا كان جهة المناقاة تاتيا في الاثر
 ايضا وهو منتف لان في النكاح عدم انتظام المصالح بل تجامع مدة بقاها الى ان يتقضى فوجب ان ثبت لموجبها لا مصلح لكن
 قيدت ان عظم الكوافر عام يدخل فيه المسيية دون زوجها والمتركة في دار الحرب لا تزوج البهاجن فلم ان تزوجا بارج وباحت الكاتبة هناك لعدم
 اعتبار عظم اللواتي في دار الحرب للفرقة والمسيية مع زوجها وبهذه خصت عندكم فانما تنسك بمقتضى كتابتكم فتمت القصة الفرقة بينهما وبين زوجها
 فجاز ان تخص المباحرة في حق الكدة بحديث سبأ او طاس فانه دل على ان من انفسخ نكاحا بالقبضان لا يحل طيبها قبل ترقيعها فاذ اوجب عليها
 ترقيع في حقها كان عدة اجماعا لعدم القائل بالفصل ورح فالبطل الوجوب للحظر ان يفيد ان كان له سبب آخر وهو من الشرع المدلول عليه بوجوب
 الاستبراء فان كان في الخافض الدخول بساكن الاقناع الى مدة غير معتبرة الاستبراء اقصر كما هو دأب الشرع في اظهار التفاوت بين الحرة والامة
 في مثل قوله والنكاحات يعني المباحرة حاطا لم تترج حتى تقضى وقدر ما انه عند الجعفيين انه لا يطبق في عدة وروى الحسن عن الجعفيين ردة
 يجوز تزويجها ولا يقربها حتى تقضى حملها كالحامل من الرزق وجبة الطاهر ان حملها ثابت النسب يظهر في حق المنع احتياطاً وانما قال احتياطاً لان
 مجرد كونه ثابت النسب بما يقتضيه ظاهره ان لا يؤطالان به يصير سابقا ما نزع غيره فتعدية المنع الى نفس الزوج لا بدلي للاحتياط فقط لانه
 يقع الجمع بين الفرائضين في مومنتهم بمنزلة الجمع وطا وهذا لم يجر عنه تزويج الاخت في عدة الاخت الخامسة في عدة الاربع فلو اذات واحد الزوجين
 عن الاسلام وقعت الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال مالك احمد وفي رواية وقال الشافعي واجمعه في اخرى
 قبل الدخول لم يكره لك والاباء فيوقف الى نقضاء عدة فان جمعا الاسلام قبل نقضاء نسبية النكاح والاتيين الفراق من وقت الردة
 قلنا هذه الفرقة للتنافي فان الردة منافية للصحة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل التراخي بخلاف الاسلام فانه غير مناف للصحة هذا جوابنا لمن سبب
 وبعض مشايخنا في سمرقند اقتصروا في ردتها لعدم الفرقة حسا لا احتياسا على الخلاص بالكر الكبار وروايتهم مشايخنا في فتاوا بالفرقة وجبرها
 على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان النسب بذلك يحصل ولكل قاض ان يكيد النكاح بينهما بهر سيرة ولو بدنيا رضيت ام لا وتغر خمسة
 وسبعين ولا تسترق لمدة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن الجعفيين ردة تنسرق هذا الكلام في الفرقة وما كونهما
 طلاقا فالتق الا ما ان هنا على منها من جهة الزوج والمدة فصح وقال محمد بن علي في ردة الزوج طلاق في ردة ما فصح موعلي صلواته في الاباء والجدات
 وقرق ابو حنيفة ردة من الردة والاباء وجه قول محمد بن علي في ردة بالاباء والجدات ما سببنا به ان بالاباء ما منع عن الاسكال بمعروف
 مع قدرته عليه فينبوب القاضي منابه وقيل ما بيناه مما حاصله ان سبب الفرقة فعل من الزوج اباء وردة والابوين سنة في حقهم ما اصلنا له
 في الاباء وهو انه سبب يشتر كان فيه ابو حنيفة ردة فرق بان الردة منافية للنكاح لانها منافية للصحة لا بطلان العهر من نفسه كما كونهما ملك النكاح كذا
 قرروا الحق ان منافاتهما للصحة لا طاك تبع لمنافاتهما للصحة النفس في تلك المناقاة صار في حكم الميت والطلاق لا ينافي النكاح لثبوتها معه حتى لا يقع
 البينة بجرده بل امر زائد عليه او عند نقضاء عدة ولزم كون الواقع بالردة غير الطلاق ليس الا انفسخ بخلاف الفرقة بالاباء فانها ليست للمنافاة
 ولذا بقى النكاح بالفرق القاضي لانها من سبب فوت ثمرات النكاح فوجب دفعه لا ارتفاع ثمرته الا في من قبل الزوج فانما قضى بامره بالاسكال

قال واذا ارتد امعنا من اسلم معا فبقيا على نكاحهما استحسانا وقل ان زوجه يبطل لان ردة احدها منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولذا ما روي ان بني حنيفة ارتدوا واشر اسلاموا ولم يأمرهم الصحابة رضوان الله عليهم جميعا بتجديدها لان ردة احدهما منهم واقع معالجته للتاريخ ولو اسلم احدهما بعد ارتد اقد النكاح بينهما كما هو صراخا فخر على الردة لانه مناف كتابنا انهما

باب القسم

بالاسلام والشرع باحسان فاذا امتنع تاب عنه وفي الشرح من تقصير هذا الفرق امور لا تمس المطلوب فكذا قوله في الهدية والطلاق واقع لان الرفع بحسب المنانى بالضرورة نعم هو اعلم ثبت مع المنانى ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل فيه نعم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهران ودخل بها ونفقة العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت حي لم تدة فلها كل المهران فخل بها لا نفقة العدة لان الفرقه من حيثها ان لم يكن ودخل بها فلا مهر ولا نفقة قوله واذا ارتد امعنا من اسلم معا فبقيا على نكاحهما استحقا هذا اذا لم يلحق احد منهما بدار الحرب بعد ارتداهما فان لم يلحقا لم يفسخا والقياس هو قول زفر والائمة الثلاثة تقع الفرقه لان في ردة واحدة احد هما هو منافية للنكاح ولنا وهو وجه الاستحسان ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يأمرهم الصحابة بتجديد النكحة ولما لم يأمرهم بذلك علمنا انهم اعتبروا وقتهم معا اذا لو جملت على التعاقب لفسخا كقوله ولزمهم التجديد علمنا من هذا ان الردة اذا كانت معا لاوجب الفرقه واعلم ان المراد عدم تعاقب كل زوجين من بني حنيفة اجمعين فلا مانع من الرجال جازان يتابعوا ولا يفسخون اذ كان كل رجل ارتد مع زوجته معا فحكم الصحابة بغير تجديد نكاحهم بذلك نظرا لاحكامهم على الجمل كالحال كالفرق والحق في هذا ان الظاهر ان قيم البيت اذا زاد امر يكون قريته فيه قريته بهذا المذكور في الحكم بارتداد بني حنيفة في المبسوطة منهم الزكاة وهذا يتوقف على نفل ان من منهم كان يحجز اقراضها ولم ينقل ولا هو لازم وقيل اني بكرضى المدعيه اياهم لا يستلزمه جواز قتالهم اذ اجمعوا على منهم حقا شرعا وعطوه واسد اعلم وقد يستدل للاستحسان بالمعنى وهو عدم جهة المنافاة وذلك لان جهة المنافاة برودة احدها عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتوا بقتل وغيره والاوجه الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك فانه غنغني تبيين بني حنيفة وانفى الزكاة قطعي ثم لم يوروا بتجديد النكحة الى آخر ما ذكرنا قوله ولو اسلم احدهما بعد ارتداهما مناف النكاح لان ردة الآخر منافية للنكاح فصار لبقاؤنا كانشائهما لان حال اسلام الآخر حتى ان كان الذي عاد الى الاسلام هو الزوج فلا شئ عليها الخان قبل الدخول وان كانت هي التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر وان دخل بها فلها المهر في الوجين لان المهر يقرب بالدخول دينا في ذمة الزوج والديون لا تقطع بالردة **فروع** الاول نصرانية تحت مسلم تجوز الفرقه بينها عند ابي يوسف رة خلافا لمحمد وجه قوله في الزوج قدرته والمجوزة التحلل للمسلم فاحدا نشأما تحرم به كالردة وقد ارتد معا فلا تقع الفرقه ولا يبي يوسف رة ان الزوج لا يقر على ذلك بل تخير على الاسلام والمادة تقتر فصار ردة الزوج وحده وهذا المعنى ان الكفر كلمة واحدة فالانتقال من كفر الى كفر لا يجعل كانشاية فصا كما لو تودوا فان الفرقه تقع فيه بالاتفاق ومحمد يفرق بين انشاء المجوسية والتحلل للمسلم فاحدا نشأما كالارتداد بخلاف اليهودية لا ترى انها لو تجسست وحدا تقع الفرقه ولو تهودت لا تقع فانه كما الثاني يجوز نكاح اهل ملل الكفر بعضهم بعضا فيترجى اليهودى مجوسية ونصرانية لان الكل ملته واحدة من حيث الكفر وان اختلفت تملتهم كاهل الله ابيب ثم الولد على دين الكتابي منهم الثالث اذ اسلم الكافر وتحت اكثر من اربعة او اختان او ام وبنتها او اسلمن معه ومن كتابات فعضد اجمعين رة وابطيد يوسف رة الخان تزوج من في عقد واحدة فرق بينه وبينه او في عقد فنكاح من كل سبقه جائز ونكاح من تأخر فوقع به الجمع والزيادة على الابع بال

باب التمسك لما فرغ من ذكر النكاح واقسامه باعتبار من قام به من المسلمين الاحرار والازقار والكفار وحكمه اللازم له من المهر شرعا في حكمه الذي لا يلزم وجوده وهو القسم وذلك لانه لما ثبت على تقدير نكاحه المنكوحات ونفس النكاح لا يستلزم ولا يلزم فانه في القسم يفتح الاتفاق مصدر قسم والمراد التسوية بين المنكوحات وليسمى التمسك ايضا بينهن وحقيقته مطلقا متسعة كما اخبر سبحانه ونفا

كتاب الرضاعة

قال قليل الرضاعة وكثيره معلوم اذا حصل في مدة الرضاعة يتعلق به الحريم وقال المشافهة ولا يثبت التحريم الا بحصول رضعات

اذا اطلقت ولان يمنعا من اكل ما يمازى من ايجته ومن الزلل على هذا ان يمنعا من التفرق بما يمازى من برجه كان تمازى برائحه الى الحنفية وكذا رله
صبرها بترك الرضعة اذا كان يريد ما وتركه الاجابة وهي طاهرة والصلاة وشروطها الا ان تكون ميتة فليس له جبرها على غسل الجنابة والحيف والنفاس عند ما يصير بها
على المخرج من بئر له الا ان احتاجت الى الاستفتاء في حادثة فلم يرض الزوج ان يستفتي لها وهو غير عالم بالمقتضى الى الاستفتاء لانه يمنعا من
المخرج الى مجلس العلم والا ان يكون ابوانا مننا وليس له من يقوم عليه متينا كان وكذا فان عليهما ان تقضي الزوج في المنع ولو كان له ام شابة تخرج الى
الوليمة المصيبة او غيرها لا يمنعا انهما لم يحقق خروجهما للفساد فيرفع الامر الى القاضي فان اذن له بالمنع لم يمنعا لقيامه مقامه وانما اعلم بالصواب

كتاب الرضاعة

الباكان المقصود من النكاح الولد وهو لا يشي غالبا في ابتداء النشأة الا بالرضاع وكان له احكام يتعلق به من آثار النكاح المتأخرة عنه مدة وجب تأخيرها الى
آخر احكامه قيل كان ينبغي ان يذكر في المحرمات لكنه افرد بكتاب على حدة لاختصاصه بمسائل كشهادة النساء وخطا اللين ونحوه والحق انه ذكر في المحرمات
ما يتعلق بالحريم به وانما ذكرها التفصيل لكثرة الرضاع والرضاعة بكثرة الرأفة فيها ونحوها المانع لغات والرضع الخامسة وذكر الاصمعي الكسري مع النكاح في النكاح
من عدم علمه وانما ذكرها في المحرمات لكونها من الرضاعة والرضاعة بكثرة الرأفة فيها ونحوها المانع لغات والرضع الخامسة وذكر الاصمعي الكسري مع النكاح في النكاح
بعض اصحابه ونسبه اليه لوجه ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد ابو الفضل في مختصره المسمى بالكا في مع الترامه يراو كلام محمد بنه في جميع كونه محذوفه التاميل
وعاينهم على انه من اهل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم الكفاي بما اوردته من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة مصص اللين من الشدي من قوله لهم
يتم راضع امي يرضع عنه ولا يلحقها مخالفة ان تسبح صوت حلبة فيطلب منه اللين وفي الشرع مصل الرضع اللين هو الذي لا يمتد في وقت مخصوص
امى مدة الرضاعة المختلف في تقديرها فقليل الرضاع وكثيره اذا تحقق في مدة الرضاعة تعلق به التحريم وبه قال مالك والشك فيه بان ادخلت الحكمة في
فم الصغير وسكنت في الارضاعة لا يثبت الحرمة بالشك وهو كما لو علم ان صبيته ارضعت امرأة من قريته ولا يدري من هي فزوجها رجل من اهل بيتك القربة
صح لانه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة واذا ارضعن فليحظن ذلك ويشهرنه ويكتسبه انما عا قال الشافعي
لا يثبت التحريم الا بحصول رضعات في خمسة اوقات متفاصلة عرفا وعن احمد روايتان كقولنا كقولنا لا يرضع امي امه عليه وسلم لا تحرم المصية والمصاة
الحديث رواه مسلم في حديثين صدره حديث عائشة رضاعة صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصية والمصاة واخره عن ام الفضل بنت الحارث قالت دخل
اعلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بني عقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني كانت امرأة فتزوجت عليها اخرى فزعت امرأة الاولى امنا
راضت لحدثي رضعة اورضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم الاملاجة والاملاجات وانما ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا عن عبد الله بن الزبير
عن ابنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصية والمصاة والاملاجة والاملاجات في قوله والاملاجة والاملاجات انه
لم يثبت في كنف الحديث ليس بصحيح والاملاجة الارضاغة والنساء للوحدة والاملاجة الارضاغة والاملاجة الارضاغة في قوله والاملاجة والاملاجات انه
لا يصلح اثبات مذهبه وقيل يمكن ان يثبت به مذهبه بطريق هو ان المصية داخله في المصتين فاصلة لا تحرم المصاة والاملاجات في معنى التحريم
عن اربع فلو لم ان ثبت بحسن من هذا ليس بشي اما لا فظان مذهبه ليس التحريم خمس مصات بل خمس شبكات في وفات وامانها فان المصية فعل الرضع
والاملاجة الارضاغة فعل المصاة فحصل المعنى انه صلى الله عليه وسلم يعني كونه المصتين محرمين منه ومنه على هذا التحقيق انه لا ياتي في حديث واحد

لقوله عليه السلام لا تحرم المصّة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجات

لان الاملاجات ليس بحقيقة المحرم بل لازمه من الرضاع فنفي تحريم الاملاجات نفى تحريم لازمته فليس بالحاصل من لا تحرم الاملاجات ان لا تحرم لازمها
اعني المصتين فلو جمعنا في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد الاملاجات لان الاملاجات فان قلت فقد ذكرته
افقا حديثا واحدا في صحيح ابن حبان من رواية ابن زبير عن امية قلت يجب كوش الرومي وهو الزبير اراد ان يحجج بين الفاتحة صلى الله عليه وسلم التي
سمها منه في وقتين كاذ قال قال صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصّة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجات قيل بطريق آخر وهو
انه ناف لمذنبيا فيثبت به ذهب لعدم العقلان بالفصل وليس كذلك فانه قال بالفضل ابو ثور وابن المنذر وداود ابو عبيد وهو لا يست
الحديث قالوا المحرم ثلث رضعات اللهم الا ان لا يثبت قولهم وفيه نظر لقوة وجه بالسبب الى وجه قول الشافعي به وذلك الذي ثبت به بوجه
ما في مسلم من عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما نزل من القرآن عشرة رضعات معلومات تحرم ثم ينسخ بخمس رضعات معلومات تحرم فتوفي النبي صلى الله
عليه وسلم هي فيما يقرأ من القرآن قالوا يزايدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرء واما هو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل والالتزم
منساج بعض القرآن الذي لم ينسخ وبعده كما عن الروافض والواجب ان يتلى خمس رضعات لا يحد الا من بين الحكيم نسخ الكل لعدم التلاوة الا ان فينفي
بوقف ثبوت طهرته على خمس رضعات وبعده فيثبت قول الروافض ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تنسخه الصحابة فلو اذ ابطال
التمسك به وان كان سنده صحيحا لا ينقطع عنه ما طنا وثبت نفى تحريم المصّة والمصتان والرضاع محرم وجب التحريم بالثالث وماروى عن ابيه
في صحيفة تحت سريري فلما مات صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته فدخلت وواجهن فاكلتنا لا ينفي ذلك النسخ يعني كان مكتوبا ولم ينسخ بعد لثبوت
حتى وفلت الدواجن والافا لقرآن لا يجوز الزيادة فيه ولا النقص منه صلى الله عليه وسلم قال قال تعالى انما ننزل الذكر واناله حافظون فاقبل
ليكن نسخ الكل ويكون نسخ التلاوة مع بقائه الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشي لان ادعاء بقائه حكم الدال ببدل نسخته يحتاج الى دليل والافاضله
ان نسخ الدال برفع حكمه واما النظر به من الشيخ والشيخ اذا زينا فارجونا فلو لا علم بالسنة والاجماع لم ثبت به فاذا احتج الى ثبوت كون المحرم
الحتم لم يكن بد الحديث مثبتا لا دليل عليه مستأنف واما ذكره لا اقد سمعت ما فيه فيمنعتم تمسككم في الثالث اظهر من تمسككم في الخامس
الى جوابه اخرج فكيف لا يثبت نعم احسن الادلة حديث عائشة رضي الله عنها في سلم وغيره وقالت جارت سلمة بنت سهيل امرأة ابي ذؤيب الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالت يا رسول الله اني ارضي في وجه ابي ذؤيب من رضى في سلم وغيره وقالت جارت سلمة بنت سهيل امرأة ابي ذؤيب الى رسول الله صلى الله عليه
ان مسلما لم يذكره عدوا وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي مخالفا لما على ما فيه والجواب ان التقدير مطلقا منسوخ صريح بنسخه ابن عباس
نسخه من بين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وعنه ابن مسعود رضي الله عنه قال ان الرضعة الى ان قلبي
وكثيره يحرم وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان اقليل يحرم وعنه انه قيل ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة والرضعتين فقال قضاة اخبر من قضاة ابن الزبير
قال تعالى واما انكم الاتقي ارضعتكم واخوانكم من الرضاعة فهذا اما ان يكون روى الرواية لنسخها وعدم صحتها او لعدم اجابته تقييد لا إطلاق
الكتاب فخره الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا ما قال المصنف ومارواه مردود بالكتاب ومنسوخ به ثم الذي يحرم
في حديث سلمة انه صلى الله عليه وسلم لم ير ان يشبع سائما خمس رضعات في خمس اوقات متفصلات باثنا لان الرضعة لا يشبع من اللبن به بل و
لا يعلون فابن عبد الله في ثوبها قدر ما يشبعه هذا محال عادة فالظاهر ان معدود خمس فيه المصّات ثم كيف جاز ان يباشره غيرة ثبوتها فيلزم المراد

ولنا قولنا انما حكمه الا في الرضعة الاية وقوله عليه السلام حرم من الرضاع ما يحرم من اللبن وغيره فلهذا لان الحرمة وان كانت لشبهة البعوضة
 النابتة بنشوء العظماء بان الحكم الكلي لا ينفك عن الحكم الجزئي وما روي بالكتاب من وجوبه وبينه ان يكون في مدة الرضاع
 ما بين سنة واحدة والرضاع ثلثون شهرا عند الجنيفة وقالا استثنان وهو قول الشافعي وقولنا ثلثة احوال لان الحول حسن التحول من
 حال الحمال لا بد من الزيادة على الحولين ما بين سنة واحدة وقوله ثلثون شهرا اوردته لكل احوال سنة اشهر ففي الفصل
 حوله في اللبن جليله لسبب الرضاع بعد حمله هذه الاية ووجهه انما ذكر شيئين ضربا عاما فكانت لكل واحد منهما اياما
 كما قيل للرضع وللشبهان لا بد من قيام المنقصة لحدتها فيقطع الظاهر ولا يحد مقيد لحد المنقطع لانه لا بد من زيادة مدة يتعود الصبي فيها الرضاع
 باذنه لئلا يملكها مائة فان غذاه الحولين يقاوم غذاء الوضيع كما ينافر غذاء الفطير كما يحول على مدة الاستحقاق على سبيل النص لم يقيد بحولين
 ان يملك شيئا مستقرا ومقدرا خمس مرات فيشربه والا فوشك بذا وهو منقطع من وجه آخر ايضا كما سياتي بيانه واسد علم قوله قوله تعالى وامرهم ان
 ان رضعتكم تقدم في استدلال ابن عمر وهو ما قولنا صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من اللبن فحديث في الصحيحين مشهور قوله لان الرضعة
 كانت يشبه البعوضة جواب سؤال هو ان الحرمة بالرضاع لا تختلط بالبعوضة بسبب النشوء الكائن منه وذلك لا يتحقق باذنه شي اجاب بان ذلك
 حكمه لانه خفي في الاحكام لا يتعلق بها لاختلاف الظاهر المنقطع وهو فعل الارضاع فلو قال الظاهر لا بد من كونه منقطع للحكمة ومطلقة ليس منقطعة
 النشوء فلا يتحقق التحريم به قلنا ولا يتوقف النشوء على خمس شعرات بل واحدة فقيده فالتعلق بخمس زيادة تستلزم تاخر الحرمة عن وقت تعلقها والحق
 ان الرضاع وان قل يحصل به نشوء بقدره فكان الرضاع مطلقا منقطع بالنسبة الى الصغير وقولنا قول جمهور الصحابة يفرق منهم على ابن مسعود
 استدراية عنهما بن السامي وابن عباس من جمهور الثنايين بذا والاولى ان يقال للبعوضة لان الحرمة بشبهة البعوضة واقامة السبب مقام
 السبب انما هي حرمة المضاربة اذ في الرضاع حقيقة الجوسية باللبن هي الحرمة لكن لما كان التحريم مثبت بمجرد حصول اللبن في الجوف قبل
 استحالة كان المحرم بشبهتها اي بالزول الى الجوسية ويعني ان يكون الارضاع الموجب للتحريم في مدة الرضاع على ما بين في المسئلة التي تليها
 قوله ثم مدة الرضاع التي اذا وقع الرضاع فيها تعلق به التحريم ثلثون شهرا عند الجنيفة وقالا استثنان وهو قول الشافعي وما لك احمده وقال نورا
 ثلثة احوال وعن مالك استثنان شهر وفي آخره شهران وفي اخرى ما دام محتاجا الى اللبن غير مستغنى عنه وقال بعضهم لاحد الاطلاقات فيوجب
 التحريم ولو في حال الكبر وعن بعضهم الى خمسة عشر سنة وقال آخرون الى اربعين سنة ولا عورة بهذين القولين لقوله لان الحول حسن التحول وجوب قول
 نوره وخاصة لا بد من مدة يتعود فيها الصبي غير اللبن ليقطع الاثبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود فيها الصبي لغير الغذاء والحول حسن
 التحول من حال الى حال لا يشترط على الفضول الاية فقد بالثمة بذا وهو المراد بقوله ثاين اسي في دليل الجنيفة وقوله تعالى وحمله فصالا ثلثون
 شهرا اوردته لكل احوال سنة اشهر ففي الفصل حوله انما روي ما روي عن ابن عمر في الرضاع بعد حولين رواه الدارقطني عن ابن عباس في روى في هذا الرضاع
 الا ان كان من حولين من ظاهر ان المراد في الاحكام وقال لم يسنده عن ابن عيينة الا الاثني عشر من جميل وهو ثقة حافظ انتهى وكذا وثقة احمد والجمهور
 جابر وغير واحد روى موقوف على ابن عباس في روى ابن ابي شيبة موقوفا على ابن مسعود وعلي الدارقطني على ابن عمر في روى في هذا قوله تعالى
 والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فجعل التمام بها ولا مزيد على التمام ولا يبي حفيقة به هذه الاية ووجهه انه
 سبحانه ذكر شيئين وضرب بهما مدة وكانت لكل واحدة منهما اياما كالا لاجل المضروب للدينين على شخصين بان قال جلست الدين الذي لي على فلان
 والذين الذي لي على فلان سنة يفهم منه ان السنة بكاملها لكل او على شخص فقول فلان على الف درهم وعشرة اقضت الى سنة فصدمه المقول في الاجل
 فماذا مضت السنة يتم اجلها جميعا لانه قام المنقص في احدهما يعني في مدة الحمل وهو قول عائشة رضي الله عنها في بطن امه اكثر من سنتين ولو
 بقدر فلكه منزل وفي رواية ولو بقدر ظل مغزل ومثله مما لا يقال الا بناء على ان المقدرات لا يستدعي العقل اليها وتتوقف في موضعها الشاهد تعالى
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فبقي مدة الفصال على ظاهر ما غير ان هذا يستلزم كون لفظ
 ثلاثين مستعمل في المطلق واحدا في عدول ثلثين وفي اربعة وعشرين وهو الجمع بين الحقيقي والمجازي بلغة واحدة وكونه بالنسبة الى شيئين لا يفي كونه
 كذلك وهو المنع واللام متعق لان ما من جمع الا بالنسبة الى شيئين واشكال آخر وهو ان اساء العدد لا يجوز بشي منها في الآخر نفس طلبة كثير من

١٠

قال واذا مضت مدة الرضاع لم يتعاقب الرضاع خمس بقول عليه السلام
لا رضاع بعد الفصال ولا من الحُرمة باعتبار النشو وذلك في المدة اذ الكبد لا يترتب به

لانها بمنزلة الاعلام على سبيلها حتى منعت الصرف مع سبب واحد فقالوا ستة شهور ثمانية عشر اثنون ومن ذكره صاحب النهاية في فصل
الشيء من كتاب الطلاق لانه يقتضي ان نحو عشرة الاثني لم يرد به ثمانية بل عشرة فاخرج ثم اسند الى ثمانية وهو قول طائفة من الاصوليين مطلقا ومختار
طائفتين المشايخ فيما اذ كان استنار من عدد منهم ثمن السنة ونحو الاسلام والقاضي ابو زيد خلاف قول الجمهور وقد حققناه في الاصول ويمكن
ان يستدل لا بحقيقة ربه بقوله تعالى والوالدان يررضن اولادهن الآية بناء على ان المراد بالوالدان المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزق من
فان الفائدة في جعلها نفقة من حيث هي غير اوجه منها في اعتباره ايجاب نفقة الزوجة لان ذلك معلوم بالضرورة قبل البتة
ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الآية ولان نفقتها لا يختص لكونها والدة مرضعة بل متعلقة بالزوجية بخلاف اعتبار النفقة النظر يكون حجة
لما لان النفقة باعتبارها غير زوجة لا يكون الاجرة لها والام من لمن اراد متعلق برضن ابي يرضن الاباء الذين ارادوا تمام الرضاعة
وعليه رزق من وكسوتهم بالمعروف اجرة لمن في الحولين واذا كانت الواو من وعلى المولود له الحال من فاعل ثم كان اظهر في تقييد الاجرة
المستحقة على الاباء اجرة للطلقة لولين وعناية بالمرءة كان مقتضى الظاهر ان يقال وعليه ابو عليهم لكن ترك التنبية على علته الاستحقاق عليه
وهو كون الولد نسبيا اليه ان النسبة الى الاباء والحاصل ح يرضن حولين لمن اراد من الاباء ان يتم الرضاعة وبالاجرة وبما لا يقتضي ان انتابدة
الرضاعة مطلقا بالولين بل عدة استحقاق الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقاء ما في الجملة قوله تعالى فان ارادتموا اعطافا نقار على يرضن حولين
فخلق الفصال بعد الحولين على تراخيها وقد يقال كون الدليل دل على بقاء عدة الرضاع المحرم بعد الحولين فالدليل على انتهائها بسنة اشهر بعد ما بحيث
لو ارضع بعد ما لا يقع التحريم وما ذكر في وجوبه اذما لا يفيد سوى انه اذا اراد الفطام يحتاج اليها ليعود اليها غير اللبن قليلا قليلا ليعتد بقله فقام
انه يجب ذلك بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعا فليس لازم مما ذكر من الادلة ولا شك ان الشرع لم يحرم اطعام غير اللبن قبل الحولين بل
زيادة مدة التعود عليها فجاز ان يعود مع اللبن غير قبل الحولين بحيث تكون العادة قد استقرت مع القضاء بها فيفطم عنه من اللبن مرة فليس الزيادة لازمة
في العادة ولا في الشرع فكان لا يصح قولها وهو محتمل في الطحاوي وقول زفر على هذا الدليل بالبطلان هو ظاهر فحق قوله تعالى فان ارادتموا اعطافا نقار
وقد اشار الى ذلك قبل الحولين فانه موضع الرد وفيه لا يضرب بالولد ولا يفتش وان يظهر وجه الصواب فيه وما ثبتت الضرر بعد الحولين فقل ان يقع
به من حيث انه فطام بل ان كان فمن جهة اخرى فمنتهى العومات المانعة من احوال الضرر على غير المستحق له قوله واذا مضت مدة الرضاع لم يتعاقب
بالرضاع تحريم فطام ولم يفطم حتى لو ارضع لاثبت التحريم خلافا لما قال بالتحريم ابد الاطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عائشة رضي
وكانت اذا ارادت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اخذها ام كلثوم او يرضعها ناسا احتيا ان ترضعها حسنا ولحديث سهل التميمي والجواب ان هذا كان ثم
فتح بابا كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه رضوان الله عليهم اجمعين يفيد القاء فم عليه فمها ما قد مناه في اسد الانام من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
الا ما كان في حولين وقد مرنا تحريمه مرفوعا وموقوفا على ابن عباس وعمر بن الخطاب وسعد بن مسعود رضي الله عنهم اجمعين وما ذكره المصنف من قوله عليه الصلاة والسلام
لا رضاع بعد الفصال والرد في الحكم لانه قد ثبت بهونه بعده وما في الترمذي من حديث ام سلمة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع الاما ثبت اليه والنشر العظم
في الترمذي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن ابى داود ومن حديث ابن مسعود يرفع لايحرم من الرضاع الاما ثبت اليه والنشر العظم
يروي بالمرءة الملهة اى حيا ومنه قوله تعالى ثم اذا اشار انشره وبالزاد رضعه وبان زيادة الجمع يرتفع وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم

واما آية اوامره من الرضا لا يجوز ان يتزوج كما لا يجوز ذلك من السبب لما روينا ذكره الاصل في النكاح لا سقاط اعتبار التبني

من النسب يكون ما لم يوطؤ ابية وكذا في تقليد اخراج اخت ابنة من الرضا بقوله لم يوطؤ بهذا المعنى في الرضا بعد تقليد حرمته اخت الابن
 من النسب لا يوطؤ لما روي في حرمته عاينها انما قصر على هذا بناء على انما يلت ابنة لوضوح الشق الاخر فانما بالتبليد ان الحرم في الرضا وجود المعنى المحرم في النسب
 ليس اذ انتمى في شيء من صور الرضا انتقلت حرمة فمستفاد انه لا حصر فيها ذكر وقد ثبت لذلك الانتفاء في عموم الاخرى لا في الام انما من الرضا بان رضى
 فانما لا يوطؤ لا يجوز التزوج بها الانتفاء بسبب التحريم في النسب هي كونها بنتا او حليمة لابن لها بنتية جده وكل من الرضا بان رضى ذكر الحبيبة لما لا يجوز تزويجها
 بالام لانها ليست كغيرها بل هي من الرضا وام المثل من الرضا وكذا اعمه ولذلك لا ناس من النسب اختك وليست اختا من الرضا وكذا المرأة كحل المان تزوج
 بان اختا من الرضا وبان نسي ولد او باخي حفيد راضه ويجوز له بانه وقاله لا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في حق الرجل وقد جرت في قوله يوافق النسب
 الرضا في صور كقام فاقله وجده الولد وام عم واخطين وام الخ وام خال غير ان عمه واستشكل لما قال ام العم والام انما ان يكون كل من حاجته من الرضا او
 حدة من الرضا وكذا ما حرم في النسب لان الام بالعم من الرضا من رضى ولديه والمثل من رضى مع امه وله ام اخرى من النسب الرضا في يقيم وقال ان
 يمنع الخطبة لكونها لم تزوج اباه ولا امه فلا يكون جده من الرضا ولا موطؤ جده بل احبته ارضعت عمه من النسب غايه ثم قال طائفة بما اخرج تخصيص
 الحديث اعني يحرم من الرضا ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه احال ما يحرم بالرضا على ما يحرم بالنسب وما يحرم
 بالنسب هو ان يوطؤ به خطاب تحريمه وقد تعلق بما غير عنه بلفظ الاحكام والبنات واخواتكم وعامكم وعاماتكم بنات الاخ وبنات الاخ فاما كان من مسمى
 هذه الالفاظ متحققا في الرضا حرم فيه والمذكورات ليس شئ منها مسمى تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متناهية وكذا اذا اختلفنا في الاسم لم يوجب
 جاز التكل كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الآخر وان كانت اخت لولد من النسب وانت اذا
 تحققت من ان لا يخرج امكنك تسمية صور اخرى والاستثناء في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطع اعني قوله يحرم من الرضا ما يحرم
 من النسب الام اخته الموعود على الاستدلال على تحريم حليمة الاب والابن من الرضا لقوله يحرم من الرضا ما يحرم من النسب مشكل
 لان حرمتها ليست بسبب النسب بل بسبب الصهرية فان الحرامات من النسب سبع ومن الاقارب عدونا من انفا كما في آية الحرامات وباب من فيها الحرامات
 بالرضا والصهرية ومقتضى الحديث ان ما كانت اما من الرضا او بنتا او اختا او بنتا لا يحرم فثبت تحريم حليمة كل من الابن الابن الرضا
 قوله لا دليل بل الدليل في غير حليمة وهو قيد الاصل في الالة وكونه لا يخرج عليه المعنى لا يعني ان يكون لا يخرج حليمة الابن من الرضا احبته
 لذلك وكان لا يخرجها ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول على التقدير بل يوفى على كل من الحديث والنسب مقتضى لفظه بخلاف حرمة الجمع بين الاثنين
 من الرضا فان الحديث المذكور يفيد منه ان النسب الجمع بين الاثنين منه فلما اجمع بين الاثنين من الرضا فان قلت فليثبت ما يقام
 على حرمة المصاهرة بجامع الجزية فان الجواب ان الجزية المستبقة في حرمة الرضا هي الجزية الكائنة عن النساء بنات اللحم لا مطلق الجزية الكائنة عنهن
 ليست الجزية الكائنة في حرمة المصاهرة او البنات اللحم من المعنى المنصبت في الرحم لانه غير اصل من الاصل فهو بالحننة المشبهة منه بالشرع حيث يخرج
 شيئا فشيئا لا يبقى منها شئ ولا يستعمل الى جوبه الانسان كما يخرج المعنى ولذا فلا يبقى منه في المرأة شئ استعماله لغيره ما قوله وامرأة ابية امرأة ابنة الرضا
 لا يجوز ان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب اي كما لا يجوز تزوج امرأة ابية بانه من النسب كذا لا يجوز تزوج امرأة ابية بانه من الرضا فان قيل ذكر
 الاصل في آية المحرمات يخرجها يجب بانما زلت لاسقاط طعنهم بسبب تزوجه صلى الله عليه وسلم زوجة ابنتي فالقيد لاسقاط حرمة زوجته عن

وان اخلط بالداء واللبن غالب تعلق به التزويج لان اللبن مقصود اذ الداء لتقويته على الوصول واذا اخلط
اللبن بالداء انشأ وهو الغالب تعلق به التزويج وان غلب اللبن انشأ له تعلق به التزويج اعتبارا للغالب كما في الماء واذا اخلط اللبن
بغيره تعلق به التزويج كما في اللبن الذي يفسد به لان الكلب صار يشبهه في ذلك الفعل الا ان اللبن لا يفسد في ماء الحمار عليه وقال محمد
وزفره تعلق التزويج به من اللبن لا يفسد به اللبن فان الشئ لا يصير مستحقا في جنسه لا في اطلاق النص ولا في نسبة النسب
هذه اذ اثنان واصل المسئلة في الامان واذا انزل اللبن فارتفعت صلبا تعلق به التزويج لا في اطلاق النص ولا في نسبة النسب
فيقت به نتيجة العضية واذا اخلط لبن المرأة بعد موتها فاجز الصبي تعلق به التزويج خلافا للمشافعي وهو يقتضيه الاصل
في ثبوت الحرمة اما قوله لا يفسد به اللبن فالتزويج بالمرءة او بالمرءة لم يبق بخلافه ولا في اوجوب وطحا حرمة المصاهرة
ولنا ان السبب هو شبهة الحرمة وذلك في اللبن يفتى به لثبوت الحرمة والامانة وهو قاطع في اللبن وهذه
الحرمة نظير في حق الميتة دفنا وتيممها اما الحرمة في الوطى لكونه ملائما لحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا

احمر من قول من قال من الشايع ان عدم ثباتا يجتنبه حرمة اللبن غالب هو اذا لم يكن متقاطعا عند رفع اللقمة اما من تحرم اتفاقا لان تلك الفقرة
اذا وملت الجوف ثبت التحريم والصحيح الملاقاة عدم الحرمة لان التزويج بالطعام والتغذي مناط التحريم قوله فان اخلط الى اللبن بالدواء حاصله
انه كما لا بد ان اللبن اذا كان غالب مع الدواء لم يفسد الدوا ولا يفسد به وعلى هذا اذا اخلط اللبن بالدواء واللبنة تعلق به التحريم سواء او جرب ذلك
او سقط قوله واذا اخلط اللبن لبن شاة فان كان الغالب لبن الامامية تعلق التحريم بشرب الصغيرة اياه او لبن الشاة لا يفتى به التحريم لان لبن
الشاة لما لم يكن له اثر في ثبات الحرمة التحريم كان كالماء فيعقب الغالب ولا تساوي وجوب حرمة لا في غير غلوب فلم يكن مستساغا قوله واذا اخلط
لبن امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابن يوسف وروى قال الشافعي ربه وقال محمد ربه وثبت الحرمة منهما جميعا وروى في ربه وعن عبيد بن ربه روايتان
كقول بيوسف ورواية كقول محمد ورواية بيوسف جعل الاقل بالبالا لا تفرجه قول محمد وان الجنس الغالب جنسه فلا يملك فيه فلم يكن شئ منها
بجلا لا خفيته التحريم من كل استقلا الا قال واصل المسئلة في الايمان اذا حلقت لا يشرب لبن بذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقره اخرى فشربه ولبن البقر فيه
المحلول عليها مغلوب ففي النهاية والدراية هو على الخلاف الذي بينا وقال الشافعي عند محمد ربه بحث وعندهما لا يفتى به انما يكون اصلا للخلاف
اذا كان على ما في النهاية وكان ميل المصنف الى قول محمد ربه حيث اخذ دليله فان الظاهر ان من تأخر كلامه في المناظره كان القاطع لآخره واصله ان السكوت ظاهر
في الانقطاع ورج بعض المشايخ قول محمد ايضا هو ظاهر قوله واذا انزل اللبن تعلق به التحريم لا في اطلاق النص لانه سبب النسب والاربعه الا في رواية عن
الشافعي ورواية عن احمد انه ما در فاشبه لبن الرجل قلنا ذكره الوجود لا يمنع عمل الدليل اذا وجد وسنذكر له بتمت قوله واذا اخلط لبن امرأة بعد موتها
فاوجبه صبي تعلق به التحريم وبه قال مالك واحمره خلافا للشافعي ربه هو بقوله الاصل في ثبوت الحرمة انها هو المرأة ثم يتعدى به الحرمة الى غيرها ولو استعملها
وبالموت لم يبق محلا لها ولذا لا يعدم الحملية لا يوجب وطحا حرمة المصاهرة وتنا ان السبب الحرمة وحاصله انما الفارق بين الاجماعية وهي ما اذا كانت
حرمة والخاصة وهي ما اذا كانت ميتة وهو موتها لان حيوتها ليس جز السبب لتنفى الحرمة باقائه بل حصول الحرمة تمام الحكم بقوله صلى الله عليه وسلم
لا يحرم من الرضا الا ما ثبت للرجل وهو حاصل بلبن الميتة والارضاء تمام الميتة وهو موتها غير بان لان الماتية ان اضيفت الى انتقال حملية
مطابقة لكم منعها لثبوت بعضها كما لو تزوج رجل بهذه الصبيته في الحال حل له دفن الميتة وتيممها لانها محرمة من زوجته وايضا بالنسبة الى غيرها حتى
لا يجوز الرجوع بين الرضوية وميتة الميتة لانها اختان او بالنسبة الى حرمة كحافظ منعنا تأشير في قاعدة الماتية بل مفسدا انتفاء الحكم مطلقا
فان من الماتية بان الحكم وهو حرمة الكفاي ثبتت او لا فيما ثم يتعدى قلنا ان اردت انه لا يتعدى الى غير الماتية بثبوت فيها منعنا بل في ذلك عند اتفاق
محلها مع ان الحرمة انما ثبتت في الكل متاخره والتقدم في الام ذاتي لازما في فاذا تحقق المانع في محضا ثبت فيمنع سواء ولو عمل استدلاله بنجاسته
اللبن والحرمة كرامة اذ فيه تكملة الاخوان على المقاصد والسكن والموت تجنس فان ارادنا منعنا بل لبن الميتة الظاهرة طاهر عند عبيد بن ربه وقد سئلنا عن
بان التجنس بالموت لما حلت الحياة قبله وهو متلف في اللبن وقد كان طاهرا فيبقى كذلك لعدم التجنس اذ لم يزل طاهرا فيخرج من باطن الى طاهر
والمتيقن من الشرع فيه انه لا يوجب تغير وصفه بخلاف البول والبول والبول وروى محمد ربه انما قال لا تجنس بالحيوان لانه لا يوجب تغيره من الحرمة
لما لو حل في انا تجنس او جرب الصبي ثبت الحرمة وان اراد التجنس منعنا ولما ذكرناه الوجود والدوا يصيب في الحلق فتنفتح الواد والسقوا صبي
من الالف ويقال اوجبه ووجبه قوله اما الحرمة في الوطى جواب عن قياسه على عدم حرمة المصاهرة بوطيها بالفرق به وان سبب الحرمة في الرضا

واذا احتقن اللبن لم يتعلقبه التخمير من غير ذلك فإنه ثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر
أن المفسد في الصوم أصالة البدن وبمجرد ذلك في اللفظ فانه التخمير في الرضاع مع التشو ولا يوجد ذلك في الاحتقان لأن المفسد في الصوم
مركب على ما ذكره المجلد لبن فارضع صبيلا لم يتعلقبه التخمير لأنه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلقبه التشو والفوق هذا لأن اللبن إنما يتصور
مما يتصور منه الولادة وإذا اشرب صبيان من لبن شاة لم يتعلقب به التخمير لأنه لا يشبه لبن الأم والجماع والجماع فيه باعتبارهما

الاشياء والتشوي بواسطة التخمير وفي حرمة المصاهرة الجزئية الحاصلة بواسطة الولد ولا يتصور الولد الموت فلم تقبوه الجزئية بحسب خلاف الجزئية
المستقرة في الرضاع لأنها سابقة في ارتقائهم إلى اللبنية قوله وإذا احتقن قال في الغرب الصواب حقن إذا نحو الجلفقة واحتقن بالضم غير جائز قال في
المنية لكن ذكر في تاج المصاير الاحتقان حقيقة كرون فجعله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول انتهى برهان مع البناء للمفعول على ما في
الغرب لعدم التعدي وأما في صاحب تاج المصاير على ما يفيد أنه متعدي لم يكن بناءه للمفعول خطأ وهذا غلط لأن ما في تاج المصاير من التفسير لا يفيد
تعدية الاشتغال منه للمفعول منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال وإذا احتقن الصبي مل إلى الحقنة وهي آلة الاحتقان
والكلام في بناءه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم أن كل قاصر يجوز بناءه للمفعول بالنسبة إلى الجرد والظرف كالتس في الدار وترديد ليس
من جواز البناء باعتبار الآلة والظرف جوازه بالنسبة إلى المفعول بل إذا كان متعديا إليه بنفسه فم الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذلك خلاف ما في
في كثير من الأصول وهو قول الأئمة الأربعة وكذا لا يثبت بالاقطار في الإحليل والأذن والباطنة والأئمة كذا الخاطئة بعضهم وبعض آخرون على أنه إذا
وصل إلى الجوف تثبت الحرمة وبعضهم ذكر أنه روي عن حمزة ثبوت الحرمة بالحقنة ووجه الظاهر أن المناط طريق الجزئية وليس ذلك في الوصل
من السافل بل إلى المعدة وذلك من الأعلى فقط والاقطار في الإحليل غاية ما يصل إلى المثانة فلا يتعدى به الصبي كذا في الأذن الفتيق الثقب فيه
نظر لتضميم الفطر ما قطعه الدهن في الأذن لمرئانه فيصل إلى باطنه لا يمتنع ضيقه والواجب كونه ليس مما يتعدى به ونسبت وإن حصل به رفق من
ترطيب ونحوه والمفسد في الصوم ما يتوقف عليه كما في المحصى والحديد والموجود والسوط ثبتت به الحرمة اتفاقا قوله وإذا نزل الرجل لبن فخرج به
صبيته لم يتعلق به تحريم لأنه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به التشو وإنما هذا لأن اللبن إنما يتصور من تصوره منه الولادة وقد ذكر في بعض الكتابات أنه لا يتفق
رجل رضاع صغير فان صح فهو من خوارق العادات لا ينبغي الفقه باعتباره وعلى هذا يلزم أنه لو نزل اللبن لم يتبع من الباطن بل لا يتعلق به التحريم وكما في اللبن
كما لو نزل اللبن لا يصفى لثبوت من رضاعه تحريم والوجه الفرق بعدم التصور مطلقا فإذا تحقق لبنا تثبت الحرمة بخلاف الرجل الذي لا حكم لازم وأما ما لا يثبت من
قوله وإذا اشرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع محرم بينهما لأنه لا جزئية بين الآدمي والبهائم والحرمة باعتبار ما أعلم أن ثبوت الحرمة بالرضاع

بطبق الكرامة الجزئية فان الوطى ابتداء امتحان وإرتفاق ولهذا روي عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تكاح رق فليظن حكمه أن يضع كريمة ولا يحسن صبيته
من ستقيد جزه نفسه وجبته لم يفيد إذا كان الرضيع صبيلا بالنسبة إلى المرصعة كمرته لها وجعلت في الشرع أماله بسبب أن جنه ما صار كجزئيه
كما أن الأمية من النسب كذلك جزؤه جزؤه الآخر جزء الأب والبهائم ليست بهذه المرتبة في اعتبارها خلقا جل كره فاما خلقا لا يتدال
الآدمي لها على أنهما لا يتدال لما دون فيه من مالهما سبحانه قال تعالى والآنعام خلقا لكم فيها دواب ومناقع وفي آية أخرى فمنازلهم ومنها ما يكون
وهو سبحانه مالك الأشياء والحكيم على الإطلاق والعليم بالقوابل التي بها يحصل التفصيل الديني فلم يثبت سبحانه بواسطة الاختلاف بينهما بل
ولهما وجصول الجزر منه مرتبة لها على الآدمي توجب مثل ما توجب لساوية في نوعه من الأكرام والاحترام فلم يثبت الشاة أم العنبي والآنكان
الكباش أباه والاختية فرع الأمية وكذا سائر الحرم بعد أن ثبتت بتبعية الأمية حتى الأبوية فانه لا جزر في الرضيع منه بخلاف الأب من النسب لأن
جزءه الفصل في ولده الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في المرأة شئ منه بحيث يكون في لبنها جزر منه فكيف اللبن إنما يتولد من الغداز والكاثر
من باب الرجل فما يصل من أسفل التندى بقاء الحيوة والجزر لا يكون إلا ما يصل من الأعلى إلى المعدة ولكن لما ثبت الشرع أمية زوجته اعتبر رضاع

واذا تزوج الرجل صغيرة وكبرى في رضاء الكبيرة الصغيرة حرم على الزوج لا يبيحها معاين الام والبنت رضاعا وذلك لوجوب كمالها
 لبسها وان لم يلبسها بالبدية فلا يحررها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والصفية نصفها لان الفرقه وقعت لا من جهة
 ولا من رضاء وان كان فعلا فيها كرضاعها غير معتد في سقاط حقا كما اذا قلت مورغا ويرجعه الزوج على الكبيرة فكانت قدعت به الفساد
 وان لم تنقض لانني عليها وان علمت بان الصغيرة امراته وعن محمد بن عمار بن محمد بن الوحيين والصحيح ظاهر الرواية لا يخاف وان اكدت مكانا على شيء من السقوط
 وهي نصف المهر وذلك مجرى مجرى الاطلاق لا خلاف لكن ما سببه في السقوط لان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرط ابطال
 او لان فساد النكاح ليس بسبب كمال المهر بل هو سبب في السقوط لان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرط ابطال
 النكاح واذا كانت مسبية لشترط فيه التقدي كحفل كبره فاما ان يكون متعديا اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع
 الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة دون
 الافساد لا تكون متعديا لهما اما مودة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعديا ايضا

ابن موسى بن سيبويه في اثبت لمودة الرجل ابوة وجبن الام والاب والاخته والاحرم وتعلم ان الام محمد بن سيبويه النجاشي صاحب الصحيح ائتمنى في بقاء
 بقوت الحرمة بين صبيين ارضعا عاشا فاجتمع علماؤه عليه وكان سبب خروجه منها واسد سببها علم من لم يدق نظر في مناسبات الاحكام وعلمها
 كمن خطار وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو لذة الشافعي فانها ساءوا لدفع العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين مائة قوله
 واذا تزوج الرجل صغيرة رضية وكبيرة فاضعت الكبيرة الصغيرة حرم على الزوج لانه صار معاين الام والبنت من الرضاعة وذلك حرام
 كالحج بينهما بل انهم حرمة مودة لانها ام امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان اللين الفوس ارضعتها الكبيرة
 نزل لها من ولد ولدت للرجل كان حرمتها ايضا مودة كالكبيرة لانه صار ابا لها وان كان نزل لها من رجل فله ثم تزوجت بالرجل وبنت لبن
 من الاولان لان تزاوجها نكاحا لانها ابوة لهما لان كان دخل بالكبيرة فيتباد ايضا لان الدخول بالام محرم البنت وانما حكم المهر فلا يجب لكبيرة وان لم يكن
 دخل بها لان الفرقه جازت من قبلها قبل الدخول بهو الارضاع وهو مسقط لنصف المهر وتما وتقبلها ابن الزوج وتقبل السقوط باضافة الفرقه اليها
 يعرف منه ان الكبيرة لو كانت كبرية او نائمة او ارضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاجر به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانها
 اضافة الفرقه اليها وان كان دخل بها كمال المهر لكن لانفقته عدة لها لجاتها ان لم يكن مجنونة وسخوها واما الصغيرة فلا تصور الدخول
 بالرضية فعليه نصف مهرها لان الفرقه وقعت لامن جهتها والارضاع وان كان فعلها وبه مرق الفساد لكن فعلها لا يؤثر في سقاط
 جعها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثا فانما نثرته ولا يكون قتلها موجبا لمراثتها شرعا ولانها مجبورة بحكم الطبع على الارضاع والكبيرة
 في القاء الثدي مختارة فصار كمن القى حية على انسان فأسفته ضمن لان اللعس لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو اردت ابو الصغيرة مكنونه
 وتلقاها دار الحرب جائت من زوجها واشتت لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن كونه وجد ولم يتبرأ يجب بان الردة مخطورة
 في حق الصغيرة ايضا على مضافة الحرمة الى ردتها التابته لردة البويها بخلاف الارضاع لاحقره فستحق النظر فلا يسقط المهر بل يرجع به على الكبيرة
 ان تهمرة الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمدة بان تعلم قيام النكاح وان الرضاء معها نفس وتعمده لا دفع الجوع او الهلاك
 عند خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلمه مفسدا او علمته مفسدا او كمن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا ترجع والقول
 قول الكبيرة في ذلك مع يمينها انه لا يعرف لامن جهتها وعن محمد بن سيبويه انه يرجع في الوحيين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم تقصده والصحيح ظاهر
 الرواية عنه وهو قوله لهما لانها اي الكبيرة وان اكدت مكانا على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة فتفعل ما يسقطه وذلك
 اى تأكيد ما هو على شرف السقوط مجرى مجرى الاطلاق كشهود الطلاق قبل الدخول اذ رجوا ايضا ينعون نصف المهر لذلك لكنها مسبية فيه
 لا مباشرة لان القام الثدي شرط للفساد لا علة له بل العلة فعل الصغيرة الارضاع فكانت الكبيرة مباشرة للشتر العطل وهذا ظاهر غير ان
 المصنفين كونها مسبية بان فعل الارضاع ليس موضوعا لفساد النكاح بل لتعدي الصغيرة وشرييته وانما ثبت الفساد باتفاق صيرورتها
 اما لو بنات تحت رجل ولان افساد النكاح الكائن بضعها ليس بسبب الا لزام المهر شرعا بل لاسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف من
 ان وجوبه لا يقاس بل بالنفس ابتداء جبر اللامعاش هو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرط اطلاق النكاح وقد وجدنا في النكاح ان لا يتر
 بعينه مجرى في مباشرة العلة بان يقال لا رضاع ليس بافساد النكاح وضعا وافساد ليس بسبب الا لزام المهر شرعا بل لاسقاطه ثم وجوبه مسببا فاعلموا

وهذا مما اعتداه المحلل لدفع قصد الفساد لا لدفع حكمه لا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردة وانما اثبتت
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك لا يثبت بشهادة ام أو واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحقنة
حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد لكن يشترى لها فاجرة واحدة ذبيحة الموصى لنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل
الفضل عن زوال الملك في باب النكاح وبإبطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين بخلاف المحرم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرأدينياً والله اعلم

سببه كونه سبباً ما بينه واذا كانت سبباً يشترط فيه اى في لزوم الضمان التعدي كخبر البئر قريب للمالك فان كان في ملكه لا يضمن باللف فيه اوست غيره
غرضه للتعدي فيه وانما يكون متعدية بمجموع الداهيين والقصد على المقدم وآ علم ان توجبه ظاهر الرواية بهذا لا ينقض على محمده اذا كان
من اصله ان السبب كالمباشر وانما جعل فتح باب القفص والاصطبل وحمل قبة الابن موجبا للضمان لان حاصل هذا انه سبب في شرط التعدي
وهو لا يترجم اشراط التعدي فيه فانما ينقص الاستدلال على ان السبب لا يلحق بالمباشر بذاته واستشكل التفرم بقصد الفساد باذا قبل رجل زوجة آخر
قبل المدخل فانه يقضى على الزوج بالهر ولا يرجع به على القاتل والواجب ان قتله مستحب لوجوب القصاص والدية فلا يجب شئ آخر بقتل واحد
وللازم نفي ما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما اذا رضعت اجنبتان له الممن من رجل واحد صغيرتين تحت رجل حرمتا على زوجها ولم تقسم
ما شيا وان تهما الفساد واجب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاد الافساد اليها وفعل كل من الكبيرة هنا غير مستقل به فلا يضاعف
الى واحدة منها لان الفساد باعتبار الجمع بين الاثنين منها خلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد حرمت هذه المسئلة
فوقع فيها الخطاء وذلك بان قيل فارضعا امرأتان له امته لئلا يبين مكان قولنا له الممن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان على كل
من امرأتين المراتين لان كلاهما قد افسدت لصيرة كل بنتا للزوج **قوله** وهذا مما اعتداه المحلل الجمل الجواب سوال بان الجمل بالاحكام في دار الاسلام
عندكم ليس عندنا فقال هذا مما اعتداه المحلل لدفع قصد الفساد الذي هو المخطور الذي لا دفع الحكم الذي هو وجوب الضمان غير انه
اذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدي كما قلنا والتعدي به يكون ولا يتصور قصده مع الجمل ما ذكرنا فندفع الحكم
لعدم العلة لا للجمل مع وجود العلة وبهذا يندفع قول من قال تضمن اذا علمت بالنكاح ولم تعلم ان الارضاع مفسد لانها لا تندرج بحكم الحكم ومن
فسدوع هذه المسئلة لو كان تحتها صغيرتان فارضعتا اجنبية معا وعلى التعاقب حرمتا لو كن ثلثا فارضعتن بان التقت ثنتين بينهما واوجرت
الاخرى ما حلست حرمن او على التعاقب بامت الاوليان والثالثة امراته لانهن حين ارضعتا حرمتا فحين ارضعت الثالثة لم يكن في عصمتهم
سواء لو كن اربعا فارضعتن معا واحدة ثم الثالث معا حرمن وكذا لو ارضعتن على التعاقب لانهن حين ارضعت الاخيرتين لم يكن في نكاحه غيرهما
ولو كان تحتها صغيرتان وكبيرة فارضعتا الكبيرة على التعاقب بقى نكاح الثانية لانهن حين ارضعتا ليس في نكاحه غيرهما والسابق عقد حرم على الام
فلا يوجب حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرةتين صغيرتين حرمت عليه لانهن حين ارضعتا لانهن حين ارضعتا
احدى الكبيرةتين الصغيرةتين ثم ارضعتا الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرة الاولى مع الصغرى الاولى بانها تامة لما قلنا والصغرى
الثانية لم تكن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان ابتداء بارضاع الصغرى الثانية بانها تامة او بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امراته
لانهن حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها للصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت تحرم الام ثم ارضعت الثانية ليس نكاحه
غير **قوله** لا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اى عن الرجال وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك لا يثبت بشهادة امرأة واحدة
ان كانت موصوفة بالعدالة وتفصل عن احمد واسحق والشافعي ما رجع نسوة والذي في كتبهم انما يثبت بشهادة امرأتين كذا عند مالك بن عمار على انه لا يطلق
عليه الرجال لانه لا يكل النظر الى غدي لا اجنبية والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان الحرمة من حقوق الشرع فهي مردنية فيثبت بخبر الواحد
كمن يشترى لها فاجرة واحدة ذبيحة مجوسى فانه ثبت الحرمة عليه باجباره ثم ثبت زوال الملك في ضمنه وكمن شتى يثبت منها البئر لا يثبت ثلثها قصد

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

ولحديث عقبته بن حارث في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابي نهاب فبارت امته سودا وقالت قد رضعتك قال فكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال فاعرض عني فتجيت فذكرت ذلك قال وكيف وقد رضعت ان قد رضعتك وعقبته هذا يعني ابنة وعمة كبر السنين المبالغة وسكون الرأفة فخرج الواو
 والسين المهملة وبهذا الحديث استدلل من قال يقبل الواحدة المرضعة واعتبر ما ظهره مطلقا بوجوب جواز قبول الامته وروى مطولاني الترمذي
 فبارت امرأة سودا وروى قول عقبته فالتى النبي صلى الله عليه وسلم نقلت تزوجت فلانة بنت فلان فبارت امرأة سودا وقالت اني رضعتك وهي كاذبة فاعرض عني
 قال فاعطيتي ثيابا كما كاذبة قال وكيف بها وقد رضعت انما قد رضعتك او بما عاكف لنا ان ثبوت الحرمة انما ينشأ من الفلح عن الالكاح لانها سودية بخلاف الحرمة بالحض ونحوه
 والاملاكل لا تزال الابشادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف حرمة اللحم حيث يشك عن زوال الملك كالجماع كنية مخبرية وجلد الميتة قبل الدباغ يحرم
 الانتفاع به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا يستلزم زوال الملك فالشهادة قائمة على مجرد الحرمة حقانته تعالى فيقبل فيها خبر الواحد اما الحديث في
 للتورع الا يري انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا وانما قال ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الجارح وجوب التفسير لا جازي من اجل
 الامر اذا اعراض قد يترتب عليه ترك الاسأل المسئلة بعد ذلك ففيه تقرير على المحرم فعلم انه قال ذلك لظهور الطينان نفسه بخبر لا من باب الحكم وكونهما
 كانت حقه على ما قبل لا يفي الطينان لنفسه بخبر بل قد يكون معه ان بعض البلاءة يقارنها عن الغالب عدم الحث الذي عنه تمسك الكذب والكلام في هذا
 القدر لا في الجوز قد قلنا انه اذا وقع في القلب صدق ما يستحب التسره ولو لم يولد النكاح وكذا اذا شهد به رجل واحد وقولهم لا يطعن عليه الرجال قلنا لا نسلم فان المجرم
 من الرجال يطلعون عليه ايضا الرضاعة لا تتوقف على القائم الذي لجواز حصولها بالوجود والسقوط وروى عن بعض مشايخنا في الحديث لو
 امرأة واحدة قيل العقد قليل يستبرئ في رواية ولا يعتبر في رواية فشرع قال لامرته هذه امي من الرضاعة او اختي ان يتي من الرضاغة ثم رجع عن ذلك
 فان قال اخطأت ولينيت ان كان بعد ان ثبت على الاول ان قال بعده هو حق وكما قلت فرق بينهما ولا ينفعه حجوده بعد ذلك ان قال بعد ان يصدر
 منه الثبات عليه لم يفرق بينهما اذ قال الشافعي رده والنكاح باق لان مثله ما يوجب الفرقة بشرط الثبات وتفسير الثبات باذكرنا في الاقر بالانثى
 وذلك لان ثبوت النكاح والرضاغة مما يخفى عن الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا يتبع بخلاف ما اذا ثبت بعد التروى فيعذر قبله ولا يعذر بعده وبهذا
 في النسب فيمن ليس له انساب معروف ولو اقرت المرأة بذلك واكثر هو ثم قالت اخطأت فالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي رده يكلف الزوج
 على العلم في قول على الثبات في قول ولو تزوجا قبل ان يكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولها بخلاف ما لو اقر الرجل قبل الزوج وغبت
 على ذلك لا يحل له تزوجها قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالمطلقات الثلاث من رجل حل لها ان تزوج نفسها مرة ثانية
 وكان وجه ان الطلاق ما يستقل به الزوج في غيبته وحضوره فيتحقق فيه الخفاء فصرح رجوعها عن الاقرار به قبل التروى واما علم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتأخرة عنه فيسمى احكام الرضاغة شرع بذكرنا به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده
 واستغناء احكامه وايضا بينه وبين الرضاغة من جهة ان كلا منهما يوجب الحرمة الا ان ما بالرضاغة حرمة مؤبدة وباب الطلاق مبنية
 لنهاية مسكوتة فقدم بيان الحكم لاشد اهتماما ببيان شئ بالاختف وايضا الترتيب الوجودي تناسبه الترتيب الوضعي والنكاح سابق في الوجود
 باحكامه وتيلوه الطلاق فادجده في التعليم كذلك الطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التطبيق كاسلام والسرير بمعنى التسليم والتسريح ومنه

والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بمثلها في ثلاثة ايام او في ايام واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر فلهذا باجتهاد
الحاكم المختار في ذلك ما يثبت اولا في قوله عليه السلام في حديث ابي بصير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها بكل قرع وتطليقة

الاتحاش فلا خلاف لاسد في الكراهة انها واقعة لدل الاجماع على انتفاءها بخلاف الحسن فان فيه خلاف لما ذكرنا من قلة ضررها واستجوابه عند الصحابة رضي الله
احسن واعلم ان السنن المستنون بهما كالتدرب في استقباب الثواب والمراد بهما البياح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه لئلا يثبت له ثواب فمضى المستنون
منه ثابت على وجه لا يستوجب عقابا من لم وقع له واعية ان يطلقها عقيب جماعها او عائدا وثالثا فمنع نفسه من النظر الاثر والواحدة لقول
انه ثياب لكن لا على الطلاق في الطهر الحالى بل على كلف نفسه عن ذلك الايقاع على ذلك الوجه ثانيا فاعلم ان المعصية في ذلك كلف غير فعل الايقاع وليس المستنون
يلزم تلك الحالة لانه لو وقع واحدة في الطهر الحالى من غير ان يخطئه واعية ذلك الايقاع سميتا وطلاقا سنونا مع انتفاء سبب الثواب هو كلف النفس
عن المعصية بتدبيره في سببها وقيام واعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزمان غير ان يخطئه واعية وتبيوه له مع الكلف عند الثياب عليه ولو وقع له واعية وطلب النفس
وتبيوه وكلف بجافيا عن المعصية ان يثبت قوله والحسن طلاق السنة وانت حقت ان كلامنا طلاق السنة فخصيص هذا باسم طلاق السنة لا وجه له والمثاب
تتميزه بالمتنوع من طلاق السنة قال وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلاثة ايام سواء كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه الحاطب بايقاعه
كذلك ويجب على الغائب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاءه كتابي وانت طاهرة فانت طالق فان كنت عائدا فاذ طهرت فانت طالق فقال
هذا بدعي ولا يباح لاداة واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر والاباحة لحاجة الخواص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى في الدار قطن
من حديث علي بن منصور ثنا شبيب بن زريق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال ثنا عبد الله بن عمر انه طلق امراته وهي غائبة ثم اراد ان يتبها بطلاقه
ان يبين عند القريتين فبلغ ذلك سول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هذا انكر انك قد اخطأت السنة السنينة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرع
فامرني فراجعتها فقال اذ ابي طهرت فتطلق عند ذلك واسكت فقلت يا رسول الله اريد ان اطلقها ثلثا اكان يحل لي ان ارجعها فقال لا كانت بينك
وكانت معصية على البسقي بالخراساني قال في زيادات لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورواه الطبري في ثنا عن علي بن سعيد
الرازي ثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن نيار الحنظلي ثنا شبيب بن زريق مسندا وميتا وقد صرح الحسن بسماحة من ابن عمر وكذلك قال ابو جابر
وقيل لابي زرعة الحسن بن علي بن عمر قال نعم واما اعلان عبد الله بن منصور فليس بذلك ولم يلقه البسقي الا بالخراساني وقد طهرت متابعته ولان
الحكم يدار على دليل الحاجة تخفاتها لاسما باطنية ووليها الاقدام على طلاقها في زمن تجد الرغبة وقد يكون الحاجة ماسة الى تركها البتة لرسوخ الاخلاق
التي تيسر وتوجبات المناورة فلا يقدر جنبها فيحتاج الى تمام النفس عنها على وجه لا يقبب الدم والنفس بل الحسن الظاهر وطريق اعطاء هذه الحاجة
منقصة ما بها على الوجه المذكور ان يطلق واحدة ليحرب نفسه على الصبر ويهاجم عليه فلان لم يقدر تدارك بالرغبة وان قد وقع اخرى في الطهر الاخير
كذلك فان قدر باسبابا ثالثة بعد تمرن النفس على الفطام ثم اذا وقع الثالثة في ثلاثة ايام فاعلم ان هذا مضمي من عندنا حقيقته ان كانت مرة فان كانت
حقيقته القسنت وان كانت مرة فبما طهر من الحيفه الثانية بانت ووقع عليها ثلثان قوله ثم قيل الاول ان يؤخر الطلاق الى اخر الطهر اخرها
عن الطهر السنة عليها وقال المصنف والظاهر ان لا طهر من قول محمد حيث قال اذا اراد ان يطلقها ثلثا فليطلقها واحدة اذا طهرت ورجعها بانه لو اخرها باجماعها
فيه ومن قصده كما ينبغي ان يتبها بالايقاع عقيب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا وكان اولى وهو رواية عن ابي يوسف عنه عن عبيد الله قوله
وطلاق البدره ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او مفرقة في طهر واحد وثلثين كذلك او واحدة في الحيض وفي طهر قد
جاسها في اوجاسها في الحيض الذي لا يبرحها فمضى ذلك وقع الطلاق وكان عائدا وفي كل من وقوعه وعدوه وكونه معصية خلاف فعل الامانة لا يقع

وكان الحكم يدور على دليل الحاجة وهو لا يقدم على الطلاق في زمان يتجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمشكلة نظير الإزالة
تقبل القول ان يؤخر الارتفاع الى آخر الطهر لاحتراز عن تطويل المدة والاحتراز ان يطلق كما طهرت لانه لو اخر ما يحاسبه من قصد التطويل
فيستدل به لا يقيم عقيب الحقم وطلاق المدة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا اقبل ذلك وقع الطلاق

لم ينفذ الثلث ولا في حالة الحيض لانه بدعي محرم يقال صلى الله عليه وسلم من عمل عمل النيس عليه امر فافور وفي امره صلى الله عليه وسلم ابن عمر ان يراجعا
حين طلقها وهي حائض دليل على بطلان قولهم في الحيض والابطال ان في الثلث فينظر ما ياتي من دفع كلام الامامية قال قوم يقع به واحدة وهو روي عن ابن
عباس روي قال ابن اسحق روي عن ثعلب عن عطاء بن رباح عن عكرمة يقولون قالوا السنة في السنة وفي الصحيحين ان ابا الصبار قال ابن عباس
انهم انما انزلوا الثلث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من اماره عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال كان
الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافه مطلقا الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استحلوا في امرهم فيه انكروا
امضيته عليهم فامضاه عليهم روي ابو داود وعن ابن عباس قال اذا قال انت طالق ثلثا فم واحدة وفي رواية واحدة روي ابن اسحق عن عكرمة عن ابن عباس
قال طلق ركان بن عبد يزيد زوجة ثلثا في مجلس واحد فخرج عليها حزننا شديد فقال صلى الله عليه وسلم كيف طلقها قال طلقها ثلثا في مجلس واحد قال
انما طلقها واحدة فارجعها ومنهم من قال في الدخول به يات ثلثه وفي غيره واحدة لما في مسلم وابي داود والنسائي ان ابا الصبار كان كثير السرا
ابن عباس قال ما علمت ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا قبل ان يدخل بها جملها واحدة الحديث قال ابن عباس من كان الرجل اذا طلق امرأته
ثلثا قبل ان يدخل بها جملها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافه عمر فمضوا في الناس فمضوا فيها قال ابن عمر
عليهم السلام في هذا وفي ابو داود وروى في الصحيحين والتابعين من بعدهم من ائمة المسلمين الى ان يقع ثلث من الادلة في ذلك في مصنف ابن ابي شيبة
والدارقطني في حديث ابن عمر المتقدم قلت يا رسول الله لو طلقها ثلثا قال اذا طلقها عصى بك وبانت منك لم يكن حتى يسكن في ابو داود وعن
مجاهد قال كنت عند ابن عباس فخرج رجل فقال له طلق امرأته ثلثا قال فسكت حتى ظننت انه راد ما اليه ثم قال يطلق احدكم فيك الممومة ثم يقول ابن
عباس رضخان الله عز وجل قال من يتق الله يجعل له مخرجا مصيبا بك وبانت منك لم تكن في الموطأ الا لك بلغة ان رجلا قال لعبد الله بن عباس اني طلق
امرأتي بانه ثلثا فاذ ترى فقال ابن عباس طلق منك ثلثا وسبع وستون بها آيات الله روي في الموطأ ايضا بلغة ان رجلا جاء الى
ابن مسعود فمض فقال اني طلق امرأتي ثلثا في طليعات فقال ما قيل لك فقال قيل لي بانت منك قال صدقوا هو مثل ما يقولون وظاهر الاحتجاج على
هذا الجواب وفي سنن ابي داود وموطأ مالك عن محمد بن ياسر بن ابيك قال طلق رجل امرأته ثلثا قبل ان يدخل بها ثم رادها ان يكرها فارجعها فمضت
مسعود بن عبد الله بن عباس وابهرية روي عن ذلك فقال لا ترى ان تنكح حتى تنكح زوجا غيره قال فانما طلاق اياها واحدة فقال ابن عباس انك لا
بين يدك ما كان لك من فضل في هذا رضى تقدم من ان غير الدخول بها انما تطلق بالثلث واحدة وجميعها يعارض عن ابن عباس وفي
مالك مشكلة عن ابن عمر روي انما مضاهي الثلث عليهم فلا يمكن مع عدم مخالفة الصحابة رضي الله عنهم عليه انما كانت واحدة لا وقد اطلقوا في الزمان الساخر عن وجوب
تأني هذا الشأن على ظاهره وانما الحكم لذلك بلعلمهم بانماطه بمجان علموا انتقاما في الزمن الساخر فانا ترى الصحابة يجابوا على هذا ولا يمكن وجود
ذلك منهم مع اشتراكهم في حكم المفسر كذلك بدافن ذلك ما وجدناك عن عمرو بن مسعود وابن عباس وابي هريرة وروى ايضا عن عبد الله
بن عمر روي عن النضر بن عبد الرحمن عن علقمة قال قال رجل الى ابن مسعود فقال اني طلق امرأتي تسعا وتسعين فقال له ابن مسعود ثلثا تسعا وتسعين
عدوان روي وكيع عن الاعشى عن جبيب عن ابي ثابت قال قال رجل الى علي بن ابي طالب فقال اني طلق امرأتي فقال له علي بانت منك بلفظ واحد
سائر من علي ثلثا روي كيع ايضا عن معاوية بن ابي سفيان قال قال رجل الى عثمان بن عفان فقال طلق امرأتي فقال له عثمان بانت منك بلفظ واحد

تتوالى الشافعية كل ملاقي مباح لانه تصرف مشرع حتى يستفاد به الحكم ويشترط فيه كجامع الخطوط للاق الطلاق
في حالة الحيض كمن لم يطلع اليه عليه الصلوات لئلا ان اختلفت لطايق هو الخط ليا فيه من قطع النكاح الذي تعلقت
المصالح الدينية والدينية وبما يحل الحاجة الى الخلاص والخاصية التي تجمع بين الثلث وهي في
المشترق حله الاطاعه ثابتة لخطا الى ولياها والحاجة في نفسه باقية في مكر تصوير الدليل عليها

عجازه بن السامان ان اياه طلق المرأة الف قطيعة فانطلق حياده فستألف رسول الله صلى الله عليه وسلم بانث ثلث في مسيئة الله تعالى بقبي مسماة
وسبعة وتسعون به وان لا يظلم النصارى عند ذل وان حقن دمه فيقول لعين ثمانية الفدين بن الذيب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمانية الف من ربه
نمل معكم عن هؤلاء عن عشرين شترهم القول بوزم الثلث بنم وامر ان لا يحدتم لم تطبيق الفلحة عن عشرين نفسا باطل ما اولافا باعهم ظاهر فسانه
لم ينقل عن احد منهم مخالف عشرين معنى الثلث وليس يلزم في نقل الحكم الاجماعي عن ثمانية الف ان يسمى كل ليلزم في حكمه ليرى حكم واحد على انه
اجماع سكوتي وانما ثانيا فان العبرة في نقل الاجماع فنقل ما عن المجتهدين لا العوام والمائة الف الذي توفي عنهم صلى الله عليه وسلم يبلغ عدد
المجتهدين الفقهاء منهم اكثر من عشرين كالفاروق والصادق وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل النش في بريدة ومنه قليل والباقيون يرجعون اليهم ويستقون
منهم وقد اجتنبت النقل عن اكثرهم صرحا بالعلم الثلث ولم يظهر لهم مخالف فاذ ابد الحق الاضلال وعن هذا قلنا لو حكم ما كان الثلث بغير واحد
واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يوجب الاجماع فيه وهو خلاف الاختلاف والرواية عن النش بانث ثلث استرنا الطحاوي وغيره وغاية الامر فيه ان يصير كسبع اعمام
الاولاد اجمع على نفيه وكن في الزمان الاول بين وبينه ثبوت اجماع الصحابة ومنه الحاجة الى الاشتغال بالاجواب عن قياسهم على التوكيل بالطلاق واحد
اذ اطلق ثلثا في طلاقه لا ينفذ في غير ما عن الابطال لما قلناه الا ان كان في الاذن والمكفون وان كانوا ايضا انما يصرفون باذن الشرع لكن اذا
اجتمعوا على خلاف بعض القوا به والاجماع حجة قطعية كان مقدرا بما مر من الشرع على ذلك الظاهر قلنا ان الاشتغال بمسئلة باطل في جميع ما ذكرنا من الاطلاع
على الناس او العلم باقتدار الحكم لانهم علمته بذوان حمل الحديث على خلاف ظاهره دفعا لمعارضة اجماع الصحابة ومنه على او جذا من النقل عنهم واحد واحد
وعدم العلم الفد لم يفي مشاهدته فظاهر حديث ابن مسعود فاوله ان قول الرجل انت طالق انت طالق انت طالق كان واحدة في الزمان الاول بقصد الحكم
في ذلك الزمان ثم صاروا ويقصدون التجديد فالزمهم في ذلك لعلمه بقصدهم وما قيل في تناوله ان الثلث التي يوقونها الان انما كانت في الزمان الاول
واحدة تبينه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل اذ لا يجرح قوله في امضاء عمر واماديه ركانة فمكره والاصح ما رواد ابو داود والترمذي و
ابن ماجه ان ركانة طلق زوجته البتة فخلعه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ما اراد الا واحد فربما ايدى فطلعا الثانية في زمن ثلث الثالثة في زمن عشرين
قال ابو داود وهذا اصح والمقام الثالث وهو كون الثلث بكلمة واحدة مصيبة او لا تخفى فيه خلاف الشافعي ربح است ان الاطلاقات من نحو قوله تعالى اجماع
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تنسوهن وما روى ان عويم العجلاني لما لعن امرته قال كذبت عليها يا رسول الله ان مسكتها في طالق ثلثا لم ينكر عليه
صلى الله عليه وسلم وفي بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا فام بحمل الى النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكتي وطلق عبد الرحمن بن عوف
ثلاثا في مرضه وطلق الحسن بن علي امرته ثلثا ثلثا لما هنته بالخلاف بعد موت علي ولان الطلاق مشرور والمشرعية واجتماع المفسر
الامر ان لو طلق ثلثا الرابع فثمة جاز فكذا الواحدة ثلثا بطريق الاول في بخلاف الطلاق في حالة الحيض لا يحرم المصاهرة بتطويل
العدة عليها الا الطلاق بخلافه في الطهر الذي جاسمنا فيه يحرم تلبيس وجه العدة ابو الاثرار او الوضع لاحتمال الحمل وكنا قوله تعالى الطلاق
مرتان الى ان قال فان طلقا فليزم ان لا يطلق مشرعا الا كذلك لانه ليس ورر الحبس شتي وهذا من طرق الخصم فلا طلاق مشرور ثلثا مرة واحدة
وكان يتبادر ان لا يفتي شتي كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشرعية كذلك المعنى في غيره وهو فقويت بمعنى مشرعية سواء كان كذلك او لم يكن
لذلك اترك عن التدرج وقد يعود ضرره على نفسه وقد لا يبا سعي فثمة والمشرعية عتية في ذمة الانسان في الخطر الى آخره على ما تبين لثنا ايضا ما قد سنا

والشريعة في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الخطر لغيره وهو ما ذكرناه وكذا اتفق الثنتين في الطهر الواحد بعدة
لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة الباتة قالوا حصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص
وهي البيونة في رواية الايات انه لا يكسر على اجتهاد الخلاص باجزء السنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد
فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وهو ان
يطلقها في طهر لم يجز ما فيه لا دليل على الحاجة وهو لا يقدم على الطلاق في زمان تجدد الغنية وهو الطهر المحل على الجماع اما زمان الحيض
فزمان النفقة وبالجماع مرة في الطهر فتاخر الغنية وغير المدخول بها يطالقتها في حالة الطهر الحيض خلافه فهو نقيض ما على المدخول بها

عن قول ابن عباس ثم الذي طلق ثلثا وباريسال عصيت ربك وما قدرناه من مسند عبد الرزاق في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه
وسلم بئس بثلث في معصية اسد وكذا ما حدث الطحاوي عن ابن مزيق عن ابي حنيفة عن سفيان عن الاعمش عن مالك بن الحارث قال قال رجل الى ابن عباس
فقال ان عمي طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصي اسد فاعطى الشيطان فلم يجعل له مخرجا واروى النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امراته ثلثا فجاء فقام غضبان فقال يلعب بكتاب اسد عز وجل وانا بين ظهركم حتى قام رجل فقال يا رسول الله لا
اقتله وانا في بعض الشروح من شبهة الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف مرسى فيجب حمل ما روى عن بعض الصحابة من الطلاق
اسم قبل الواثنا للسنة وايضا لما ذكر المصنف الاصل في الطلاق به في الخطر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة السميعة
التي ذكرناها وانما يباح للحاجة الى الخلاص من المفاسد الذي قد تعرض في الدين والدنيا فيعود على موصفة به بالنقض والحاجة الى الجمع بين
الثلث بخلاف تقريرها على الاطهار فانها ثابتة نظر الى دليلها وقد قلنا ان الحاجة ملان فانظر الحكم على الاطهار والادلة السميعة فانها
بطلت في كل طهر علقه حكم بالحاجة الى الثلث كذلك فور وعليه ان دليل الحاجة انما يثبت عن تصور الحاجة وهي ههنا غير متصورة للعلم بارتقاءها بالطلاق
الواحدة فاجاب بفتح انتقائها بالكلية لما قرناه في جوابك من ان الحاجة تتحقق في نظام النفس على وجهين ظاهر وعرض والندم وطريق من فوجاه الثلث
مفارقة على الاطهار بالجمعة لما وجبنا به قوله والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجتمع الخطر يعني ان مشروعية باعتبار ذاته فانه في ذاته
ازالة الرق لما قدرنا من ان النكاح نوع رقي فلا ينافي الخطر لغيره وهو ما ذكرنا من ان فيه قطع متعلق المصالح الدينية والدنيوية فمما اثبات مشروعية
في ذاته مع خطره لذلك فيصح اذا وقع ويستعقب التمتع المستتمتع به استحقاق العقاب اذ لم يكن مسوغ للخطر المحالي كالصلوة في الارض المغصوبة والوجوب
في تقريره انه مشروع من حيث هو واقع كحاجة لزوم فساد الدين والدنيا ولا ينافيه كونه غير مشروع من حيث انه اضر وكفران بالحاجة وهذا
احسن من قوله مشروع في ذاته لان اذا تأملت ان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر وسيصرح به في جواب قول المحققين وايضا في قوله في طلاق المحال
قال قهطان لا حاجة ببله الحاجة قوله وكذا اتفق الثنتين في الطهر الواحد بعدة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة قوله واختلفت

الرواية في الواحدة الباتة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم ابي الفضل اخطأ السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص
الى اثبات صفة البيونة ولانه يسد على نفسه باب التذكر عند عدم اختيار المرأة الرجعة وفي الزيادة لا يكره الحاجة الى الخلاص تارة او المراد
زيادات الزيادة فلا يشكل صحة اطلاق الزيادات عليها وما يدل على صحة هذا ان اباكر كانت طلق امراته البتة والواقع بهما بان ولم ينسك
صلى الله عليه وسلم عليه القياس على الجمع والوجوب تجوز ان يكون ابوت كانت طلق قبل الدخول اذ انه اخر الانكار عليه لجمال اقتضت تأخير
اذ ذاك والجمع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولما روى عن ابن حنيفة انه لا يكره حالة الحيض قوله والسنة في الطلاق من
وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا ما بهي ان يطلق واحدة فاذا اطلق غير المدخول بها
ثلثا كان عاصيا ففى التي خلاها اولى ان تكون معصية ولا يخفى ان الاستواء بينهما مطلقا مستعذر فان السنة من حيث العدد في المدخول بها
بقسمتها ان يطلقها واحدة ليس غير وان يلحقها باخرين عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها اذ لا حاجة لما يرد في الشهر والسنة في وقت
ثبت في المدخول بها خاصة وكانت عم المدخول بها في التي خلاها فانها ايضا تجب مراعات السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي يلزم فيه ولا

عن

باب

في

ولما ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقبل بالحض ما لم يحصل مقصود منها وفي المدخول مما يتجدد بالطريق
واذا كانت المرأة تنقض من صغير او كبير فاراد ان يطلقها لثلاث السنين طلقها ولحد فادامض شهر طلقها اخرى لان الشهر في
ختمها فاقام مقام الحيض قال الله تعالى واللاتي يتسن من الحيض لى ان قال واللاتي لم يحضن والاقامة في الحيض خاضعة حتى
يقدر لا يستبراء في حقها بالشهر فهو بالحيض لى بالطريق ان كان الطلاق في اول الشهر يقدر الشهر بالاهلة وان كان في وسطه
فبالايام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند البيهقي فذكر عندنا ما يملك الاولي الاخير والمفوسطان بالاهلة وهي مسئلة الاجا

[illegible]

ومن قال امرأته وهي من ذوات الحيض قد غفل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا ينفك طلاقه الا في وقت السنة طهر
 لا يملك فيه فوات نوى ان يقع الثلث لسماعة او غيره من اسن كل شهر واحد فيقول يا نبي سواك ما كنت في حالة الحيض او حال الطهر او حال
 الشهر لا يملك فيه ومن جهل السنة ولما انما يقع في وقتها من سنة او وقتها من حيض او وقتها من سنة لا يملك فيه طلاقا فليس له ان يطلق امرأته في وقتها من سنة او وقتها من حيض او وقتها من سنة
 وانما كانت اشهره او من ذوات اشهره في وقت الساعه او في وقتها من سنة او في وقتها من حيض او في وقتها من سنة لا يملك فيه طلاقا فليس له ان يطلق امرأته في وقتها من سنة او وقتها من حيض او وقتها من سنة
 ما بينا وان نوى ان يقع الثلث لسماعة او غيره من اسن كل شهر واحد فيقول يا نبي سواك ما كنت في حالة الحيض او حال الطهر او حال الشهر لا يملك فيه طلاقا فليس له ان يطلق امرأته في وقتها من سنة او وقتها من حيض او وقتها من سنة
 لان سنة الثلث انما صح في وقتها من سنة او في وقتها من حيض او في وقتها من سنة فليس له ان يطلق امرأته في وقتها من سنة او وقتها من حيض او وقتها من سنة

فوالله اني اني امرأته وهي من ذوات الحيض قد غفل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا ينفك طلاقه الا في وقت السنة طهر
 في هذا الطهر وقعت واحدة لجمال ثم عند كل طهر اخرى ان كان جامعها لم يقع شيء حتى يحض في طهر واحد لجمال لانه لا بد منه
 ولا سنة في العدة ولو كانت من ذوات الاشهر ياتي ولو كانت غير دخول بها وقع عليها واحدة في الحال ان كانت ما مضى لم يقع شيء الا ان يزوجها
 مرة اخرى فوقع الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة ووجه المسئلة على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المطلق بالسنه
 مطلق فيصرف الى الكمال وهو السنه عدد او وقتا فوجب جعل الثلث مفرقا على الاطلاق ليقع واحدة في كل طهر او ما يعقل من اللام للوقت
 فلا يستلزم الجواب لان المعنى في ثلثا للوقت السنه وبذلك يوجب تقييد الطلاق بالسنه حتى ينته الطلاق وهو السنه ووقتها من سنة او وقتها من سنة
 ويصدق بوقوعها جملة في طهرها اجماع فانه بهذا التفسير استنع قسم السنه في جميعها بخلاف ما قرنا او الموصوفه عن ذواته في ثلثا في وقتها من سنة
 يصح خلافا لفرق قال فانه بدعي عند السنه ولا يملك لفظه فلا تفصل نيته في ثلثا بل يحتمل لانه سني ووقتها من سنة او وقتها من سنة فتصح ارادة
 وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنه التي ايجبت وقوع الثلث بخلاف الموصوفه بالاقوات فقال انت طالق ثلثا اوقات السنه حيث يقع
 فيه نية المجمع لعدم احتمال اللفظ والنية انما تفعل مع لفظ محتمل واللام تحتمل الوقت والتعليل هو في ثلثا للوقت لانه لا ينفك طلاقه الا في وقت السنة
 للتعليل بالنية في الوقت عند عدمها بخلاف لفظ اوقات وكذا اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت عند راس الشهر
 ما مضى او طاهرة لان راس الشهر ان يكون زمان حيفا او طهر او ما مضى الثاني هو سني ووقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة
 راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد يكون حيفا فيه نية الا من سني ووقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة
 طالق ثلثا السنة كسنة او من ذوات الاشهر التي هي فصول العدة عندهم فيقول لجمال عندا حينئذ مرة او ابي يوسف ربه وقت الساعه واحدة فبعد كل شهر
 اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقوال على ما بينا من ان الشهر في حقها قائم مقام الحيض فوالله ان نوى ان يقع الساعه ثلثا
 وقص عندنا فلا يفرقه لما قلنا من انه سني ووقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة
 كما يجوز كل وقت في حقها وقت طلاق السنه وما جزم به ذلك وهو ان الرغبة مستمرة ولو عقيب الجماع بوجوب نواي الثلث في الوقوع كما لو شها
 بشهوة وقال انت طالق ثلثا للسنة على ما مر عن ابي حنيفة ربه حيث يقع الثلث ثلثا لانه لا وقت كل اربع سنات وقت السنه وان اختلف الوجود على هذا
 بسبب ان لا يحصر كل طلاقا ثلثا بطلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطبيقين بشهر بل غاية ان يكون كل من ينفك طلاقه الا في وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة
 بخلاف اذا قال انت طالق للسنة ل اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجز اسماء فيه وان كانت
 قد جامعها او حايضا لم يقع شيء حتى يظهر فيقع واحدة لان اللام فيه للاختصاص اي الطلاق المختص بالسنه لو نوى ثلثا مفرقا على الاطلاق صح لان المعنى
 في اوقات طلاق السنه ومن ضرورة وقوع الطلاق في كل وقت منها هو في متعده تعدد الواقع فيصنع ولو نوى ثلثا جملة اختلف فيه قد بسبب
 المعروف في الاسلام والصدور الشريفة وصاحب الاختلافات الى انه لا يصح وانما يقع به واحدة في الحال بسبب انما نوى ابو زيد وشيخ الاسلام
 الى انه يصح فيقع الثلث جملة كما يقع متفرقا على الامار لان السنه تحتمل معنى التعليل فيصنع ووقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة او وقتها من سنة
 المختص بالسنه مستحب وهو ما عرفت وبدرعي وكلاهما عزا بالسنه وان افترق احد بسبب المعنى فاما لو افترق مع فاذ النوى البديعي صح لانه يحتمل

فصل ويقع طلاق كل زوج إذا كان حيا قلا بالثا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والناظر لقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولأن الاهلية بالعقل المجزؤ بها حد يوم العقل والناظر عند يوم الاختيار

كلامه ومختار المشهور ان معنية الجملة لا يكون الا لام للوقت مفيدة للعموم وما وقع الثلث الا عن ضرورة تقيدها بالوقوع لان مجرد طلاق لا يقع فيه بنية الثلث على سبيل انشاء عندنا في فاذا افتد تقيمه الاوقات لم يبق الا يصلح الا يعلق الثلث فلا يعمل فيه جملة ما وتقولهم المختص بالسنه مستحب ويدعي فايها نومي صرح ان ادواته اذا نوى الطلاق العام الذي هو احد القسمين صحيح منقضاء لان طلاقا لا يراد به الثلث اصلا بل اختلف في المذهب على سبيل ان عدم احتمال اياه فلا يراد به وان ارادوا ان لا يفي فردا من الطلاق البدعي او المستحب صحيح فسلم ولا يفيد وقوع الكل وليس ثم موجب آخر ففرض ان اللام ليست للعموم الوقت ليس غير وادور عليه بعض الشارحين منع ان تقيمه الاوقات لا يستلزم تقيمه الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا يثبته الا يقع الثلث لما سيعرف من انه بطلاق واحد تكون طاقا كل يوم وكذا بطلاق في وقت من اوقات السنه تقيمه طلاقا في جميع اوقاتها المستقبله ونه غير مطابق للتنازع فيه لان الكلام فيها اذا نوى بقوله طالق للسنه تقيمه الاوقات السنه بالوقوع لا يثبته اذا لم يكن بنية وقد ذكرنا اذا لم يكن بنية يقع واحدة وكذلك طالق كل يوم يقع به واحدة بلا يثبته ولو نوى فيه تجدد الواقع في الايام علت بنية يقع الثلث في ثلثا الايام نعم هذا يصلح انكالا على تجدد الثلث مفقا على الاطمار في هذه المسئلة ومفقا على الايام في المسئلة الموردة بنا على ما ذكرنا من ان طاقا لا يقبل التغير والسنه على ما قرر المصنف في تقيمه الوقت لكن تقيمه لا يستلزم تقيمه الواقع في العدة بل الحساب حكم طلقه واحدة فيوجب بها طالق في جميع اوقات السنه المستقبله وفي كل الايام فلم يوجب تقيمه طالق في عدد الطلاق ولا يثبته فلا محتمل حج لتقيمه فم لا يقع بنية وسنذكر ما ذكر من وجه تقيمه في فصل اضافة الطلاق انشاء عندنا في فصرح الفاظ طلاق السنه على ما عن بشر عن ابي يوسف والسنه وفي السنه وعلى السنه وطلاق سنه والعدة وطلاق عدة وطلاق العدل وطلاقا عدلا وطلاق الذين والاسلام واحسن الطلاق او اجملة او طلاق الحق او القرآن وكتاب كل هذه تحمل على اوقات السنه بلا يثبته لان كل ذلك لا يكون الا في المامور به ولو قال طالق في كتاب الله او كتاب الله او منه فان نوى طلاق السنه وقع في اوقاتها والواقع في الحال ان الكتاب يدل على وقوع السنه والعدة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب لا بد على قول القضاة او الفقهاء او طلاق القضاء او الفقهاء او فان وقع في السنه دين في القضاء يقع في الحال ان قول القضاة والفقهاء يقتضي الامر من فاذا اخصص دين ولا يسمع في القضاء لانه غير ظاهر لو قال عدل او سنه وقع عند ابي يوسف والسنه ولو قال سنه او حيلة وقع في الحال قال محمد وفي الجامع الكبير وقع في الحال في كلامه لان هذه الصفات بازان توهمها المرأة فلا تجمل للطلاق متى يتاخر فيقع في الحال واعتبر ابو يوسف رحمه الله تعالى وبما تفرق الفقهاء في تقيمه الطلاق ولو قال طالق للعدة او طلاق البعدة ونوى الثلث في الحال يقع لانها محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيف والظن الذي فيه جاع وان لم يكن لسنه فان كان في طلقه جاع او في ماله الحيف والنفس وقت واحدة من ساعته وان كانت في طلقه لاجوع فيه لا يقع الحال حتى تخيف او يجامعها في ذلك الظن

فصل قوله ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والناظر لقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولأن الاهلية بالعقل المجزؤ بها حد يوم العقل والناظر عند يوم الاختيار

الذي لكن لا ينفرد بالشيء بخلاف المجنون وقيل العاقل من ينفق كلامه وانما لا يرد والمجنون ضده والمعتود من يكون ذلك منه على السواء وهذا الذي هو الى ان لا يحكم بالسنه على احد والادل دلي وما قيل من يكون كل من لا يرضى منه غالبا منها وكثير منه وقيل من يفضل فعل الجاني عن قبيحته مع انه الفساد والمجنون بلا افتد العاقل خلافا وقد يفعل فعل الجاني على غير الصلاح احيانا واليهوسم والمعنى عليه والمدعوش كذلك وهذا القول صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون الذي في سنن الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق المجنون

والنكاح المسمى والطلاق لا يقع وهو أحد قول المشافعي ولا يصح العقل والعقل يجوز أن العقل في غير ما ذكره والمذهب
والمدونة وكذا في المال بسبب هو مصيبة فتجوز باقيا حكما من جرد الحد حتى لو شرب فيه الخمر والاعتقاد بالفساد فيقول أنه لا يقع طلاق

ان يصير حال حسن ما يتفق الناس ويتفق الناس لكنه يعرف الرجل من المرأة وفي المسئلة خلاف عال بين السابطين ومن يذهب
فقال بوقوعه من السابطين سبب عطاء الحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين مجازيه قال مالكه والتوري والاداعي
والشافعي وفي الاصح واجهه في رواية وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطاوس بن ربيعة بن عبد الرحمن الليثي واسحق بن راهويه وابو ثور وزيد
وقد ذكرناه عن عثمان بن عيسى عن ابن عباس عن وهو مختار الكرخي والطحطاوي محمد بن سلمة من مشايخنا ووجهه ان قل ما يصح التصرف منه
والنكاح مكره ما يتعلق بمجر لفظه القصد الصحيح او مظنة وليس له ذلك هو اسوا حالا من النائم لانه اذا وقط استيقظ بخلاف السكران وصح كبره
بالنوع والدور وهو الايفون ويكون زوال عقله بسبب هو مصيبة لا اثر له والاصح ردة ولا تقع قلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالامر
والنهي بحكم نوعي عرفناه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفرعية وعقلنا ان ذلك يناسب كونه قتيلا في زوال عقله بسبب مخطور
وهو مختار فيه وعلى هذا اتفق فتاوى مشايخ المذاهب من الشافعية والحنفية ووقوع طلاق من قاطب عقله باكل المشيش وهو المسمى
بورق القنب لفتواهم محترمة بعد ان اختلفوا فيها فافقوا في سحرتها وافقوا اسدين غير كمالا ان المتعدين لم يحكموا فيها بشئ لعدم ثبوتها
فيهم فلما ظهر من مراسن الفسا وكثيرا ففقهنا وما شايخ المذاهب الى تحريمها وافقوا بوقوع الطلاق من زوال عقله ما قادرا عليه واعتبرنا
اقواله وبهذا الوجه من الجانبين فيدان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمسنى الاول وهو من لا عقل له يميزه الرجل الى آخره ويبرطل قول من
ادعوا ان الخلاف انما هو في معنى عكس الاستحسان والاستقبال مع تمييزه الرجل من المرأة والعجب باصرح به في بعض الببارات من ان مدع من العقل
ما يقوم به التكليف اذ لا شك ان على هذا التقدير لا يجبه الا ان يقول لا يصح تصرفاته اذ ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
واذا كنتم سكارى لانه ان كان خطا باله حال سكره ففرض ان كان قبل سكره يستلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره اذ لا يقال اذا حثت فلا تفعل كذا وبهذا
الفتوى من الاجماع فانه لما لمع بالصاحي فيها لا يثبت مع الشبهة وهو لحد والقصاص حتى حد وقيل اذا قذف وقيل فاذا لمع به فيما ثبت مع الشبهة
كالطلاق والعناق اولي وانما لم يعتبر قراره بما يوجب الحد لان حاله وهو كونه لا يثبت على شئ يوجب اجبا عما اقر به عقيدته عدم محته ردة لان
صرح النص باعتباره عقله باقيا الا انما هو من فروع الدين فلا يثبتناه في اصل الدين كان بالقياس لا يلزم من التشديد عليه فيما لا يوجب الكفار والتشديد
فيما يوجب ولان الكفار والجانس هذه انما يكون احتياطا ولا يحاط في الاكفار بل يحاط في عبده ولان كنهنا الاعتقاد وهو متيق لا يقال يلزم عدم
اكفار المازل لانه ايضا لا يتقوا قاله من الكفر لانه لا يقع الكفار لانا نقول الكفار بالاستخفاف بالدين والاستخفاف بالدين كفر وهو مستيق في السكران لان
زوال العقل الوصفية لا يتخفف بشئ اذ في جمل النقص لان ابقاء عقله لا يخرج الحاجة الى الزجر فيما يوجب وجوده والردة لا يوجب وجوده لان جهة
زوال العقل تقتضي بقاء الاسلام بجهة بقاء زواله فخرج جهة البقاء لان الاسلام يعلو ولا يعلو في عدم الوقوع بالنج والافيون لعدم المصيبة
فانه يكون للتداعي غالبا فلا يكون زوال العقل بسبب مصيبة حتى لو لم يكن للتداعي بل للتداعي لا في الدنيا بل في الآخرة فينبغي ان يقول يقع فان عبد الزمير
الشرع في كل سلبت ابا حنيفة وفتحان عن رجل شرب الخمر فارتفع الى راسه فطلق امرأته قالوا ان كان من شرب لم يملك له ما هو تطلق امرأته وان لم يعلم
لم تطلق ومعلوم ان الضرر منه مبرور فكان محمدا ما قلنا وعرفه لك قلنا اذا شرب لم يفسد عقله الصالح فطلق البق والحكم الاضافي الى عليه العدة كالشراب
الا عند عدم صلاحه العدة في الصلح القطع بان شراب الاصل المصالح الا فيكون شرابا فالتشرب ليس معصية في الصلح بل ثبت الصلح اتفاقا عند استعد الطبعية

الفتوى

المرجع

المرجع

المرجع

وكان حل الحلية لغة في حتمها والرق اثر في تنصيف النعم الا ان العقد لا يختص في فتكامل عقدتان وتناول لروى ان ارتفاع
بالرجال اذا تزوج العبد لم يأت بادن موكلها وطلقها وقع طلاقه ولا يقع طلاق موكلها على رآه مالك النكاح حتى العبد قبل ان يفسخ الله بينه وبين

باب ايقاع الطلاق

الطلاق على ضربين صريح وكناية فالصريح قوله نبت طالق ومطلقة وطلقتك هذا يقع به الطلاق لوجوه لان هذه اللفاظ تستعمل في
الطلاق ولا تستعمل في غيره فكان صريحا

اذا كان ما يقع به مما لا يتصور عند من ذهب الصحابي فهو في مقتدره غير مستقوض فلم يثبت له فيه دليل يقاوم ما روينا فان قلت
قد ضعف ايضا ما روينا من رواية مضاهير ولم يعرف له سوى هذا الحديث قلنا او لا تضعف لبعضهم ليس كدسه بالكيفية فهو فيار ويتسم
وثانيا بان ذلك التضعيف ضعيف فان ابن عدي اخبر له حديثا اخر عن المقدري عن ابني هريسة عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ اشرايات في كل ليلة
من انزال عمران وكذا رواه الطبراني ثم منهم من ضعفه عن ابني عاصم النبيل فقط ومنهم من نقل عن ابن ميمون وابي حاتم والنجاشي تضعيفه لكن قد وثقه
ابن حبان واخرجه الحاكم حديثه هذا عنه عن القاسم عن ابن عباس مرفوعا ومطاهير شيخنا من اهل البصرة ولم يذكره احد من المتقدمين مشايخنا اخرج فاذن
ان لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا وما يصح الحديث ايضا عمل العلماء على وقفة قال الترمذي عقيب رواية حديث غريب العمل عليه عند اهل العلم من اصحابنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال القاسم وسالم عن اهل المسلمين وقال كذا في شمس الحديث لمدينة يعني عن خوجه سند انتهى الى العلم
قوله ولان حل الحلية لغة تزييد بزيادته ولذا التسع قوله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله والرق اثر في تنصيف النعمة في الشرع كما عرفت
ان العقد لا تجزى فتكاملت عقدتان يعني يلزم لتضعيف النعمة ان تيزوج امرأة ونصفا عقيب طلاقه ايا ما كان لكن العقد لا يجزى فكلت
كالطاقة والحصة في حتمها ثم لو تم امرها واداه كان المرد بان قيام الطلاق بالرجال لانها لو كان اجتمعا لفظا ساويا لتأيد بهما وبنياء فكيف هو
التباور الى النعم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال قوله واذا تزوج العبد امرأة وقع عليه طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امرته
لان ملك النكاح يثبت للعبد لان ملكه من حضانتها لا دمية وهو فيها يثبت على اصل الجارية الا ان يحتاج في ابتداء ملكه اياه الى ان يكون المولى له لانه
لم يشرع بالمال في حق الابتداء والتباعد في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع متعاقبا بقبته بحيث لو خذها فيه وفي كل ضرر بالمولى فيتوقف على
رضاه به والتزامه اياه فاذا التزمه حتى ثبت للملك كان اليه فعه الا الى غيره وفي سنن ابن ماجه عن طريق ابن ابي شيبة عن ابن عباس عن جابر النبي صلى الله عليه وسلم
رجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يفرق بيني وبينه ان يفرق بيني وبينه ان يفرق بيني وبينه ان يفرق بيني وبينه ان يفرق بيني وبينه ان يفرق بيني وبينه
عبد من امته ثم يري ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق رواه الدارقطني ايضا من غير ما رواه العلم ثم وجهه الكبار

باب ايقاع الطلاق

بما لا يغفل بطلاق الموكل سواء طلقه الموكل باثنا او رجيا فلو قيل ان يطلقها بعد ذلك وامت في المد
الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الموكل بخلاف ما لو تزوجها قبل انقضائها العدة فيما اذا كان الطلاق باثنا فانه لو طلقها الموكل
باب ايقاع الطلاق ما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية الشئ واليد
حكم الكليات وبهذا الباب بيان احكام جزئيات لتلك الكليات فان المورد وفيه خصوص لفظا كانت طالق ومطلقة
او مضادة الى بعض المرأة واعطاء حكم الكل وتصويره قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل بعقب اجمالا فنقل ان المروا ببيان
لان اراد المعنى المصدرى الذي لا يتحقق له خارجا قوله فالصريح قوله نبت طالق الى اخره ظاهره ان الصريح هو في كل ليلة
التعليق بالمصدر ولفظ الكثرة كانت طالق ومطلقة وطلقتك احسن لاشارة الكاف بعدم المصدر وعلى هذا يصح ضبط الصريح بانه
طالق بصيغة التعجيل لا الافعال الا ان يقال الوقوع بالمصدر لتاويله بطلاق قوله فكان له صرحا فان غلب استعماله في معنى
حقيقته مجازا صريح فان لم يستعمل في غيره فاولى بالصراحة فلذا رتب الصراحة في هذه اللفاظ بقوله وكان صريحا على الالتماس في معنى الطلاق

ولما يعقب الرجعة بالنقض كما يقتضي اللفظ لا يصح فيه الرجعة لاستعمال

غيره من اللفظ في تعميل عدم انقضاء النية لا بد من صريح في النية لاستعمال هذا المعنى بانما هو وصفه بعدم الاستعمال في غيره
والنية في معنوها الاستعمال في غير هذا الاستعمال بين النية والاختصاص وزاد الشافعية في الصريح لفظي التبرع والفرق لورودهما
في القرآن للطلاق كغيره فانما النسبة تفرقها في العرف العام في الطلاق لاستعمالها في غير ما هو مقتضى اللفظ ليعقب الرجعة ذكر الصريح عليه كونه
يعقب الرجعة وعدم اعتبارها الى نية الاول فيقيد بالاذن بعرض عارض تسمية بال و ذكر وصف على ما ساقى وقد يقال الصريح هو المقصر عليه
من ذلك فلا حاجة الى التقييد واستدل عليه بالنص هو قوله تعالى وبولس من حق بر من نية صريح طلاقه الفاء بقوله والمطلقات تبر بصن
فلم ان الصريح يستعمله الاجماع على ان المراد بالبولس في الآية الكريمة المعلقون من حقا حقيقة كان او مجازا غير متوقف على اثبات كون المطلق رجوعيا
بعلا عليه فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم سواء بعلا فلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الرجعية ثم ان ادان حقيقة الرد يدل على زوال الملك
فلا يكون زوجا لا مجازا وحيلة حقيقة متوقف على الجوز بل في الرد وليس هو باولى من قلبه ثم الجواب عنه يمنع تصور كون الرجعية بعد زوال الملك
بل يقال ايضا بغيره سبب زوال ملكا متعلق الملك على معنى منع السبب من تأثير زوال الملك عنه كقولنا انه البائع المبيع في البيع النسي
فيه خيار شرط للبائع فان مناه رد المبيع عن ان يخرج عن ملكه عند منقضي المدة بفسخ السبب في الحال ذلك لانه لم يخرج عن ملكه كما يقال متعلقا بغير
تأثير السبب كما في رد المشتري المبيع بالبائع يعني الى تقديم الملك الزائل فانما يحتاج اليه لاثبات بحث اخر على ان كونه في الاول حقيقة ما يمنعه من رد
عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فاساك بهم عرفا وتخرج باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالاساك وهو الا نسب بقول المصنف انه
يعقب الرجعة بالنقض لان الاساك استدانة القائم لا اعادة الزائل يدل على القبار النكاح بعد الرجعي هو المطلوب لاخره بالانقضاء وهو كونه
لا يقتضي النية فنقل فيه اجماع الفقهاء الا اذا دلل على ان لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال انفسا خطا وعنده خطاب
المرأة به عن النفس فلا عبرة بفساد اللفظ بمنزلة المعنى ومحدث ابن حريش امره بالرجعة ولم يسألوا في الايدل على ذلك ان كان الاستفصال في
وقائع الاحوال كالعوم في المثال لا ينبغي ان قرآن ارادة الايقاع فائمة فيما فعل ابن عمر من الاعتراف والترك كما يحق فهم ذلك منه ولانه الطلاق
قوله تعالى الطلاق مرتان ونحوه على اعتبار عدم النية ان بعد ثبوتها لا يتوقف على النية منعها او المنيوشيا اصلها يقع لانه يقع وان فوي شيئا
آخر لما ذكرناه اذ انوى الطلاق عن وثاق صدق وديانة لا قضاء وكذا عن العمل في رواية كما سيذكر ولا بد من القصد بالخطاب بل في الطلاق عالما
لسناه او النسبة الى الثابت كما يفيد فصرح في ذلك رسالة الطلاق بحضرة زوجته ويقول است طالق ولا ينوي لالتعلق في متكم كتيب بانها
من كتاب مبل قال ثم توقف م كتب ا م في طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد الحياية لا يقع عليه لو قال تقوم فقلت ذلك انما يفسر بقوله
بني فقال زن من النسبة طلاق فقالوه لم يحكم بالحرمة عليهم وكذا لو لم يقتدوه ذكر او اعتقدوه شيئا آخر كذا نقل من فتاوى المتنصرون وافي
الحائسة لو قعت المرأة زوجت نفسها من فلان بالعومية ولم تعرف منها وقيل بحضرة الشهود وبهم يعلمون معناه او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق
وقيل لا كالبائع يقتضي عدم الخلاف في الوقوع في سبالة الذكر وفيما في الجنس الاول من مقتضى كتاب الطلاق طلاق المازاح طلاق الرجل الذي اراد
من يتكلم فسبق لسانه بالطلاق وقع وفي النسخي فقال ابو حنيفة انه لا يجوز الخلط في الطلاق وهو اذا اراد ان يقول فسق فسق لسانه بالطلاق
ولو كان بالتناق بينه وقال ابو يوسف لا يجوز الخلط فيما وقع في الحائسة ايضا قالت لزوجه اتوا على عدي من طالق فقلت لسانا في لسانه في جاني

الرجعة

خير

الرجعة

الرجعة

الرجعة

ولكن اذا اتى الابانة لانه قصده يتبين ما علمه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يرد
في القصد لانه خلاف ظاهره بين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمل ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يرد في القصد
ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفة في الاستاء
يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخليص ولو قال انت مطلقه بنسكين الطاء

وبين الله تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم يزوج هذا بوافق ما في المنصوري ويخالف مقتضى ما ذكره انفا من مسئلة التالفين بالحرية الذي لم يغير
 من الشروع ان الابق بقصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فمن سبق لسانه واتق اى فى القضاء وقدرية اليقوله ولو كان بالتناق بين خلاف
 الما دل لانه مكابر باللفظ فيستحق التعليظ وسند كفى انت طالق اذ انوى به الطلاق من الوفاق بين فيما بينه وبين الله تعالى مع انه اصرح صريح في
 الباب ثم لم يعارض ذلك قوله ولا يحتاج الى النية لان المعنى يحتاج الى النية يعنى اللفظ بقصد الى اللفظ والاصل ان اذا قصد السبب بالنية
 رتب الشرع حكمه عليه اذ لم يرد الا ان ارادوا بحمله واما ان الله لم يقصد اذ لم يرد ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم
 اللفظ والباللفظ فما ينبوا عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم وفيه بامير ان يكلف على امرئنه كما قال مع ان قصد
 للرب عالم بكماله فانها لم تعلق فى نكاح المحلوف عليه الاخران يجرى على لسانه بقصد الى ليس كذا وادى وادى فرفع حكمه الدينى من الكفارة لعدم قصد
 اليه فهذا تفرج لعباده ان لا يرتجوا الاحكام على الاشياء التى لم تقصد وكيف للفرق بينه وبين النائم عند العالمين من حيث التقصد الى اللفظ ولا كذا فانما يقصد
 غير العلم به والقاضى فى الحواسه موقوف الى الجامع الاصل ان الله اسئل عن اراد ان يقول ان يثبت طالق فجرى على لسانه عمدة على ان ياتى الطلاق
 فقال فى القضاء مطلق التى سماها فيما بينه وبين الله تعالى انطلق واحدة منها التى سماها فلا تلهى لم يرد ما هو غير ما خلاها ولو طلق طلق بغير النية
 فهذا صريح واما ما روى عنها فغير من ان من اراد ان يتكلم فجرى على لسانه الطلاق يقع ويانه وقضا فلا يقول عليه قوله كذا اذ انوى بالاناء اى
 بالصرح يقع ويحيى باليقينية لانه قصد باللفظ تحيى علقه الشرع بالقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكن من
 بمسوف اوسر عشرين بمسوف الاجماع على ذلك فيرد عليه لانه اذا استعمل احسن الشرع وكذا دارث الكوارث بالقتل للستة الفية قوله
 ولو نوى الطلاق اى بقوله انت طالق عن تناق لم يدين فى القضاء لانه خلاف الظاهر الا ان يكون نكرانا وبين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمل
 ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين فى القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه لا يحتمل لان الطلاق لرفع القيد وهى ليست مقيدة بالعمل فلا يكون
 محتمل اللفظ وعن ابي حنيفة ربه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للخاص فكانت بنت متحصنة عن العمل ولو صرح فقال طالق من غير العمل
 صدق ويانه لا قضاء على الاول لانه يظن انه طلق ثم وصل لفظ العمل استراكا بخلاف ما لو وصل لفظ الوفاق حيث يصدق قضاء لانه يستعمل فيه
 قليلا وكل ما يدنيه القاضي اذا اسمته منه المرأة او شديده عند ما عدل لا سيما ان تدنيه لانها كالقاسه لا تعرف منه الا الظاهر **قوله**
 ولو قال انت مطاقة تسكين البطار لا يكون طلاقا الا بالنية لانها اى لفظه مطلقة غير مستعملة فيه اى فى الطلاق بالمعنى الشرعى عقابل فى
 الا بطلاق عن القيد الحسى فلم يكن صرحا فيه فتوقف على النية **فرو** ولو قال لها يا مطلقة بالتشديد ايا طالق وقع ولو قال ابروت الشتم لم
 يصدق لان الله استحضار بالوصف الذى تضمنه اللفظ اذ كان يكمل اثباته بذلك للفظ بخلاف ما يبنى لبعده ولو كان الما يزوج طلقها قبل فقال ابروت
 ذلك الطلاق صدق ويانه باتفاق الروايات وقضاه فى رواية ابي سليمان وهو حسن مبنى على قياس فى العتق لو سماها طاقا ثم نادى اياها انطلق
 وقدر روى وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم بن عيينة عن خزيمة بن عبد الرحمن ان امرأة قالت لزوجها سمن فما انا الطيبة فقالت ما كنت شيئا فقال
 انا ابيك فقالت سمنى فاني طالق قال فانت طالق فبانت حره فقالت ان زوجي طلقني فبازوجها فقص القصته فاروجع عراسها وقال خزيمة يا داود
 راى الله ان قال طلقك من هو كاذب كان طلاقا فى القضاء ولو قال فلانة طالق ولم يدينه بالنسبة الى سمن او ما اوضحنا او ولد اياها مرة بذلك لانه انما

لا يكون طلاقاً إلا بالنية لا بغير مستقلة فيه غير فافهم

فقال عنيث أخرى جئته لا يصدق في انقضاء بخلاف لاقتران فلان بن فلان إذا دعي من ذلك اسمه ونسبه لا يلزم الاعتناء ويكلف له عليه المال لا ما هو فلان بن فلان لو قال في المرة التي جئت امرأتى وصديقتي في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في البطلان الطلاق عن المعرفة إلا أن يشهد الشهود على كذا حال قبل أن يحكم بالطلاق أو على أقرارها به قبل ذلك أو تصدق في المرة المدعوية كذا في الكتاب للحاكم ولو قال لمرأتى فلانة ثبت فلان طالق وسماها بغير اسمها لا يطلق امرأته إلا بالنية وعلى هذا لو حلف لمرأته فقال إن خرجت من البلدة قبل أن اتفصيك فامرأتى فلانة طالق واسم امرأته غير ولا يطلق إذا خرج قبله ولو قال لأختي نساءً بارتيب فاجابته زوجته مرة فقال أنت طالق طلقت الجميع ولو قال أنت رزيب طلقتك بالاشارة وتلك الأقرار في القضاء ما فيما بينه وبين الله تعالى فالتابع على التي قصدنا ذكره في البدل لو قال أنت رزيب فقال مرة ثم فقال إذن أنت طالق لا يطلق لو قال عليك طلاق أو لك عتبرت النية ولو قال قولي أنا طالق لا يطلق حتى يقول ما ولو كان له امرأتان اسمها واحد وكما أحدها فاسد فقال فلانة طالق وقال عنيث التي تكلمها فاسد لا يصدق في القضاء وكذا لو قال أحدكما أو إحدى امرأتى طالق ويقع بالتسبيح فثبت طالق وكذا لو قيل له طلقتك فقال نعم م إذا دعي صريح بقيد النية في البدل لا يقع بالطلاق إلا إذا غلب في الحال ولو قالت أنا طالق فقال نعم طلقتك ولو قال في جواب طلقني لا يطلق وإن نوى ولو قيل له أنت طلقتك فقال بلى طلقتك أو نعم لا يطلق والذي ينبغي عدم الفرق فإن أهل العرف لا يعرفون بل يعرفون منها ما يجاب المشي ولو قال خدي طلاقك فقالت أخذت أخلف في اشتراط النية وصح الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلاقك إذا طلقها في النوازل مرة ثم أعاد ما وشه لا النية وهو الحق والله المصنف فمرسته الفاظ طاق وطاق وطلاق وطلاق وتكال ويقع به في القضاء ولا يصدق إلا إذا اشتهد على ذلك قبل الحكم إن قال امرأتى فاعلمت سني الطلاق وإنما أطلق فاقول بذو يصدق وبأنه وكان ابن الفضل يفرق بين العالمين الجاهل وهو قول الجاهل في ثم يرجع إلى هذا وعليه الفتوى ولو قال لسانا بل الدنيا أو لمرأتي طالق وهو من أهل لري لا يطلق امرأته إلا أن نواها به بشام عن أبي يوسف ورواية الفتوى وعن محمد وروايتان ولا فرق بين ذكر لفظ جميع وعدمه في الأصح وفي نساء أهل السكة والدار وهو من أهلها ونساء ذوات البيت هي فيه يطلق ونساء أهل القرية منهم من الحظا بالدار ومنهم من الحظا بالمصر ولو قال طلاقك على يقع ولو زاد فمحل وواجب ولازم وثابت قبل طلاق رجبة نوى لا لا يطلق نوى وإن نوى وقيل في قول أبي حنيفة ربه يقع وفي قولنا لا يقع في واجب يقع في لازم وقيل في قول أبي يوسف ربه يقع في ذلك كله إلى نية وقيل يقع في واجب للتعرف وفي الثالثة لا يقع وفي معنى عدم التعارف في القضاء وهي الكبرى التي هي لثبات يقع في الكل لأن الطلاق لا يكون إلجاءاً وإنما بل حكمه للرجع والاشتراك الأب والزوج وفرق بينه وبين الشاق وبذا يفيد أن خبوة انقضاء لا يتوقف على نية إلا أن يظهر فيه عرف فاشق فخصيص مصر كما فلا يصدق في قضاء في صفة عنه وفيما بينه وبين الله تعالى انقضه وقع والألفان قد يقال في الأمر على واجب بمعنى ينبغي أن الفعل لا في فعله فكانه قال ينبغي أن طلقك قد تعرف في عرفنا في طلق الطلاق بل ينبغي للأفضل كذا يريد أن فعله لازم الطلاق ووقع فوجب أن يجري عليهم لأنه صار بمنزلة قوله إن فعلت فلانة طالق وكذا التعارف بل الأرباب الخلف بقوله على الطلاق لا أفضل ولو قال طالق طلاقاً يقع قبل لأنه شرع وهو غلط أن الشرع أصناف في الله وفي غيره إنما يقع اضطراب في الشرع ولو قال أنت ثلاث وقت ثلاث نوى لا نوى لا يجوز لفظه ولو قال لم لا يصدق إذا كان في حال ذكره الطلاق لأنه لا يحتمل الرد ولا الإصدار ومثله بالمغاربة نوى لا نوى على ما هو المختار للفتوى خلافاً للأصناف ولو قال أنت طالق من فلانة وفلاناً بطلقة أو غير مطلقة فإن عنيث الطلاق وقع والألفان نوى لا يجوز لفظه المعنى عند عدم كونها مطلقة لا قبل فلانة لأن الفعل التفضيل ليس صحيحاً وهذا بخلاف ما إذا قالت له مثلاً فلان طلق زوجتي

ووقع الطلاق باللفظة الثانية في الثالث فظاهر كونه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معه وانه يزيد
 واحدة او لا ما وقع به باللفظة الاولى فان المصدر يرد كذا في كذا لا يرد على عدل في عاقل فصار منزلة قوله طالق
 وعنه ان لا يقال ان طلاق يقع الطلاق به ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون دجيا لما بينا انه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال
 فيه وتضمنية الثالث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيعتبر بغير اسماء الجنس فتنزل الادنى من
 احتمال الكل ولا تضمنية الثنتين فيهما خلافا لفرقة هو يقول ان الثنتين بعض الثالث فلما صحته بنية الثالث صحته بنية بعضها
 ضرورة ونحن نقول بنية الثالث انما صحته لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة واحدة تضمنية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اما الثنتان
 في حق كونه عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى التوحد هو في الفاظ الواحدان وذلك بالقرينة والجنسية والمثنى مجزئ منهما

سواء ارادة الثامث والفرض ان صرح اسم المفعول كانت مطلقة لا تقبل نية الثالث فكيف بما راد موهوب والجواب ان الذي لا يقبل نية اسم المفعول
 المفعول الانتفاء على التزمنا الجواب به والذي يرد بطالق ليس لان الشارح قال بل على ان لا يرد بطالق الثالث حديث ابن عمر رضي الله عنهما في طلاق امرأته
 في الخيض فلم يستفد البني صلى الله عليه وسلم لو كان ما تصح ارادة الثالث فلا يستفد ويدل على الملازمة حديث كاتبة بن عبد بن زيد في سنن
 ابن واو وانه طلق امرأته جبهة البتة فقال صلى الله عليه وسلم ما وادرت الواحدة فقال ما وادرت الواحدة الحديث فظهر ان المصنف حكم المحمل حتى يستفد
 عنه وثبت لنا مطلوب آخر وهو ان الكنايات عوالم محققا لانها لا يرد بها الطلاق الا كما ان غير محتمل فلم يستفد كمال السيل بن عمرو كونه عوالم كحاشا
 احتملت فسماها وانما احتملت حقاقتها اعني معنى البينونة التي تقيده البتة مثلا كلا من نوعها العليقة المرتبة على الثالث والحقيقة المرتبة على الاول
 فصح ان يرد كل من النوعين غير ان الذي لم يكن له نية ثبت الا خلف لليقين قوله وهو وقوع الطلاق باللفظة الثانية يعني طالق الطلاق بالثانية وهو طالق
 طلاقا وفي الكتاب ما يرد عليه ان وقوع الثالث بطالق طلاقا ان لم يكن بالمصدر واما في قوله في حق الايقاع كما اذا ذكره العدد فان الواقع هو العدد
 في الايقاع فان يقع بواحدة ويقع بالمصدر ثنتان ترى في بطلان البراءة لما عرفت بهذا القوي المروي عن جنيته انه لا يقع به الواحدة وان نوى
 ويجوز ان طالق الطلاق مثله على هذه الرواية او لم يذكر في الكتاب قوله وهو وقوع الطلاق باللفظة الاولى في طلاق فان المصدر يرد كذا في كذا لا يرد على عدل في عاقل

رجل عدل على عدل فصار كقولك طالق ويرد ان طالق يرد على عدل في عاقل يلزم ان لا تصح فيه نية الثالث وسند كذا جوابه قوله لا يحتاج فيه الى النية اي
 في انت الطلاق الى نية لا يصح في غلبة الاستعمال المنقول عن ائمة فية ان التطبيق بالمصدر بالكناية لانه لم يلب استتماله فيه قول المصنف لعل
 الاستعمال لا يفي بان الذي غلب استعماله هو الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان رادة طالق به هو القالب فيكون صوحا
 في طالق المصنف ثبت له حكم طالق الايقاع فيلزم في سائر الكنايات ناطق لانها تمنع انما استعماله في الطلاق بل في معانيها الحقيقية على ما يستحق من ذلك
 بها البان فان قيل فكيف يقع الثالث وقد يرد به طالق قلنا لانه كما قلنا صرح في طالق يحتمل ان يرد على مذهب مضاف الى طلاق مضاف الى انما
 تصح ارادة الثالث ولما كان محتملا توقف على النية وهذا الوجه انما هو العالي او هو القليل وان اراد به طالق لم يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة
 الثالث به لان الارادة باللفظ ليست الباعبار هنا لاداة التي هي مواءم مصغور فاذا فرض ان معناه الذي يريد به ليس الا باللفظ ارادة منه
 فكيف يرد به ذلك الذي لا يقع ويمكن ان يرد به ارادة طالق وعنه وقع معه ايضا ارادة الثالث عليه قول الحسن فانما هي اقبال ما يرد به

يعني الناقلة لا على ان المراد مقابلة بدرة كما ذكره كثير لغوات المعنى المقصود من المبالغة وهذا بخلاف نية الثنتين بالمصدر لا يصح خلافا لفرقة الشافعي
 الا ان تكون المرأة امة لهما ان المصدر يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثالث قلنا بنية الثالث لم يصح باعتبار كثرته بل باعتبار انها فرد حيث
 انه عام جنس فيختلف الثنتين في المدة لانه عدد محض الفاظ الواحدان لا يحتمل العدد المحض بل يرعى فيها التوحيد وهو الفردية الحقيقية
 والجنسية والمثنى مجزئ عنهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المجرى عن اللام الواحدة واما المجرى فيقع به الثالث قال ايضا صاحب التفرقة
 على تعريف لهما به لا على الرواية التي رويت عن جنيته رده في انت طالق طلاقا ان يكون واحدة وان نوى ثلثا لان المصدر ذكر لثلاثا كيد
 المجرى لا الايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق وطلاق في المعنى لانه بشا من نطقا عن بعض التواريخ ان المرشد كتب الى ابي يوسف
 يقول انما في الامم عمن قال للمرأة سه فان شغقي بهن فافرق بينهن وان شغقي بانهن فافرقا شام فان طلاق الطلاق نية ثلث ومن شغق اعني اخلهم

وقال أنت طالق وقال ارادت بقولي طالق ولحده ويقول الطلاق اخرى يصدق كان كل واحد منهما اصل
للايقاع فكانه قال أنت طالق وطالق فتقع رجعتان اذا كانت مدخولا بها واذا اضاف الطلاق الى جملتها الاولى ما يبرره
عن الجملة وقم الطلاق كانه اضيف الى جملة وذلك مثل ان يقول أنت طالق لان التاء ضمير المرأة ويقول رقتك طالق
او عنك طالق او اساء طالق وروحك وبذلك وجبه او فرك او فركك او فركك كانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجملة والبدن فظاهر
ولكن اخبرها قال الله تعالى فخر برقية وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الفرج ورجع على السروج ويقال فلان

فقال ابو يوسف هذه مسئلة نحو بيمه فقيرة لا آمن النكاح فيها فان الكسائي فسد فاجاب عنها بما سذكر في موضع كونه غلطا بعيدا عن محبة في مقام الاجتهاد
فان من شرطه معرفة العبرة وسالها لان الاجتهاد يقع في الاول السميعة العزيمة والذمي لقوله بل ثبتت من هذه المسئلة عن قرار الفتوى حين
وصلت خلافه وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابن يوسف رده اصلا ولا لا رشيد واما ان يوسف ارجل من ان يحتاج في مثل
هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الاقاو في المسبوط ذكر ابن سماعة ان الكسائي بوث الى محمد بن يعقوب فها
الى فتاها عليه فقال قول فاضى لقضاة الامام فمين قال لامرته فان تفرق يابن الفارق فمين وان تفرق يابن الفارق فمين فقلت طلاق والطلاق غريمته
ثلث من تفرق عن النكاح فارق عليه كتب في جوابه ان قال ثلث مرفوعا يقع واحدة وان قال ثلثا منصوبا يقع ثلث لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء
خال فيبقى قوله انت طالق يقع واحدة واذا قال ثلثا منصوبا على معنى البدل والتفسيه يقع به ثلث كانه قال انت طالق ثلثا والطلاق غريمته لان
الثلث تفسير الواقع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين بن هشام بعد الجواب المذكور العقاب ان كلا من الرفع والنصب يحتمل وقوع
الثلث والواحدة الرفع فلان الى في الطلاق الجواز الجنس نحو زيد الرجل اي المعبودية والامام بعد الذكرى اي وبهذا الطلاق المتكيد غريمته
ثلث ولا يكون الجنس الحقيقي لئلا يلزم الاجار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق غريمته ثلث فعلى العندية يقع الثلث وعلى الحبسية
واحدة واما النصب فيجوز كونه على المفعول المطلق فيقع الثلث اذ المعنى ح فانت طالق ثلثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه حال من الضمير في غريمته
فلا يلزم وقوع الثلث لان المعنى والطلاق غريمته اذا كان ثلثا فاما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده الشاعر فالثلث لانه قال بعده
فيبقى بها ان كنت غير غريمته والامر بعد الثلث مقدم انتهى وتحرى بضم الراء مضارع اخرق بكسر ناء والخرق بالضم الاسم وهو ضد الفرق لا يخفى
ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقائه الفادة في ارادة ان الطلاق غريمته اذا كان ثلثا واما الرفع فلا يمنع الجنس
الحقيقي كما ذكره في ان يرد مجاز الجنس فيقع واحدة والعهد المذكور وهو ظاهر الاحتمالين فيقع الثلث ولهذا ظهر من الشاعر انه اراد كما افاده البيت
الاخير فاجاب محمد بن عمار على ما هو الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال **قوله** لو قال انت طالق الطلاق وقال ارد
بقولي طالق واحدة ويقول الطلاق اخرى يصدق تقدم انه اراد بطالق طلاقا والطلاق ثنتين لا يصح فاقاد بها انه لو اراد بها التوزيع صح ووجهه
يقوله لان كلامها اصل للايقاع فكانه قال انت طالق وطلاق فتقع رجعتان اذا كانت مدخولا بها وهذا منقول عن ابو يوسف والفقيه ابى جعفر ومحمد
نحو الاسلام لان طالقاً كانت مطلقاً مصادره فلا يقع الا واحدة وكذا في انت طالق الطلاق يبرره ان طلاقاً انصب لا يرفع بعد صلاحية اللفظ لتقدم
وصحة الارادة بالابا بار لزوم صحة الاعراب في الايقاع من العالم والمجمل ونظر ان الاولى في التشبيه ان يقال فضا كقوله انت طالق طالق
الطالق وطلاق وان مع الآخر من جهة المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملتها الاولى ما يبرره عن الجملة ورجع على الجملة بقوله
انت طالق والصفات الى ما يبرره عن الجملة برقتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيها معاً الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت رقتك طالق والجملة
ان ما يعبر به عن الجملة بالابا بوضع والتجوز وقوله لان التاء ضمير المرأة هو احد الاقوال فانت انه برتبة ضمير التاء وان عاود من واللواحق حروف تدل
على خصوص المراد **قوله** ويقول رقتك طالق وعقك وروحك وبذلك وجبه كذا فرك او فركك او فركك او فركك كانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجملة والبدن فظاهر
وذكر استعمالها فيها واما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفرج ورجع على السروج فموجب جواز العهد الشيخ علاء الدين حيث تشبه بما اخرج ابن عدي

باسم اقوم وجهه العرب بهلها ووجهه عند نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال كونه هدم ومنه النفس وهو ظاهر فذلك ان طلق جزءا شائعا مثل ان يقول نصفك وثلاث طالق لان الجزء الشائع محل لثبوت التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محل الطلاق الا انه لا يقتضي في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر الشافعي لا يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يقتضي عن جميع البدن كما انه جزء متمم بقصد النكاح وما هذا لانه يكون محل الحكم النكاح فيكون محل الطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يرد الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي عنتم اذا حرمته في سائر الاجزاء فثبث الحكم في هذا الجزء وفي الطلاق لا يرد على القلب ولنا انه اذا طلق الى غير محله فبلغوا كما اذا اضاف الى رقبته او ظفريه وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه يثبت عن رافع القيد ولا قيد في اليد وهذا لا يقع اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل للنكاح عندنا حتى يقع اضافة اليه فكذا يكون محل الطلاق

في الكامل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركب السرج ووضعه واين لفظ ذوات الفروج من كون لفظ الفروج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم اي كبرهم ويا وجه العرب يعني يا وجههم ويريد رفع ما اورد ان الاستدلال فاسد لان معناه ان القوم كالجند وكان الراس منه لان فلانا يعبر به عن القوم كالم وكذا ما قيل معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه عبر به عن جملة العرب بالوجه وذا واهم به ولا تتم استدلاله به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب انتهى ومنه كلاس على ان التركيب استعارة بالكناية شبهت العرب بالجسم الواحد لتحال بعضهم على بعض تألم بعضهم شيئا لم يقبض له الوجه ولا يخفى انه ليس بلازم بخلاف الاستدلال بتجسيمه شبه الرجل بالرأس لشرفه على سائر الاعضاء لكونه مجمع الخواص بالوجه لظهوره وشرفه فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرافهم وقوله تعالى كل شئنا لك الا وجهه ويبق وجه ركب اي ذاته الكرمية واعتق راسا ورأسين من الرقيق واما بجزء اوام راسك سائلا يقال مراد به الذات ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم في رواية يطلق ويراد به الكل اي رواية كتاب الكفالة قال لو قفل بدمه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا قال ومك حر لا يعتق وفي الخلاصة صح عدم الوقوع **قوله**

وكذلك ان طلق جزاء شائعا يعني يقع عليها كنهها وسد سبها لان الشائع محل التصرفات كالبيع وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال يدك طالق او رجلك يدانك يعني الاول اي الجزء المعين الذي يعبر به عن الجملة كرجلك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومنه الاصبع والذراع واليد طلق باضافة اليه خلافا لرفع الشافعي ومالك واحمد ورواها بالخلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والريق والعرق والحل لا يقع والعتاق والظهار والايلاء وكل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهرا واكي او اعتق اصعبا لا يصح عندنا ويصح عندهم وكذا المفقوع عن القصاص ما كان من اسباب الحل كالنكاح لا يقع اضافة الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الكل **قوله** لما جاز صلتها مركبة نتيجة الاول انه اي الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل الحكم النكاح فمحل صفة ويضم اليها ما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا للطلاق

خرج الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقصاص الفقهي حيزه هو محل حكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزء الشائع وهذا على قول طائفة من الشافعية فانهم اختلفوا في كيفية وقوعه بالاضافة الى الجزء المعين فيقول يقع عليه ثم يسري كافي العتق قال النزيل في سوا ظاهر المذهب في العتق لا في الطلاق فيقول محل الجزء معتبره عن الكل فيقع باللفظ قالوا وتظهر ضرورة الخلاف فيما لو قال ان وثلث الدار فيملك طالق فقتلت ثم دخلت ان قلنا بالبرية لا يقع وان قلنا بالبصرة عن الكل يقع **قوله** ولنا ان خاصه منع محلية للطلاق يمنع عليه محله للطلاق بل محله ما فيه قيد النكاح والقيد وهو منها من الفعل مع الغير وامرنا به من تسليمها نفسها وعنه كان تخصيصها به هو حكم النكاح او لا ثم ثبتت المحل بتعاليه حكم الحاكم والطلاق ينبوع رفع القيد فيكون وضعه من رفع ذلك ويرفع المحل بتعاليه كما ثبتت بتعاليه وبهذا القيد المعنوي ليس في اليد ولا في غير ما من اجزاء الموت لان المنع خطاب للبرية لا بالجزء الجارية بل بالسمي العاقل المكلف ولهذا جاز النكاح وان لم يكن لها يد وصل الاستمتاع بالاجزاء المعينة تخرج في ذلك بخلاف الجزء الشائع اذ لا وجود للمسمى بدون مكان محلا للنكاح فكذا الطلاق ووقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معتبره عن الكل لا باعتبار نفسه مقتصر اورد الفحول لو قال الزوج عنيت الراس مقتصر قال الخلو اني لا بعد ان يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك فيما بينه وبين الله تعالى امانا في القضاء اذا كان التعبير به عن الكل عرفا مشتهرا لا يصدق ولو قال عنيت باليد صارت كالاراء عرقا قلنا

فلا يتعلق بمسمى

والخلاف في الفقه والبطن والظاهر انه لا يغير صراح من جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت
طالما تطليقة واحدة من اطلاق كذا في ذكر بعض المحققين كذا في الكلى وكذا الجواب في كل جزء سواء لما بينا ولو قال لها انت
طالق ثلثة اوصاف تطليقتين هو طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة فاذ لم يجر من ثلثة اوصاف تكون ثلث تطليقات ضرورة وان
ان طالق ثلثة اوصاف تطليقة في حق تطليقة كذا في طاعة ونصف فكل اقل قليل يقيم ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل بنفسه اذ يصير ثلثا

في قوله ذلك بانك اذا كنت يدك اي قدرت وعناء صلي الله عليه وسلم في قوله على البدن اخذت حتى ترد وتعارف قوم التفسير بها من الكل ووقع
بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف كذا اطلاق النبطي بالعارسية يقع ولو تكلم به العربي ولا يدربه لا يقع ولا ساقطة في هذا
انما الخلاف في ان ايكلم بمثل يكون محلا لضافة الطلاق اليه على حقيقة دون مبرورته عبارة عن الكل فاما على مجازة في الكل لا اشكال انه
يقع به كان اور جلا يمد كونه مستقيما انه لا يغير قوله واختلافوا في النظر والبطن والظاهر انه لا يصح لانه لا يغير بها عن كل البدن ولذا لو قال
لغيرك على او بشكك كلفه اسمة لا يكون نظاير لقوله صلي الله عليه وسلم الاصدقة الا عن ظهر عنى الظاهر مقيم فيه الما كان فيها عرف في راداة الكل بها
ينبغي ان يقع ولذا لا يقع بالاضافة الى البضع ومانى لبعض النسب لو قال لغيرك طالق يقع قال شمس لانه الما كان في تصحيح انما هو بفسك او
لغيرك واني الما كان في شمس طالق كغيرك طالق بخلاف الذي قال شارح عندي فيه نظرا لان الامت مبني الى مبرور ليس نيك لان البضع بمعنى الفرج
اليشاء يقع في الفرج دون البضع يجوز تعارف اصد بها في الكل دون الآخر والوجه ان محمل النظر كونه كغيرك طالق لما ذكرنا ان
لذا رتعارف التفسير عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كونه الامت كذلك بل لان حقيقة الكلام ان يقال يقع بالاضافة
الى اسم جزء يعبر به عن الكل فان نفس الجزء لا يتصور التفسير بل وقد يقال على الامت ان كان المعبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شريطة
فيجب ان يقع بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذلل الخلاف في البعد لما ثبت من استعماله في الكل سنة
القرآن والحديث على ذكرناه وايضا ظاهر كلام ان المضاف الى الجزء الشان والمبني عن الكل فصرح اذ لم يشترط في الوقوع به النسبة
او الضرورية لعلية الاستعمال ومعلوم اتفاق اطلاق كذا في قوله وان طلقها نصف تطليقة او ثلثة اوصاف كذا الجواب في كل جزء
سواء كان ثلث او قال جزء من الف جزء من تطليقة وقال نفاذ القياس لا يقع به لان بعض الشئ غيره والمشرع اطلاق لا غيره ولا يخفى
ان المراد لغيره باليس اياه والا فالبيض عند المتكلمين ليس نفسا ولا جزء الجواب ان الشرع ما ظر الى صون كلام العاقل في تصرفه ما لم يكن ذلك اعتبر
المنوع عن بعض القصاص عفو عنه فلا يمكن ان يكون الجزء كان ان ذكر كلمة تعجي كالمضوق قوله ولو قال لها انت طالق ثلثة اوصاف تطليقتين
فهي طالق ثلثة لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة اوصاف يكون ثلث تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لا تقع الثالثة لان
في ايقاعها اشكال لان ثلثة اوصاف تطليقتين محتمل ان يكون ثلثا لعلية ونصف لان التطليقتين اذ نصف اوصاف ثلثة اوصاف ثلثة اوصاف
طلقة ونصف فتكمل طليقتين وهذا غلط من اشتباه قولنا نصفنا طليقتين ونصفنا كل من طليقتين والثاني فهو الموجب للاربعه لان نصف
وهو احتمال في ثلثة اوصاف تطليقتين فيثبت في الية لافي القضاء لان الظاهر هو ان نصف التطليقتين تطليقة لان نصفنا طليقتين
قوله ولو قال انت طالق ثلثة اوصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لاننا طلقه ونصف فتكمل وهذا هو المنقول عن محمد وفي الجاح
واليه ذهب الناطق والقاضي وعرف منه انه لو قال نصفى تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير
ثلثا والثالث كالمع اخصار الالفاظ فانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة ونصفنا
الآخر ومثله بالضرورة وان ليس للثني الانصاف فيقع ثلثان اجماع ان نصفنا ونصفنا اجزاء طليقة واحدة كقولنا نصف طليقة ونصفنا ثلثة اوصاف
يقع واحدة بالاجماع وجميع الضمير بخلاف نصف طليقة وثلث طليقة بغير طليقة حيث يقع ثلث لان الكثرة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فواقع عن كل

ولو قال بنت طالق من واحدة الى اثنين او ما بين واحدة الى اثنين فهي واحدة وان قال امرؤ واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثلثان وهذا لا يوجب حيفه وهو قال في الاولى هي ثلثان وفي الثانية ثلث فقال زفره في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية تقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بنت منك من هذا الكائن الى هذا الكائن

تطبيقه جزء ولو زاد جزر الواحدة مثل نصف طلقة وثلثها وربعا وقت ثلثان للزوج كونه الجزء الاخير من احدى على قوله الوكيل فثلاث اذ قال نصف طلقة وثلثها وسبعة اثمانا لم يبدل الا ان الاصح في اتحاد المخرج وان زادت اجزا واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف لا جزا الى واحدة نفس عليه في المبسوط والاول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال للزوج تسعة لم يمكن تطبيقه طلقت كل واحدة واحدة وكذا اذا قال يمكن تطبيقه او ثلث او اربع الا اذا فرغ من كل تطبيقه بين جميعا فيقتع في التطبيقين على كل منهما تطبيقان وفي الثالث ثلاث ولو قال يمكن خمس تطبيقات لا تفيط كل تطبيقين وكذا ما زاد الى ثمان فان زاد الثمان فقال تسع طلقت كل ثلثا ولا يخفى الوجه وكذا لو قال شركتك في ثلث تطبيقات فاعطه بين ولفظ الشريك سواء بخلاف ما لو طلق امرأتين له كل واحدة واحدة ثم قال لثلاثه شركتك فيما اوقت عليها يقع عليها تطبيقان لانه شركتك في كل تطبيقه وفي آخر باب الطلاق من المبسوط لو قال فثان طالق ثلثا ثم قال شركتك فثان سمعها في الطلاق وقع على الاخرى ثلث بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شيء فبقيت الثلث بينهما نصفين قسمه واحدة وسما قد وقع الثالث على الاولى فلا يكون ان يقع شيئا مما وقع عليها بالثانية وانما يكون ان يسوي الثانية بها بايقاع الثلث عليها ولانه لما وقع الثلث على الاولى فكامله في حق الثانية شركتك في كل واحدة من الثلث فكانه قال يمكن ثلث تطبيقات وهو يوجب ان كل تطبيقه بينهما وقد ورد استثناءه فمن قال لزوجه انت طالق ثلثا وقال لاخرى شركتك فيما اوقت عليها والثالثة شركتك فيما اوقت عليها فبعد ان كتبنا نطلق الثلث ثلثا فلما ان وقع من على الثالثة باعتبار ان شركتك في سبب وفي المبسوط ايضا لو قال لامرأتين انما طلقان ثلثا يسوي ان الثلث بينهما فهو مدبر في بيده وبين احدنا فمطلق كل منهما اثنين لانه من جملة ما لفظه لكنه خلاف الظاهر فلا بد من في القضاء فطلق كل ثلثا وكذا لو قال للزوج اطلق ثلثا يسوي الثلث بينهما فمن يدبر في الثانية وبين احدنا في فطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء فطلق كل ثلثا فهو له انت طالق من واحدة الى اثنين او ما بين واحدة الى اثنين فهي واحدة ولو قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثلثان وهذا التفصيل عند ابى حنيفة وهو قال في الاولى فهي قوله من واحدة الى اثنين وما بين واحدة الى اثنين يقع ثلثان وفي الثانية هي قوله من واحدة الى ثلث ما بين واحدة الى ثلث يقع ثلث وقال زفره في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة وتسميته الصورتين الاولى ثم الصورتين ثمانية باعتبار اتحاد مدخول الى في الصورتين في الاولى كان مدخول الى اثنين والثانية كان مدخول لها ثلثا ثم قال في قوله زفره وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بنت منك من هذا الكائن الى هذا الكائن وانما لم يرد في قوله زفره لا يدخل المدبرين الا الاول والثاني والعرفان يرد بالغاية المتأخرة فقط مدخول الى حتى لا ينشأ المنتهى فوجه ما ذكره استعمال الغاية في الحد اي المدبرين لا يدخل تحت المضروب له المدبر والمضروب له هو البعير مثله لا يدخل المدبر فيه فكذا في الطلاق وقد صرح بتسميته الاولى غاية في وجه ابى حنيفة وهو حيث قال ثم الغاية الاولى والمراد بالقياس قضية اللفظ لا القياس الاصولي لان فربه انما هي جوابه على قضية اللفظ كما يفيد جوابه المنقول للاصمعي حين سأل عنه باب الرشيد عن قول الرجل انت طالق ما بين واحدة الى ثلث فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لا تتناول المدبرين وكذلك من واحدة الى ثلث لان الغاية لا تدخل تحت المنيا فالزوجه في قول الرجل كم سنك فقال من ستين الى سبعين ان يكون عمره تسع سنين فيكون ايراد مسئلة البيع ذكر محل باعمال اللفظ كالدليل السمي بذكر محل عامل البعير انه غير مدبر ولا يقاس عليها والحاصل ان ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل الاصل بقياس فيكون خبر الدليل ثم قد نسب الى جميعه ما نسب الى الاصمعي من ان قال له

وجاء قولنا وهو لا يستحسن ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراه به الكل كما نقول لغيرك خذ من مالي من درهم
ان مائة ولا في حنفية وان المراد به الاكثر من الاقل ولا قل من الاكثر فانهم يقولون ستم من ستمين الى سبعين ومائتين
ستمين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه واداد الكمل فيما طر يقدر على الا باحة كما ذكرنا او احصل في الطلاق وقيل في الطلاق
ثم الغاية الاولى لا بد ان يكون موجبة لترتب عليها الثانية ووجودها بوقوعها بخلاف البيع لان العادة موجبة قبل البيع

والا لزام كم شك وقال في ستمين ستمين الى سبعين فقال ابو حنيفة شك اذا تثنى ستمين وهذا بعيدا فيجب فيما بين واحدة الى ثلث
ونحوه بذلك ثم يقال له كم شك فيجب بلفظ مائتين دون ان يقول خمسة ستمين ونحوه مع ظهور ورود الالزام في الاوادة اجوابه فلم يكن بحيث
ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي استحسن في مثل هذا الذي يتبادر في وجده استحسانه ان في قول الرجل ستمين مائتين الى
السبعين عرف في اربعة الاقل من الاكثر والاكثرون الاقل ولا عرف في الطلاق اذا لم يتعارف التطبيق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقيل من
طرفة غير اوهوان مائتين العددين المذكورين اكثر من ستمين فكيف تكون تسعة في اربعة على ان مائتين ستمين احد وستون في ثمان ستون الى تسع وستين لا يصلح
الى تسعة وانما يصح اذا لم يتغير الحد الاول خارجا عن سمي لفظ مائتين كذا ذكرنا والظاهر انه خارج وجوب زفر حيث قال لا يتناول الحدين صحيح فيس
والا وجه ذكرنا لانه اعلم قوله وجه قولنا وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراه به الكل لقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى ثلث
ومع جدي مائتين الى الف وكل من الملح الى الحلو والاداء الماتع والبيع بالت وكل الحلو اقوله ولابي حنيفة رجع الى المراد في العرف ولا قل من
الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك انما هو اذا كان بين الحدين تمثيل فانه لا يتحقق في نحو ستمين الى سبعين ارادة مجموع الاكثر من الاقل
ولا قل من الاكثر في نحو طالق من واحدة الى ثنتين انتهى بذلك العرف منه عند فوجب اعمال طالق فيقع واحدة ولا يعترض بانه لا يتأتى في من
واحدة الى ثنتين لانه لم يذكر الا لما يصدق عليه ولم ينع ان جاز في غير ذلك غير ان يصدق بانه لم يصدق مع عدم تمثيل مع انه مسوق لنفي قولنا يجب الاكثر
والاحاصل ان قول كل من ثلثة استحسان بالتعارف بالنسبة الى قول زفر في ارجح الانما اطلقا فيه ابو حنيفة فيقول انما وقع لذلك فيما مرجه اباحة
كما مثل المذكور انما اصله الخطر حتى لا يسلح الا لرفع الحاجة فلا والطلاق منه مكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لا بد من وجودها
ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها او في صورة واحدة من واحدة الى ثلث اذا لانيته بالاولى ووجود الطلاق
عين في قوله بخلاف الغاية الثانية في صورة ايقاعها او في صورة واحدة من واحدة الى ثلث في صورة ثلث في ثلثين فلا حاجة الى اطلاق
لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية بلاثثة وهو منتف وانما ايقاع الواحدة ليس باحتياج اذ اخلها غايته بل بما ذكرنا من انتفاء العرف فيه
فلا بد من ايقاع بطالق وهذا كما صح في قوله من واحدة الى واحدة ان يقع واحدة عند زفر فخرج خلافا لما قيل لا يقع عند شي لعدم التمثل وجوب
بانه يلغو قوله من واحدة الى واحدة لا اشتع كون الواحد سببا للغاية ومنتفى ويقع بطالق واحدة كذا ينبغي ان يلغوس واحدة الى ثنتين
عنده ثم يقع بطالق واحدة وادور اذا قيل طالق ثمانية لا يقع الواحدة اجيب بان ثمانية لغو فيقع بانه طالق واحدة بخلاف قوله ستمين واحدة الى ثلث
وانه كلام مستعرج في ايقاع الثانية فلا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاولى فان قيل لفظ مائتين هنا وبهذا يستدعي وجود الامر في وجودها وتوقعها فيقع الثلث
اجواب ان ذلك في المحسوسات اما نحن فيمن الامور المعنوية فانما يقتضيه الاول واحتمال وجود الثاني عرفا في ستمين الى سبعين يصدق
اذا لم يسمع السبعين بل من شرطه ولم يحد خطاني الشك به لا فائدة ذلك لقد برق في ان يقال هذا ان انتفض عليه لانيته على زفر لما تقدم انه يقال من طرف
لا عرف في الطلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان بين ثمانية واول الثانية لاس جيت هي ثمانية الواقع بل من حيث هي مائتين الواحدة والثلث فلا احتياج
الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلث وانما لم يثبت تعارف مثل ذلك لتركيبه في الطلاق بعد اعتبار مسوحه لفظه وهي لا توجب الا دخول مائتين
الحدين ولا مخلص الا بآداء العرف افا وان سلمه يراه ذلك في اسس مادة وقع وقد لا يسلمه زفر في قوله ثم يقال في جواب
عن قياس زفر على مسلمة من هذا الحائط الى هذا الحائط بالفرق بان التطبيق الثانية واقعة لا وجود له

فلما اقبل وصفته بالتصريح منه وقدم وقدم في ايمان كل ما ولو قال انت طالق بجملة او في مكة في طالق في الحال في كل البلاد ولو قال انت طالق في الدار كان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان وان حتى به اذ التبت مكة يصديق دولة لا يختص به كونه في داره ومنه ان ثبت الطلاق ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم يطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال في داره ان البلد يتعلق بالفعل المقارن بشرط والظرف في عليه عند تعدد الظروف **فصل** في اضافة الطلاق الى الزمان

فيقبح... الرجب وكناية فيقع به البائن لان الاثبات بطريق الكناية المبلغ منه بالصرح كما في كثير الزمان لانه المبلغ من جواز لانه اثبات الجرد له... كسره الزمان لانه ليس على يد بين الزمان كما قال لما قال من هنا الى الشام فقلت صفة الطول لو وصفه بالطول صرحا بان قال طالت... راية من بانه عندكم كناية على ان لما قلنا وقد فعل له مثل ذلك حيث عمل سقوط البنية في صوم رمضان عن الصحيح المقيم بالقياس على صاحب النصاب... انما... الى الفقيه بعد الجول ولم يوافق الزكاة مع ان الزكاة لا تسقط عنه اذ التصديق بجميع النصاب بعد الجول كذلك لان... عنه في السنة واثبت كما جوزه في الكافي لان بعض المشايخ قال في دليله لانه وصفه بالطول ولو قال انت طالق طاقه طويلا كان بانك اذا... ولان قوله من هنا الى الشام فقلت الطول والغرض في ان لا تحصل البنية عنه باحد ما وتحصل الوصف به لانه يفيد النظم فكانه قال كالجبل... ان يتبين ان لا يقتصر على قوله لانه وصفه بالطول بل يقول الطول العرض فله قلنا ان وصفه بالصفة لانه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا... وفي السويات ثم هو لا يختص حقيقة فكان قصر حكمه وهو امر حي وطوله البائن ولانه لم يصفها بعظم ولا كبريل... الى مكان هو لا يختص في كل... اصحابنا ثبت بهذا الشرط زيادة شدة فلا يبنونه وقال الزمخشري انه انما المرة لا الطلاق ووجهه انه قال بالاصح صاحب الحال في التكرار الا انهم... في طالق قوله ولو قال انت طالق بكرة او في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وان لم يكن في مكة ولا الدار وكذا في الظل والشمس والشوب... كما كان ولو قال طالق في ثوب كذا وعليها غيره طلقت للحال كذا اذا قال انت طالق وانت مريضة وان قال عني انت البت ما امرضت من... فيما بين يمين الله تعالى لاني القصد لما فيه من التخييف على نفسه كما اذا قصد بقوله بكرة اعني مكة اذا دخلت مكة فانه يتعلق بالدخول لانه لا يقتصر... قوله ان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان المعنى ان الطلاق لا يتصور ان يتعلق بمكان بعينه دون غيره لان الطلاق لا معنى له برفع القيد... الشرعي مبدوم في الحال قد جعل الشارع لمن لا التخاص التخاص لفظ وضعه تعالى سببا لذلك ان يتعلق بوجوده بوجود امر مبدوم حتى اذا وجد... حكمه بوجه المعنى هو من القيد ومنها شرعا الزمان واعتقلا الزمان لان كلاهما مبدوم في الحال ثم يوجد... قد يبدق قيدا لتعلق بوجوده في وجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين ثابتة فانه لا يتصور الا ناطة به ولو انا بغير قبل وجوده فاما ناطة... انما هو وجوده او فعل الفاعل له فكان الفعل للتعلق بوجود المعنى به الزمان والافعال ثم الزمان في الاضافة والتعليق يكون مستقبلا... اما الحال فاما يكون معه التخيير ووقوع المعلق لا المعلق وانما اضافة الى من قال عنه فليس في وسعه فيما هو بصفة انت طالق فيقع به في... الحال وانما فسرنا الطلاق برفع القيد ولم نقل برفع فعل مبدوم فتناسب ان يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لان الفعل لا يمكن ان... يوجد بغير وجوده ما علق عليه لتوقفه على فعل الفاعل له وانما يصح ذلك في اثره الشرع لان حاصله تعلق خطابه بالحركة عنده وهذا ممكن اختيار... شرعا فلهذا المعلق رفع القيد لا الفعل للتطبيق واسد سحانه وتعالى علم قوله ولو قال في دخولك الدار وكنت تعلق بالفعل اي بالدخول كما... لوصي بالشرط لصحة استعارة الطرف لا اذ الشرط لمقارنته بين معنى الشرط والطرف من حيث ان المطرف لا يوجد بدون الطرف... كاشترط لا يوجد بدون الشرط فيعمل عليه عند تقدير معناه اعني الطرف وكذا اذا قال في لبك او في ذنابك وقد بينا وجبه صلاحية الفصل... لذلك لا فرق بين كونه باليقوم بها فعلا او اختياريا او غيره حتى لو قال في مرصك او وجبك او صلاتك لم تطلق حتى تمر من او تعلق... **فصل** في اضافة الطلاق الى الزمان وذكرنا في باب ايقاع الطلاق فصولا مستعدة باعتبار توجع الايقاع اي ما به الايقاع على ما قد بنا الى صفات وهو موصوف

ولو قال أنت طالق غدا وقع عليها الطلاق بطالع النجاسة وصفها بالطلاق في جميع أنحاء ذلك وقوعه في أول جزء منه ولو
نوى به آخر النهار صدق ديانته لا قضاء لأنه نوى التخصيص في العموم وهو محتمل له وكان مخالفا للظاهر ولو قال أنت طالق اليوم غدا
أو غدا اليوم فإنه يؤخذ بأول الوقتين الذي تنفذه به فيقع في الأول من اليوم وفي الثاني في الغد لأنه لما قال اليوم كان تنجيذا
النجاسة لا يحتمل الإضافة ولو قال غدا كان إضافة والمضاف كالتنبيه لما فيه من البطلان الإضافة فلذا اللفظ الثاني في الفصلين

ومشيه وغيره معلق بمردخول بها وغيره دخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا
والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فإنه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى لا ادراك جبر وتحت من اليقين والمنطق نوع والعلوم اليقينية تكون
عينية كالنقد وقطعية كالإمام والحساب والسند سنة فواضع العلم لما لا حظ الغاية المطلوبة له فوجد ما ترتب على العلم بأحوال شتى أو شيئا من جهة
خاصته وضعه ليبحث عن أحواله من تلك الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بما من كل قصاص صنف وقيل لواضع صنف العلم على حله صنف
فالواضع للعلم أولى باسم المصنف من المؤلفين وإن صح الثبوت فيهم وعلم باذكارها ما تباين شدة رتبة تحت صنف على التباين العوارض المعتمد على منها
النوع وإن ما ذكر من كون كتاب الحول لا يقع به خلاف تسمية كتاب قوله ولو قال أنت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطالع فجزءه لانه وصفها بالطلاق
في جميع أنحاء لان مسمى هو المسمى لغد ولو نوى آخر النهار جاز فيها بنية وبين استعالي سبحانه لاني القضاء لانه خلاف الظاهر وقوله لانه نوى التخصيص في
العموم تنزيل للأجزاء من شدة الأجزاء والألفاظ غدا ككرة في الانبثاق فخص فليس من صنف العموم قوله ولو قال أنت طالق اليوم غدا أو غدا
اليوم يقع في أول الوقتين تنفذه به أما الأول فلا يخرجه فلا يرجع متأخرا إلى وقت في المستقبل وأورد عليه المعتبر الإضافة أخرى بلاضافة
عين ما تجزى والجواب ان اعتبار كلامه إيقاعا للماجبة وهي مرتقبة بالواحدة ولا ضرورة أخرى تجب لمجانته ووقوع أخرى فإنها إذا اطلقت اليوم
كانت غدا كذلك حتى لو كانت العطف بأن قال أنت طالق اليوم وغدا أو أول النهار وأخره لا يقع إلا واحدة لأنها طالق في الغد وآخر النهار بطلانها
في اليوم وأول النهار قد طلب بالفرق بين هذه وبين قوله أنت طالق اليوم وأجابه فذا فاما الانطلاق بالطلوع فهو توقف المخبر الاتصال
من غير الأول بالآخر فلم يتوقف بالاتصال الإضافة كما توقف بالاتصال الشرط وكلاهما بمنزلة التخيير فكل واحد مضاف لانه طلاق آخر وعلى هذا التقرير
يسقط الجواب بأن ذكر الشرط بهين أنه قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس في ذكر الشرط فيقول قوله اليوم
بما الوقت الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بأن طالق اليوم يقع في الحال وإذا جاز عند تعليق فلا بد من اعتبار واحد من اللذان واعتبار
المعلق أو لا في اعتبار النهار كلمة واحدة وهي لفظة اليوم في اعتبار الخبر النهار كلمات هي قوله وأجابه فذا لانه لم يقع الفرق في الجوابين بأنه
توقف فلم يكن تمييز اتصال المغير الشرطي ولم يتوقف وكان تمييز اتصال المغير الإضافة في أن قيل لم يجعل الثاني ناسخا لجواب النسخ
فرع ثبوت الأول وتقرره وقرره الطلاق لا في ثبوته وقوعه فلا يمكن دفعه بعد ذلك تأخيرها وأما الثاني فهو قوله طالق غدا اليوم فانه وقع مستقيما
مضافا وبعد مضافا إلى غدا ليكون بمنزلة خبر قبل لو اعتبر كان تعليقه أخرى وإنما وصفها بتعليقه واحدة لأنها لم تزل مضافتها إلى الغد
فلزم النهار اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله ناسخا للأول لأن النسخ إنما يكون بكلام مبتدأ في نفسه مترسخ وهو متيقف هنا فان قلت فما
وجه المسألة إذا وسط الوافا لجواب أنه إذا قدم المتقدم من الوقتين كانت طالق أول النهار وآخره أو اليوم وغدا أو في ليلا كمنار كمنار
في الليل أو قلبه وهو في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة إلى الأخرى لأنها بطلانها في أول الوقتين تكون طالق في آخرها ولو نوى أن يقع
عليها اليوم واحدة وغدا واحدة صح ووقعت ثنتان وكذا طالق اليوم وغدا وبعد غير يقع واحدة بلانية فان نوى ثلثا متفرقة على ثلاث أيام
وقعت كذلك وإن قدم المتأخر كطالق غدا اليوم أو في منارك وليك وهو في الليل أو قلبه وهو في النهار فمن زفره كذلك يقع واحد من عند
يقع ثنتان لأن الأول وقع مضافا صحا والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة بوجوب تقديرها في الأولى لا بعد بأصناف الحاصلات

وروي في الخبرين في عدم نفيها في التصلب عند البينة في قوله لا يدرك في التصلب خاصة لانه وصفا
بالطلاق في جميع العدة فصلا بقوله قوله عندنا ما يبين اوطا يقع في اول جزء منه عند عدم البينة وهذا لان حذف في اثباته
سواء كان طرف في الحالين ولا يحد في نفي حقيقة كانه كان كذا في الظروف والظرفية لا تقتضيه استبعادا لغيره كقول
ضرورة عدم المراجع فاذا عثر على النكاح في التصلب او لا يحد في نفي حقيقة كانه كان كذا في الظروف والظرفية لا تقتضيه استبعادا لغيره كقول
هذه الصفة مضافا الى جميع العدة فليكن اذا قال الله كاهن يومين وعمرى ونظير الاول والله كاهن يومين وعمرى على هذا الدهر في الله
ولو قال انت طالق مبررة في اليوم لم يقع شيء كانه اسند الى الزوجة مبررة في الله كاهن يومين وعمرى ونظير الاول والله كاهن يومين وعمرى على هذا الدهر في الله
اخرى ولا يمكن تصحيحه اخبارا عن علم النكاح او عن كونها مطلقة بتطبيق غيره من الاذواج ولو رويها اول من اسس وقع الساعة
لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والاشياء في الماضي النشاء في الحال فيقع المسألة
عند او انت طالق اليوم وقد نقل الخلاف بيننا وبين زفره فيما لو قال انت طالق كل يوم فمعه زفره في ثلث ايام لانه موقع في كل يوم
قلنا لا لازم وهو كونهما طالق في كل يوم يحصل بايقاعه في هذا اليوم فقط غير متوقف على اعتباره موقعاً كل يوم ولا يخفى ان نقل الخلاف مع الرواية
في طالق عدل اليوم تقع واحدة بشكل لان كل يوم امان شعين اليوم وعدا بعد هذا الى اخر الزمان فتقع واحدة او قبله عدل واما بعد اليوم فذلك
وكذا لو قال انت طالق بذا المطلق الا واحدة فلو نوى ان تطلق كل يوم تطليقة اخرى صححت نيته وفي هذه المسألة ما قد سألنا من البحث في كتاب
الطلاق في مسئلة انت طالق للسنة وحاصل ما يقع به جواب ما قد سألنا ان صحته نيته الثلث ابا اعتبارا من التعليل كانه قال طالق كل يوم تطليقة او بانها
في كانه قال كل يوم ولو قال كل يوم طلقك ثلاثا في كل يوم واحدة وهو ما سألنا عليه فمعه زفره في ثلث ايام لانه موقع في كل يوم
يوم وفيه وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاضمار بالواقع قوله لو قال انت طالق في خبر النكاح صدق في القضاء عند البينة
وقال لا يصدق في القضاء خاصة ويصدق فيما بينه وبين اسد تعالى لهما انه وصفا بالطلاق في جميع العدة كقوله طالق عدل وفيه لا يصدق في
آخيه وللهذا في لانه ما وصفا بالطلاق في جميع العدة يقع في اول جزء منه اتفاقا عند عدم البينة وهذا وهو كونه وصفا بالطلاق في جميع العدة وضرورة
ببرهنة هذا لان حذف لفظة في مع اراوتها واثباتها سواء فاذا كان في حذوه يفيد عموم الزمان فهي اثباته كذلك ولا يحد في نفي حقيقة كانه كان كذا في الظروف والظرفية لا تقتضيه استبعادا لغيره كقول
يفيد وصل متعلقها بخبر من يدخلها اعم من كونه متعلقا بخبر آخر او كونه لا وانما يعرف خصوصاً من مد بها من خارج كما في صحته في يوم يعرف الشمول كانت
في يوم يعرف عدل لا بد لولا اللفظ فاذا نوى جزء من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كانه كان كذا في الظروف والظرفية لا تقتضيه استبعادا لغيره كقول
الفعل اليه بنفسه فان لم يوافق عمده للقطع من اللغة بفهم الاستيعاب في سرت فسخا وبعد منه في سرت في فسخ وصحت عمرى في عمرى فقيته جز مبررة
فيه طلاق الظاهر فلا يصدق قضاء قوله ولو قال انت طالق امس في الشهر الذي خرج وقد تزوجا اليوم لم يقع شيء باجماع الفقهاء لانه اسند
الطلاق الى حالة معسودة منافية لما كية الطلاق فكان ماصلا لنكاح الطلاق فيلغو نكاح كقوله انت طالق قبل ان اطلق ولانه من غير تصحيحه
اكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اي طالق امس عن قيد النكاح اذ لم تكن بعد او عن طلاق زوج كان لهما ان كان بخلاف ما لو قال للسنة انت طالق
انت طالق حيث يقع ثلثان لان الظاهر في التركيب لفظ الايقاع والانشاء فلا يبدل عنه الاعتذار والصارف عنه الى محتملة وهو عدم صحة الاشارة
منتف ببقاء المحلية بعد الطلقة الاولى والابو والقيد بعد زواله لثبوت العدة كقوله طائفة من المشايخ اولى بقاياه متوقفا الى القضاء العدة
كقول المحققين ويشهد لهم انه اذا قال كل مرة الى طالق يقع على المطلقة الرجعية اخرى لا يقال فيك قيام العدة يعود القيد لا يقع على المباشرة
مع قيام عدتها بخلاف ما لو قال لمراتيه عدل طالق عدل طالق حيث يقع واحدة ويحل على الاخبار ثانيا او التاكيد لان يقصد التجديد لان الاشارة
على النكاح ليس غائبا ولا الداعي الى تكثير الطلقات من اللجاج والبعضاء بحيث لا يقع الزوج بواحدة موجودا فيه لان تحقق ذلك في المعنى
لا في المنكرة ولو كان تزوجها اول من اسس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا كاذبة وعدم قدرته على السناد فكان
الانشاء في الحال فيقع الساعة وعليه النكاح كالمعنى في الخبرين من غير ان يخفى مسئلة الدور المنقولة عن سائر الروايات في شافعية وهي ان طلقك فان طالق قبلة ثلثا
وحكم اكثر من ان لا تطلق متخير طالق لانه لو تخير وقع المعلق قبلة ثلثا ووقوع الثلث سابقا على التخيير يمنع النكاح بوقوع النكاح والمعلق لان الايقاع في الماضي بقا
في الحال فنقول ايضا ان هذا التفسير حكم اللغة لان الاجزبة تتناول بعد الشرط او معه لا قبله وحكم العقل ايضا لان دخول اداة الشرط سبب والحال سبب

ولا ينعقد نكاحه انما يستعمل في الشرط البصر لما اذا اقبلوا به ثم علموا انهم قد اقبلوا به بالذني : واذا اتصبا غصصا لم ينعقد نكاحهما فلا ارادة بالشرط
 لم تطلق في الحال وان اراد به الوقت تطلق في الحال بالشك والاحتفال بخلاف مسألة المشبهة لانه على اعتبار ان له الوقت لا يجوز من
 يدها وعلى اعتبار ان له الشرط يخرج ولا يخرج بالمشك والاحتفال وهذا الخلاف فيما اذا التمكن له بنية اما اذا تولى الوقت
 يقيم في الحال لو تولى الشرط يقيم في الحال ولو كان اللفظ ينعقد

لان كلمة اذ الوقت بكلمة متى قال الله تعالى والشرع كبرت فقال انكم وهو من محروج بن جسد مائة واذا تكون كريمة تدعى لها هو اذا يجاس
 الجيس يدعى جذب يعني اخاه الصغير وما قيل انه لشدة الحسنى فخطاة عند اهل المعرفة بالشان لا تمنع من دليوانه ولم يعرف لعن ان اسم جذب
 اصلا وانما له من اسميه اسميه شوب ثم لم يكن انه بحيث توكل اياه شداوا حيا لاننا البدر من ذلك عند من اطلع على قصته قيل البيت المذكور هل
 في الحقيقة اذا استغنى في البعد الاجب : واذا اشدوا بالشدائد من امر لا يحكم فانا الحب لا قرب : واذا تكون كريمة تدعى لها هو اذا يجاس الجيس
 يدعى جذب : واذا وجدكم الصغار يمينه الام الى ان كان ذاك والاب : عجب لتلك قضية واقامتي فيكم على تلك القضية اعجب : هو اعترض بعض
 المحققين بان كلا من الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت وجواب الثاني ادعى وبديهي وايضا تنظيره لما يمتي غير صحيح لاننا لا نتحقق
 للوقت اذ هو بانيان على ان قوله للوقت يعني الحضر لا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبها عليه بل المنقول لانه لا يسقط عنها
 معنى الوقت في الجايات فاورد الشايد ان الدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لها حاجة ان يبين انهما الوقت المجرد عن الشرط بل حاجتها
 في اثبات الاجماع ليكون دفعا ظاهر القول الكوفيين قوله ولا يبي حقيقة رده انما تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد من معنى الظرفية والا
 لا يبعد وهذا سبب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله واذا اتصبا خصاصة فجعل جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد عن الظرف
 والظرف اما على حد سواء واما على انها مجاز عند في الشرط المجرد وكثر حتى صار كالظاهر فساويا كما قيل ولذا صدق القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد
 وبهذا يقع الفرق لهما بين هذه مسألة الخلاف على ان الشرط من وجلة حيث صرنا الى الشرط بالآية وكرا لان المجاز هناك غالب واحتاج الى حجة
 الى الفرق لا جزم هناك لثبات المعنى الحقيقة لانهما وفرقة ان حكم الحقيقة وهو الحلف بالكرخ ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه ثم من ذلك
 ومن الشرط اعترافا وكان حكم الحقيقة ثابتا ايضا على كل حال فاعتبرت لذلك اى لليقين حكمها بخلاف المجاز بخلاف معنى الظرف هنا فانه يقتضيه الوقوع
 في الحال وهو مناف حكم المجاز وانت سمعت ان البصير يمينون مقول من معنى الظرف عندنا وان استعملت شرط على كتمتي فثبوت الاصلين على السواء ممنوع
 واما كونها مجازا في جز من معنا فلم يسمع يقينا وبه قد يراد بانه على عدم اشتراط النقل في احاد المجاز فكونه كثر استعماله حتى استأوى الحقيقة ممنوع
 ثم لا يخفى انه يجب على قوله اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق القاضي بل يصح ديانة لان الوجه عندنا ظهور في الظرف مراد خلاف الظاهر فلا يصدق
 في التقصير والبيت المذكور له : قال عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن خنظل يوصى حميدا ابنه بقصيدة فيها آداب ومصالح اولها ما اجعل ان اباك
 كارب قومه : فاذا دعيت الى الكرام فاعجل بصيكا بصا بالمر الى الكا ناصح نون بر الليج غير معقل : بعد فائقه واوف بنذره : واذا حلفت ماري فاحمل
 والضيف اكرمه فان مبيته حرم ولاك لبعته لا تنزل : واعلم بان الضيف مجزله بمبيته ليلته وان لم يسئل : وورع القوارض للصديق
 وغيره : كيلا يروك من الليام الغزل : واصل الموصل ما صفا لك : وواحد جبال النائن التبدل : واطرك محل السور لا تحلل به : واذا بنا بك تنزل
 فتقول ثور الهوان لمن آتاه : وافرعل عنها كمن لم ير اهل : وانشان ملكك في امورك كلاما : واذا غرست على الهوى فتوكل : واستغن باعماك ربك
 بالذني : واذا اتصبا خصاصة فجعل : واذا اجمت بامر شر فاسده : واذا اجمت باخره فاعجل : واذا اتيتك من العدو فاقرض : لذلك ولا تغفل لم افضل :
 واذا افتقرت فلا تكن محتسنا : واطرط القوارض عند غير الفضل : واذا تشاجر فواك مرة : امر ان فاعده لا اضعف الاجل : واذا بقيت القوم فاضرب فيهم :
 حتى يروك ملاك اجوب ممل : واذا بقيت الباهشين الى السدا : غير الكفهم لبقار محمل : فاعنهم واليسر ما يروا به : واذا هم نزلوا الضيفك فانتزل

قال ابن سريان اذا اشدت جوارحه واستغنى في البعد الاجب : واذا اشدوا بالشدائد من امر لا يحكم فانا الحب لا قرب : واذا تكون كريمة تدعى لها هو اذا يجاس الجيس
 يدعى جذب : واذا وجدكم الصغار يمينه الام الى ان كان ذاك والاب : عجب لتلك قضية واقامتي فيكم على تلك القضية اعجب : هو اعترض بعض
 المحققين بان كلا من الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت وجواب الثاني ادعى وبديهي وايضا تنظيره لما يمتي غير صحيح لاننا لا نتحقق
 للوقت اذ هو بانيان على ان قوله للوقت يعني الحضر لا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبها عليه بل المنقول لانه لا يسقط عنها
 معنى الوقت في الجايات فاورد الشايد ان الدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لها حاجة ان يبين انهما الوقت المجرد عن الشرط بل حاجتها
 في اثبات الاجماع ليكون دفعا ظاهر القول الكوفيين قوله ولا يبي حقيقة رده انما تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد من معنى الظرفية والا
 لا يبعد وهذا سبب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله واذا اتصبا خصاصة فجعل جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد عن الظرف
 والظرف اما على حد سواء واما على انها مجاز عند في الشرط المجرد وكثر حتى صار كالظاهر فساويا كما قيل ولذا صدق القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد
 وبهذا يقع الفرق لهما بين هذه مسألة الخلاف على ان الشرط من وجلة حيث صرنا الى الشرط بالآية وكرا لان المجاز هناك غالب واحتاج الى حجة
 الى الفرق لا جزم هناك لثبات المعنى الحقيقة لانهما وفرقة ان حكم الحقيقة وهو الحلف بالكرخ ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه ثم من ذلك
 ومن الشرط اعترافا وكان حكم الحقيقة ثابتا ايضا على كل حال فاعتبرت لذلك اى لليقين حكمها بخلاف المجاز بخلاف معنى الظرف هنا فانه يقتضيه الوقوع
 في الحال وهو مناف حكم المجاز وانت سمعت ان البصير يمينون مقول من معنى الظرف عندنا وان استعملت شرط على كتمتي فثبوت الاصلين على السواء ممنوع
 واما كونها مجازا في جز من معنا فلم يسمع يقينا وبه قد يراد بانه على عدم اشتراط النقل في احاد المجاز فكونه كثر استعماله حتى استأوى الحقيقة ممنوع
 ثم لا يخفى انه يجب على قوله اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق القاضي بل يصح ديانة لان الوجه عندنا ظهور في الظرف مراد خلاف الظاهر فلا يصدق
 في التقصير والبيت المذكور له : قال عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن خنظل يوصى حميدا ابنه بقصيدة فيها آداب ومصالح اولها ما اجعل ان اباك
 كارب قومه : فاذا دعيت الى الكرام فاعجل بصيكا بصا بالمر الى الكا ناصح نون بر الليج غير معقل : بعد فائقه واوف بنذره : واذا حلفت ماري فاحمل
 والضيف اكرمه فان مبيته حرم ولاك لبعته لا تنزل : واعلم بان الضيف مجزله بمبيته ليلته وان لم يسئل : وورع القوارض للصديق
 وغيره : كيلا يروك من الليام الغزل : واصل الموصل ما صفا لك : وواحد جبال النائن التبدل : واطرك محل السور لا تحلل به : واذا بنا بك تنزل
 فتقول ثور الهوان لمن آتاه : وافرعل عنها كمن لم ير اهل : وانشان ملكك في امورك كلاما : واذا غرست على الهوى فتوكل : واستغن باعماك ربك
 بالذني : واذا اتصبا خصاصة فجعل : واذا اجمت بامر شر فاسده : واذا اجمت باخره فاعجل : واذا اتيتك من العدو فاقرض : لذلك ولا تغفل لم افضل :
 واذا افتقرت فلا تكن محتسنا : واطرط القوارض عند غير الفضل : واذا تشاجر فواك مرة : امر ان فاعده لا اضعف الاجل : واذا بقيت القوم فاضرب فيهم :
 حتى يروك ملاك اجوب ممل : واذا بقيت الباهشين الى السدا : غير الكفهم لبقار محمل : فاعنهم واليسر ما يروا به : واذا هم نزلوا الضيفك فانتزل

ولو قال أنت طالق ما لم اطلقك أنت طالق هي طالق بحجة التطبيق معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع
للمضاف فيقع ان كانت مذكورا وهو قول زفرية لانه وجد زمانا لم يطلق فيه وان قيل وهو من ان قوله أنت
طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمانا لم يستثن عن اليمين لانه لا يمكن ان يفرغ منها ان يجعل
هذا القدر مستثنا واصلا من حيث لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالقلعة من سباعته واخوانه صلى الله عليه وآله وسلم الله تعالى

وقد استعمل الشارع اذ فيها للشرط في ثمانية عشر موضعا بالجزء ودخول فالجزء مستقل من عقلة الناقصة بالقلع يريد على ترتيب الدر غير ممنوع
وتحمل الى ظهره جمل ولا تظهر جزوا وقيل كل الجمل الى الجمول وهو الشتم المذاب وابن هذا من الاول في تاويل وفي المعنى لو قال اذ اطلقتك فانت طالق
واذا لم اطلقك فانت طالق فانت طالق قبل ان يطلق يقع عليها طلاقا لانه لما مات قبل التطبيق حث في اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وهذا الطلاق يصلح
شرطا في اليمين الاولى لانه وقع بكلام واحد بعد اليمين الاولى فحث في اليمين فيقع طلاقا ولو قلب فقال اذ لم اطلقك فانت طالق واذا اطلقك
فانت طالق فانت طالق قبل ان يطلق وقع عليها واحدة لانه لما مات قبل التطبيق صار حائطا في اليمين الاولى فيقع الطلاق ولا يصلح شرطا في الثانية
وقع بكلام واحد قبل اليمين الثانية فالشرط تراعى في المستقبل لا الماضي ولم يذكر خلافا وانما هذا على قول السجينة رة اما على قولها فيقعان بعد زمان
يسير في الاولى للوجه الاول بعينه وفي الثانية يقع واحدة كما سكت لانه حث في قوله اذ لم اطلقك فانت طالق فكذلك لو لم يسكت حتى مات لان
زمان قوله اذ اطلقك فانت طالق زمان يوجد فيه تطبيق فيقع قبل ان يفرغ منه هذه قلت مسائل من الجامع الكبرى انت طالق
اذا تزوجك قبل ان تزوجك قبل ان تزوجك فانت طالق قبل ان تزوجك فانت طالق قبل ان تزوجك فانت طالق قبل ان تزوجك فانت طالق قبل ان تزوجك فانت طالق
يقع عند التزوج الثاني كذا عند ابى يوسف رة وعندنا لا يقع فالاصل ان الطلاق اذا اضيف الى وقتين احدهما قبله
والآخر لا صح ما قبله وبطل لا يقبله وان الآخر يسخ الاول وقبل واذا نظر فان وقبل لا يقبل الطلاق واذا قبله فاصيف اليها وانما
في الفرق بين الثالث ما قبلها ترجح به الشرط دليل ذكر الفار في الجزاء فالعلق بالشرط كالنسخ عند وجوده فصارت كانه قال عند التزوج انت طالق
قبل ان تزوجك فلا يقع اولان الآخر وهو الاضافة الى قبل نسخ الاول وقوله بخلاف مسلكه المشبه لانه على اعتبار انما الوقت لا يخرج الامر من يد ما وعلى
اعتبار انما الشرط يخرج والامر صار في يد ما فلا يخرج بالشك اعترض عليه بان وقوع الشك في الشرطية الظرفية توجب وقوعه في الحل والشرطية
في الحال لانه على تقدير الشرطية تحمل على تقدير الظرفية تطلق مكان يجب ان تحرم تقديرها للحرم وهو اعتبار الظرف كما قالوا واجب بان هذا امر وكفى
جميع صور الرد في الامر فانه لو شك في انتقاضه لما ردت بانه في ان اعتبار الانتقاض تحرم الصلوة وعلى اعتبار عدسه تحمل مع هذا لا يخرج الحرمة
وان كان سبب الصلوة على اعتبار ان الشك لا يوجب شيئا انما ذلك في تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاصح والعلم بدليل الحرمة امامنا
لواحدة الحرمة لم يعمل بدليل بان الشك وبهناك يقع العمل بالدليل وامد علم او علم ان ما ذكره المصنف شكل لانه سبب ان الخلاف فيما اذا لم تكن له نية ورجح
فمقتضى الوجه في المشية ان على قولها لا يخرج من يد ما وعلى قوله يخرج وكذا اذا علم انه نوى ولم تدبر نية لعارض او غيره واما اذا عرفت بان استغفر فقال
اردت الزمان فيجب ان يصدق على قولها لا يخرج الامر من يد ما وكذا على قوله لانه مقدر على نفسه وان قال اردت الشرط صدق على قوله لا يصدق
على قولها لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه واما في مسألة الطلاق اعني قوله انت طالق اذ لم اطلقك فان قال عني الزمان صدق عندنا
وان قال عني الشرط لا يصدق عندنا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وعلى قوله يصدق في الشرط وفي الظرف لكون كل منهما من
محملا لتاسع ان في الثاني تشديدا على نفسه قوله لو قال انت طالق اذ لم اطلقك فانت طالق هي طالق بهذا التطبيق فقط حتى لو كان قال انت طالق
انما لم اطلقك فانت طالق وقت واحدة وعند زفرية قلت معناه انه قال ذلك موصولا به فلو فصل وقع المضاف والمختص جميعا والقياس ان يقع المضاف
اليها فيقتضيان النكاحات بخلافه فان لم يكن مذكورا لم يقع المضاف وحده وهو قول زفرية لانه وجد زمان لم يطلق فيه وان قل وهو زمان قوله

ومن قال لا حملا یوم تزوجک فانت طالق فترجی الی الطلاق لان الیوم یکو ویراد به بیاض النهار فیکمل علیه اذ اقرن بفعل یمتد
کالیوم واکرم بالید لانه یراد به المعیار وهذا الیقین فیکو ویراد به مطلق الوقت فحال الله تعالی ومن یولی یوم یمتد ویراد به مطلق
الوقت فیکمل علیه اذ اقرن بفعل یمتد والطلاق مرهه القلیل فینظم اللیل والنهار فلو قال عنیت به بیاض النهار خاصة
دین فی القصه لانه فوی حقیقه کلامه واللیل لا یتناول الا السواد والنهار لا یتناول الا البیاض فخصه وهو اللغه

انت طالق قبل ان یتفرغ منها ویراد الاستحسان ان زمان الیوم یمتد ببلالة حال الحالف لان الیوم انما یقصد للیوم المقصود به وهو غیر
ممکن هنا الا ان یجعل هذا الیوم یمتد ویراد به یمتد انما یمکنه تحقیق الیوم من الزمان اصله من حلف لا یسکن هذه الذر وهو ساکنها فاستغفل
بالنقاه من ساعته برعنا فاعلنا فیراد به الاصل النظم الاصل القیاس لان الكل مختلف فیه بنیان وین زفره قوله ومن قال لا مره
یوم تزوجک فانت طالق فترجی الی الطلاق لان الیوم یکو ویراد به بیاض النهار وهو ظاهر ویطلق ویراد به مطلق الوقت کقوله تعالی
ومن یولی یوم یمتد ویراد به الفرض من الزحف حرام لیل والنهار والافعال منها ما یمتد وهو یصلح ضرب المدة کالسیه والركوب والصوم وتخییر
المرة وتقویض الطلاق کقوله امرک بیدک یوم یقدم فلان واتحاری یوم یقدم فیتعلق الکلی بیا من النهار فلو قدم فلان لیل الا ان یراد
او نهار او خل الامر فی یدنا الی الغروب لانه لما استکمال الظاهر من ذکر الیوم دون حرف فی ضرب المدة تقدیرا وهو حقیقه فبیاض النهار
فیبقى معه الی ان یتیین خلافه کقوله احسن الظن بامر یوم تموت واریک یوم یاتی العدو ومنها ما لا یمتد وهو لا یصلح ضرب المدة له
کا بطلاق والتزوج والعناق والدخول والقعود والخروج فیحجب حمل الیوم معه علی مطلق الوقت لان ضرب المدة له کما بطلاق التزوج
من له لواء لا یمتد والطلاق من هذا القلیل فیقع لیل والنهار کذا فی عامته النسخ وفي الاصل التزوج من هذا القلیل قبل کانه غلط
والصحیح الطلاق من هذا القلیل وفي النهاية الصحیح التزوج من هذا القلیل قال کذا وجدته بخط شیخی ولانه اعتبر فی الکتاب فی زمان
هذه المسئلة فعل الشرط لا الجزاء به قال فی الایمان لو قال یوم اکتم فلانا فامرته طالق فهو علی لیل والنهار لان قال الکلام لا یمتد ولان
الذکر الفصل انما یمتد من غیر تاویل فی تزوجک لانی انت طالق ولان ذکر القرآن فی قوله اذ اقرن یدل علی راد التزوج لا الطلاق لان
مقارنه الیوم فوی لانه علی وجه الاضافة والمضاف مع المضاف الیه کشی واحد انتهى الاصول باعتبار الاول اعنی اعتبار الجزاء کالطلاق هنا لان
المقصود بذكر الطرف فاده وقوعه فیه بخلاف المضاف الیه وانه منظر فیه ايضا لکن لم یقصد بذكر الطرف ذلك نأذکر المضاف الیه لیتیین الطرف
فیلم المقصود من یتیین زمن وقوع مضمون الجواب ولا شک ان اعتبارا مقصد الطرف له لاستسلام المراد من الطرف الحقیقی او المجازی ولی
من اعتبار المقصد له فی استسلام حاله لان بعض المشایخ تسامحوا فیهما فیمتد فی الجواب اعنی ما لیکون به المعلق والمضاف الیه ما یمتد بخلاف
بیدک یوم سیر فلان ولا یمتد کانت حر یوم یقدم وطاق یوم تزوجک فلو لم یتمتد المضاف الیه عدیه والمحققون رفقوا عن فکک الالبهام ومن
الشارحین من حکى خلافا فی الاعتبار فیه کونه وبها ولد النقل فقامت علی اعتبار المعلق فیهما فیمتد فی الجواب لو اعتبر المضاف الیه وهو ما یمتد المعلق
والمضاف الیه بالاستناد وعدیه کانت حر یوم سیر فلان فمروح قال انت طالق الی شهر یطلق اذ الفقهی شهر واوله یوسفه له الحال او قبل
قدوم زید بشهر یقع اذا قدم زید بشهر مقصرا او قال فزعه مستندا او قبل موت زید بشهر فمات تمامه فمروح مستندا عند حقیقه رده وقال لا مقصرا علی
الموت وفائدة الخلاف تطهر فی اعتبار العدة فمروح حقیقه یمتد من اول الشهر ولو کان طیسا فی الشهر قصیرا جازا انکان الطلاق حییا ولو کان ثلثا
وو طیسا فی الشهر عزم العقر عند ما تعبد العدة فی الحال لا یصیر جازا بکک الوطی ولا یلزمه عقر وقیل تعبد العدة من وقت الموت فافاقا علیها
وکذا اذا اطلقا بائنا وثلثا او خالعما فی خلال الشهر ثم مات زید تمام الشهر وهی فی العدة لا تقع الثلث والبائن ویبطل الخلع ویرد الزوج
بدل الخلع لظهور بطلان الخلع والبائن لسبق الطلاق بالاستناد وعند ما یقع الثلث والبائن ویصح الخلع ویصیر مع الخلع ثلثا لو مات زید قبل تمام الشهر

فصل ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بنوى الطلاق فهو طالق وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت للمطالبة بالوطى كما يملك هو المطالبة بالنكاحين وكذا الحال مشترك بينهما والطلاق وضعه لا نفيهما فيصير مضافا اليه كما يصير مضافا اليها كما في الابانة والخصم ولان الطلاق لا زالة القيد وهو ما دون الزوج الا ترى انها هي المنوعة عن التزوج بزوجه آخر والحرج ولو كان لامرأة الملك فهو عليها لا نفيها لملوكة والزوج مالك وليذا اسميت منكوبة بخلاف الابانة لانها لا تزيل الوصلة وهي مشتركة وبخلاف الخصم لانها لا تزيل الوصلة وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تنضم اضافة الطلاق الا اليهما

لا يتعلق بعدم شهر قبل الموت ولومات بعد العدة فيها اذا طلقها في اثناء الشهر ثم وضعت حملها او لم تكن مدخولا بها فلم تجب عدة لايق عدم الحمل او المستقبل ثبت للحال ثم يستدرك في الجامع الكبير والاسر بهذا على تقدير كون الحكم هنا ثبت بطريق الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق البقيين ولو قال انت طالق قبل موتى او قبل موتك بشهر عندنا لا يقع شئ وترث منه الانتع وقوعه مقتصر كما هو مقتصر بعد الموت وعنده يقع مستند حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لا ترث منه وعليها العدة ثلث حيض اذا مات قبل معنى تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امرأة تزوجها طالق واخر عبد يملكه حر فتزوج امرأه ثم مات او ملك عبد ثم مات فماتت يقع الطلاق والتحقق عنده مستدالي وقت الملك والتزوج وعندها مقتصر حتى يعتبر التعلق من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشراء فان كان مرفيا فمن الثلث في الزوجية الاخرى فطلاق من حين تزوجها حتى لا يلزمها العدة ان لم يكن خل بها ولا ميراث لها وان خل بها فعليها العدة ولها الميراث والفرق بالحنيفة بين التقدم والموت ان الموت معروف الجراء لا يقتصر على المعروف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها اخر النهار طلقت من حين تكلم بهذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشبه سائر الشروط في احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كائن لامحالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانا نحتاج الى شهر متصل بالموت وانه غير ثابت الموت يفرق من هذا الوجه بشرط فاشبه الوقت في قوله انت طالق قبل منان بشهر فقل يا مربي الظهور لا يقتصر وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر وقع اول شعبان اتفاقا ولو قال لها اطو كما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احد لهما فاذا ماتت طلقت لاخرى مستندا عنده ومقتصر عندهما

فصل فيه متصرفات من الايقاع لانه لم يقيد جهة البحث في نسائه بعارض واحد قوله ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بنوى الطلاق فهو طالق ويقولنا قال احمد وقال الشافعي رد وملك به يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح اى الملك الذي يوجب النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطى كما يملك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحال مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بعبادة والطلاق لازالة فيصير مضافا الى كل منهما وقوله وضع لانهما التمس التمسير للملكين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليهما ولما ملك عليه بهذا التعليل غير مرضى عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم ينجح الى نفيه كما لاضافة اليها واختار عندهم ان على الزوج حجب من جهتها حتى لا يقع اختاواربع سوا ما فتصع اضافة اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاجتمع الى نفيه ولا يخفى انه يندفع ما اورده على الاول بالثبوت الاخرى او يقال انما الاول انما احتاج الى نفيه في الاضافة اليه لانه غير متعارف قوله ولنا تحقيقه ان الطلاق لازالة الملك لثابت بالنكاح او القيد فحل الطلاق محلما وهي محلما وونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلحقها باننا محل انهاء القيد بالنكاح عن الحرج وعن الرجال وونه وملكها عايتها هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا مور ترجع الى نفسها فمى المملوكة وونه ولهذا الملك هو التزوج بالكتابة ولم تملكه هي بالكتابي والنفقة بدل متباسبه اياها والحل الذي يثبت لها تبع للحل الذي يثبت له فانه للملك الوطى وجبت التكليم من ضرورية حل استمتاعها به وليس الحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل الحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من ان النكاح شرعى والثابت اثر النكاح ويرجع الى التقدم من ان الثابت تبعه بل يكون محلا للطلاق بخلاف الابانة لانها اى لفظها موضوع لازالة الوصلة وصلته الثابت

ولقول انت طالق واحدة او اكثر فليس يستعمل بغير الله سبحانه هذه اذ كوفي لجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول المجتهد وهو ابو يوسف
 آخره قول مجاهد وهو قول ابو يوسف واحدة رجعية وكوفي لمحمد في قوله الطلاق في اذ قال لا طلاق انت طالق
 واحدة او اكثر ولا فرق بين المستلزمين ولو كان له كونهما قول لكل من محمد بن رواحان انه ادخل الشك في الواحدة لدخول
 كلمة او بينهما وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق ولا بد له ادخل الشك في اصل اللفظ
 فلا ينعقد وطمان الوصف في قرن بالعدو كان الوقوع بذكر العدد لا يترى له لو قال لا غير لدخول بجملة طالق ثلثا لطلاق ثلثا
 ولو كان الوقوع بالوصف للمنفق ذكر الثلث في هذه الواقعة في الحقيقة انما هو المنعوت المحذور ومعناه انت طالق بطلاقه واحدة على ما هو
 الواقع فكان له منفك كان الشك بخلاف اصل اللفظ فلا ينعقد ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس ينعقد لانه اضاف الطلاق الى حاله
 لانه موته ينافي اوجهه وموتها ينافي اوجهه واذا امل الزوج ام ام او شقها من ام او ملك المرأة زوجها او شقها من شقها فليس ينعقد لانه
 بين المالكين مملوكا اياه فلا ينعقد بين المالكية والمملوكية وامامه اياه فلا ينعقد بين المملوكية والمملوكية ضرورة في قيام ملك المملوك في نفسه
 مستكرهينهما فانما هما كل منهما عالة بحقيقةها وبخلاف الترخيم لانه انما اكل وهو مشترك فصح كذلك عالة بحقيقةه وسيأتي تأمده في الكنايات والمجهر
 من اختتام وخامسة فليس بوجبة كما هابل جهر شرعي ثابت ابتداء من الجمع بين الاختين وخمس الاحكام للشكاح ولما لا يترجم وجها مع اختتامها او ضم
 خمسا معا لا يجوز قوله ولو قال انت طالق واحدة او لاثنين شي وكذا طالق او غير طالق وطالق او لا وبه قال الامة الاربعية قال المصنف كذا ذكر
 في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابو حنيفة وابي يوسف اخره على قول مجاهد وهو قول ابى يوسف ولا تطلق واحدة رجعية كذا ذكر قول مجاهد
 في كتاب الطلاق من المبسوط فيها او قال انت طالق واحدة او لا شي او ثلثا او لا شي انما لا يقع عليها شي عند ابو يوسف وعند مجاهد تطلق واحدة رجعية
 ولا فرق بين المستلزمين وبى طالق واحدة او لا واحدة او لا شي وخمس طلاق في الاصل بين ابى يوسف ومجاهد ولم يذكر قول المجتهد لكن قول صاحب الجانح نقل
 وذكره في الجرحايات ولو كان له كونهما قول الكل من حيث لم يذكر خلافا من مجاهد روايتان والا وجه كون الروايتين في المستلزمين وذلك لانه
 صحيح بخلافه في مسألة او لا شي نزل على وفاقه في هذه وهي مسألة او لا او اذ فرق بينهما كان وفاقه بهنار واية في وفاقه في او لا شي وخلافه بهنار واية
 في مسألة او لا قوله له اى لمحمد في ايقاعه به واحدة على هذا الرواية انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينهما وبين النفي فيسقط اعتبار
 الواحدة ويبقى قوله انت طالق يقع به واحدة بخلاف قوله انت طالق او لا او طالق او غير طالق لا يقع به بالاتفاق لانه ادخل الشك في اصل اللفظ
 ولما اى لا بحقيقةه وابي يوسف ان الوصف في قرن بذكر العدد كان الوقوع بذكر العدد واستدل على هذا بانما راجعية منها انه لو قال لا غير لدخول
 بها انت طالق ثلثا لطلاق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للمنفق ذكر الثلث لا ينعقد لانه باقتضائه لطلاق الا الى عدة فليحقق محال الوقوع الزائد ومنها
 لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله لم يقع شي ولو كان الوقوع بالوصف كان قوله واحدة فاصلا بين الاستثناء والاستثنى منه فلم يقع
 ومنها لو مات قبل العدد او ثلث لم يقع شي وقوله وهذا لان الواقع في الحقيقة هو المنعوت في العدد وهو المحذور فابى طالق بطلاقه
 واحدة او طلاقا او تطلقا ثلثا كما قرره في اول الباب اما على الانتفاء فلا يترجح المصالح في طريقة الانتفاء في الفصل الذي قبل هذا في مسألة انت طالق
 اسن قد تزوجها اول من اس فارح اليه والوجه هنا يتم بدون ذلك وهو ما ذكرنا من اسهل الاجماعية الدالة على ان الواقع بعد وعنت ذكره
 لا الوصف قوله ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس ينعقد لانه اضاف الطلاق الى حاله منافية له وهو موته وموتها لان موته
 ينافي الالبية وموتها ينافي المحكية والابدية في الموت والمحيية في الموت عليها وانما كان حاله موت احداهما منية للشكاح لانها حالة ارتفاع الشكاح وقوع
 الطلاق يستدعي حال استقراره او المعنى على تباينه بالموت وان كانت حقيقة مع للقران الا ترى انه لو قال انت طالق مع وخوكل لدار فقلت
 به فاستدعي وقوعه تقدم الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل قوله واذا ملك الرجل امرأة او شقها منها اى سها بان كان تزويج
 امته لغيره ثم اشتراها جميعها امته وسها منها او وهبها او ورثها او ملكت المرأة زوجها او شقها منها بان تزوجت حرة عبد الغير ثم اشتترته جميعه
 امته او سها منه او وهبها او ورثته فوجبت الضمة بينهما فاما في ملك الملكين ملك الرقبة وملك الشكاح اما في ملكها اياه فلا ينعقد بين المالكين
 والمملوكية فيما وقد تقدم تقريره في فصل المحرمات وتحريره فارح اليه واماني ملكه اياها فطلق ملك الشكاح ضرورة لان اثباته على المحرة
 لاجبة لبقاء النسل فكان ملك الشكاح في الاصل مع المنا في وهو حرة المملوكية للضرورة وقد اندفعت الضرورة بقيام ملك المملوك بالشكاح
 الاقوى به فيرفع الاضعف الضرورة للاستثناء عنه وهذا ظاهر في ملك الامة كلها واماني ملك بعضها فاقيم ملك المملوك مقامه على لانه سببه احتياطا

ولوا شترها انما طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستند في قيام النكاح ولا ينفك عنه من وجه ولا من كل وجه وكذا اذا ملكته
او شترها منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المناقاة وعن محمد بن ابي نعيم انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك حتى حل
وطيها له وان قال طلقا وحلي ملة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولا اياك فاعتقها ملك الزوج الرجعة لانه علق التطلق بالاعتناق
او العتق لان اللفظ ينظمهما والشروط مما يكون معدوما على خط الوعد والاعتناق به والذكر رجعة الصفة والمعلق به التطلق لان
في التعليقات بصير التصرف تطلقا عند الشرط عندنا واذا كان التطلق معلقا بالاعتناق والعتق يوجد بعدة شتر الطلاق
يوجد بعد التطلق فيكون الطلاق من اخرج العتق فيصاها وهي حرة فلا تخرم حرمة خليطة بالثنتين يبقى شيء وهو ان
كلمة مع القهر فلنا قديدا كذا في قوله تعالى فان مع العسر يسيرا ان مع العسر يسيرا فيحل عليه بدل لانه من معنى الشرط
ومنه اختلاف المكاتب اذا اشترى زوجته الا يقع بينهما فرقة لانه لم يثبت له فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقا
النكاح قوله ولو اشترى انتم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستند في قيام النكاح ولا ينفك عنه من وجه كما في ملك البضع ولا من كل وجه
كما في ملك النكاح وكذا اذا ملكته او شترها منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المناقاة وعن محمد بن ابي نعيم لانه لا فرق بين الفصلين في عدم الوقوع في
ظاهر الرواية والمنقول عن محمد بن ابي نعيم في هذا الفصل في المنظومة من الوقوع فيها اذا اعتقه اما اذا لم تنقعه حتى طلقها لا يقع الطلاق بالاتفاق وتفصيل
محمد بن ابي نعيم لانه لا عدة هناك عليها يعني منه حتى حل وطيها بملك اليقين وظاهره انه يحل تزويجه اياها كما حل له وطؤها بالعدم العدة وقد قيل به نقله
في الكافي وقال لوزو جهاسيدها الذي كان زوجهما جاز ثم قال والصحيح انه لا يجوز تزويجها من آخر قال فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من
اشترى او في حق غيره روايتان وبذلك لان العدة انما تجب لاشترائها بالرحم عن الماروي يستعمل استبراء رجها من ما لنفسه مع بقاء السبب الموجب للحمل
واذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح يعني عدم التفصيل لمجرد ان العدة هناك ايضا قايمة غير انها لا تظهر في حق وجه قول ابي يوسف
ان الفقرة معني بوقت بسبب الثاني تخمير المرأة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من الحلية فما جئنا الى اثبات الحلية ابتداء بعد العتق
ومحمد والعدة لا تثبت للحلية ابتداء كما في النكاح الفاسد واعلم ان شمس الائمة حكى في المبسوط الخلاف على عكس هذا ولم يحضه بما اذا ملكته بل اجزاه
في الفصلين فانه ذكر مسئلة المهاجرة وهي اذا هاجرت فانسخ نكاحها فاجزى بعد ما وهي في العدة على قولها لم يقع طلاق فقال في المبسوط وقيل هذا قول
ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاعلى قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال وهو نظير ما لو اشترى الرجل امرأته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها
في العدة لا يقع طلاقه الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها يعني فاعتقه حكمي الخلاف
في الصورتين وان اسس الزوج لما وهي اتمه لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الرجعة لانه علق التطلق بالاعتناق
حقيقة بالاعتناق او العتق لان اللفظ اعني العتق ينظمهما اسي ينظم الاعتناق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفها اشترائه ومعنى الاتظام مهنه
ارادة كل منهما به على البذل لا على شمول لمنع انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في الطلاق واحد والاعتناق معنى مجازي للعتق وهو فيه
اسم اكمل للعدة وعلى هذا فاعماله في نفي اياك على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعار للمصدر او على اعتبار اعمال اسم المصدر كما عجبى كلاك زيد اما
على التخيير الاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فشكل لانه قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي وجعل العامل العتق اسما للمصدر يروده الى الوجه
الاول لانه يصير معجزة عن الاعتناق فلم يكن التعليق الا بالاعتناق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق هذا معنى الاشكال بل ان
في الكافي لافظ الدين والعجب ما ذكر في جوابه من قول من قال ليس بشكل لانه لما علق التطلق بالاعتناق يلزم منه تعاقبه بالعتق الى اصل منه و
اين هذا من محسن الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المصدر بالاعتناق والعتق بالواو لا بالياء وحاصل تقرير المسئلة ان مع قد تذكر لكنا آخر مترطرا لم
منزلة المتعارن تحقيق وقوع بعده ونفي الرب عنه كما في الاتيان مع العسر يسيرا فصارتم له ذلك وان كان حقيقة خلافه فيما رايه بواجب وقد
تحقق وعملنا طلة بثوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المندوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فان الاماطة كذلك بمعنى التنايق ومعنى ما خولها
المندوم كما سئل على خطر الوجود من حيث هو باوجود حكم هو معنى الشرط لم يرد كون الاعتناق او العتق شرطا للتطبيق فان كان الاعتناق يوجب
تطبيق الثنتين بعده متعارن للمتأخر عن الاعتناق ويقع الطلاق المتأخر عن التطبيق بعد ما فيها فمما حرة فملك الزوج الرجعة وان كان العتق

ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لا تفتقر بالعدد والمهر فغنى الاحتياط لقوله أنت طالق وإذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة
والشدة كان بانثاء مثل أن يقول أنت طالق بآل أو البتة وقال الشافعي رحمه الله إذا كان بعد الدخول من الطلاق شرع معقباً
للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشرع فيلزم إذا قال أنت طالق على أن لا رجعة لي عليك كما أنه وصفه بالاحتياط
لفظة لا تفتقر بالبينونة فتدل على الدخول وتبعد البتة فيحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين أحد المتحليين ومسئلة الرجعة ممنوعة فمقتضى
واحدة بانثاء إذا لم تكن لمينة أو نوى الثنتين أما إذا نوى للثالث فثلث لما مر من قبل ولو غنى بقوله أنت طالق واحدة وتقول أنت
أو البتة أخرى يقع تطليقتان بانثاء لأن هذا الوصف يصلح له أن يكون قطعاً وكذا إذا قال أنت طالق لغيره لاحتياط لا بد منه
يوصف هذا الوصف باعتبار أن فيه وهو البينونة في الحال فصاحراً بقوله أنت وكذا إذا قال اغتصب الطلاق وأسوأها ما ذكرنا وإذا
أدأل طلاق الشيطان أو طلاق البتة لأن الرجعي هو السنة فيكون كبدعة وطلاق الشيطان بانثاء وعن أبي يوسف رحمه الله
في قوله أنت طالق البتة أنه لا يكون بانثاء بالبينة لأن البتة قد تكون من حيث الإيقاع في حالة حيض فلا بد من البينة
ولو نوى الإشارة بالمضمومتين يصدق وبانثاء لاقتضار وكذا إذا نوى الإشارة بالكف في الدرية الإشارة بالكف أن تقع الأصابع كلها مشيرة
فالذي ثبت بالبينة منه أن يكون الأصابع الثلاث مشيرة فقط يستحقه في الأولى ثنتان وبانثاء وفي الثانية واحدة لأنه تحتمل كنهه فلا
الظاهر وقيل أن أشار بظهورها بان جعل لظنها اليد وظاهرها إلى المرأة فيما مضى وقيل إن كان بطن كنهه إلى السار فيما مشيرة وإن كان
إلى الأرض فيما مضى وقيل إن كان نشر عن ضم فيما مشيرة للعادة فقط وهذا قريب والمعمل عليه إطلاق المصرو لا يخفى في أن قوله لا بهام
والسبابة والوسطى ليس بقيد **قوله** ولو لم يقل هكذا يعني قال أنت طالق وأشار بأصابعه الثلاث ولم يقل هكذا يقع واحدة لأنه لم يفتقر إلى عدد المهر
وعرفت أن الصواب أن يقال لأنه لم يفتقر بالتشبيه المتقدم **قوله** وإذا وصف الطلاق بضرب من الشدة أو الزيادة كان بانثاء مثل
أن يقول أنت طالق بآل أو البتة وقال الشافعي رحمه الله إذا كان بعد الدخول ويقول قال لك الحمد لأن الطلاق شرع معقباً للرجعة
وكان وصفه بالبينونة خلاف المشرع فيلزم لأنه تقييد المشرع فصار كلاماً من غير وجه بقصد القطع لا ليعمل قصده ويجب عليه سجود السهو **قوله**
وبه يتك على أن ثبت ملك قبل القبض وطالق على أن لا رجعة لي عليك لئلا وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة فإنه ثبت به البينونة
قبل الدخول في الحال وكذا عند ذكر المال وبعده بعد البتة فيقع واحدة بانثاء إذا لم تكن لنية أو نوى الثنتين أما إذا نوى لثالث فثلث لما مر
من أن اسم الواحد لا يحتمل العدد المحض لو سلمنا الفرق أن لا رجعة قصر في المشرع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحاً بل في ضم
ضمنا ويرد عليه أنه لو احتمل البينونة لصحت إرادتها بطالق وتقدم في الإيقاع الطلاق عدم صحته وأوجب بان على النية في الملفوظ لا في غيره وللفظ بآل
ما صار ملفوظاً بالنية بخلاف طالق بآل فإنه ليس معنى على النية في الملفوظ إلا توجيهه إلى بعض محتملاته فإذا فرض لللفظ ذلك صح على النية
فيه وقد فرض بطالق ذلك فتعمل فيه النية ولا يكون عاملة باللفظ بل بالعقل بما يعطيه هذا الجواب افتقار طالق بآل في وقوع البينونة إلى النية وليس
كذلك أن قلنا في الجواب عدم صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل لأنه قصد تخيلاً ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه علم المصنفين أن رجوعه عليه تقييد
المشرع كما منع من صحة النية يجب أن يمنع من صحة اللفظ إذا كان من غير النعم لو كانت البينونة بلفظ بآل على أنه وصف للمرأة كطالق لا وصف الطالق
لكن في ذلك منتهى لأنه إذا ما وصف المرأة تقع ثنتان وهو ما ذكره المصنف بقوله ولو غنى بانثاء طالق واحدة ويقول أنت بآل أو البتة أخرى تقع تطليقتان
بانثاء على أن التكرير ليس بواجب لأن هذا الوصف يصلح لابتداء الإيقاع ولو أمكن أن يقال لا إيقاع بآل صفاتها وطالق قرنته فاستغنى عن النية
فلم يجز إليها كما يحتاج إلى النية لو أفرز لم يجد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الأولى ضرورة بينونة الثانية أو معنى الرجعي كونه بحيث يحكم رجعتها
وذلك منتف بانصال البانثاء الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرنت بطالق مجرى فيها ذلك فيقع ثنتان بانثاء **قوله** وكذا
إذا قال أنت طالق اغتصب الطلاق معطوف على أنت طالق بآل في الأحكام الأربعة ووقع الواحدة بانثاء إذا لم يوشحها أو نوى ثنتين والثالث
بالنية ولو غنى بطالق واحدة وبانثاء الطلاق أخرى تقع ثنتان وإنما وقع البانثاء لأن طلاق ما يوصف بهذا الوصف باعتبار أنه وهو قطع
الملك في الحال في البانثاء موجه بالانقضاء في الرجعي وأفعول للتفاوت وهو يحصل بالبينونة فإنه اغتصب ما شئت به موجه لا عن الرجعي فصاحراً بقوله
بآل كذا إذا قال اغتصب الطلاق وأسوأها وأشره أو أحسنه أو أكبره أو أعظمه أو أطوله أو أعرضه أو أعظمه كلها مثل فحشه وسنذكر جواباً أنه لم
لم يقع ثلث كذا طلاق الشيطان كذا طلاق البتة يقع به واحدة بانثاء بالنية لأن الرجعي هو السنة فيكون البتة طلاق الشيطان هو البانثاء

واما ان كانت الارض للشيء قد علم ان الشيء لغير نفسه وقد علم ان للشيء ذاته فاني ذاك الذي هو صحت نيته وعند انعدام الشيء تثبت لا قول ان
 لا يحصل عند الشيء في ذاته من غير شيبة الطلاق في شيء يقع بالشيء في شيء كان الشيء به من ذكر العظم او غيره كذا ما من الشيء كقضية زبارة وصف
 فتمت ابي يوسف لان ذكر العظم يكون بالشيء او لا في شيء كان الشيء به من الشيء قد يكون في النوع على الشيء اما ذكر العظم فلا ياداه في الوجود
 وعندنا فانه ان كان الشيء به جابوصف العظم عند الناس في شيء او لا هو جابوصف العظم في شيء او لا هو جابوصف العظم في شيء او لا هو جابوصف العظم في شيء
 وبما انه في قوله مثل ابي اسحاق لا يرد في مثل عظم مثل الجبل مثل الجبل او قول انت طالق نظيفه شديده او غيره او طوبى في
 واحد فانه ان كان به ما كان في شيء عليه وهو الباقى وما يصعد له ان يقال ان العظم طويل وعرضه ربع ابي يوسف انه يقع بها
 برجيه لان هذا الوصف لا يلق به فيلغو ولو نوى الثلث فخذ الوصف صحت نيته لتوقع البيهونة على ما هو الواقع بما ايقن
فصل في الطلاق قبل الدخول واذا اطلق الرجل امراته تلتا قبل الدخول بما ايقن عليه ان الوافق مصدق بخلاف
 لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن قوله انت طالق ايضا على ما بيناه فيقع جملة

[illegible]

فصل في الطلاق قبل الدخول لما كان النكاح للدخول ان اطلاق بعد على الاصل لان الاصل حصول غرض الشئ بعد وجوده وقبله بالعوارض فقد تم بابا الاصل على ما بالعوارض قوله واذا اطلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول فنحن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه اطلاقا اعمى تطبيقا ثلثا على ما بيناه في الفصل من باب يقع الطلاق ان الواقع عند انت طالق مصدر هو تطبيق ثبت مقتضى وهو الموصوف بالعدو وطلاقا اعمى وهو وقع قول الحسن البصري عطارة جابر بن زيد انه يقع عليها واحدة لمينوثا بطلان لا يوثر العدد شيئا ونقص محذوف قال واذا اطلق الرجل امرأته ثلثا جميعا فقد كاف السنة واثره به وان دخل بها ولم يدخلها سوا ثم قال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن علي بن مسعود وابن عباس وغيرهم من اصحاب

لکھا: خذوا زینکم

فان قوله الطلاق بانك لا تطلقه فلهذا قال في قوله طالق طالق لان كل واحد منهما على ما ذكر في قوله طالق طالق
حتى يتوقف عليه فبقوله طالق طالق في الثانية وهي ثمانية وكذا اذا قال طالق طالق واحدة وقوله طالق طالق واحدة في الثانية
طالق واحدة فانه قيل قوله واحدة في الثانية لان قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
لما بينا بعدة ثمانية فانه قيل قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
الكتابة كان صفة لا يكون له في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
في الحال لان لا سند ليس وسعه فالقضية في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
للحجة فصلها لان لا سند ليس وسعه فالقضية في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
الاول في الحال غير ان لا يعلق في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
للاول في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية
منه لغيره وان وقع في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية

عليهم جميعين ولا ينافي قول النصار ان يكون عند ذكر العدد يتوقف الوقوع وكونه وصف المحذوف اما لو قال او قعت عليك ثلث تطليقات

فانه يقع الثلث عند اكل قوله وان فرق الطلاق بانك لا تطلقه فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة وقوله طالق طالق واحدة في الثانية فلهذا قال في قوله طالق طالق واحدة في الثانية

ما يغيره لولا يتوقف اوله فلم يقع بطالق الاول شي فان قيل لو قال بالواو طالق وطالق واحدة وقوله واحدة فالحكم كالمكمل ان الواو للجمع

ويؤيد غير حكم التفسير اذا لم يحصل كالحاصل بطالق ثلثا وحكمها مختلف لان في التفرقة تبين بواحدة فينبغي ان يتوقف الصدر فيقع الثلث

كما قال مالك واحمد قلنا الجمع الذي يباين التفرقة حكما هو الجمع بمعنى المية المصير له كلفظ ثلثا ونحوه وليس الواو للجمع بهذا المعنى بل للجمع المتعاطفات

في معنى العامل اعم من كونه على المية وعلى تقدم المتعاطفات بها في تعلق معنى العامل بها واخره وكل من الجمع بمعنى المية ولين الجمع بمعنى ترتيب

المتعاطفات على الترتيب اللفظي وعكسه افراده ولادالة للاعم على الاخص ليس للواو دلالة على الجمع بمعنى المية بل تصديق معه كما تصدق

مع التعاقب في التعلق فلم يكن ذكرها بالضرورة وذكره لعدم الدلالة على ما يوجب التفسير هو المية ولان الحكم يتوقف المصدر يتوقف على الحكم بانها

في التركيب للمية واذا علمت انها لا يتعذر الا لا قدر المشترك لم يجب اعتبارها للفرد الذي هو المية بعينه وليس هو بالواو من اعتبارها للفرد الذي هو

المتعاقبة في معنى العامل بعدم اعتبارها للمية يعمل كل لفظ على فتيين بالاولى فلا يقع ما بعده غير متوقف فكذلك على اعتبارها للترتيب فانه يقع ما قبله لم يتوقف

لعدم اعتبارها للمية لزم اعتبارها للترتيب اما وقوع الثلث على غير المدخول بها اذا قال انت طالق احد عشر مرة ووقع الثلثين في

قوله لما انت طالق واحدة ونصف اصد فليس للتوقف بسبب استحباب واو المية بل لانه اخضر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة وهو محتمل

في التفسير لانه وان لم يكن محتملا في احدى وعشرين شرعا الا ان الشرع لم ينف حكمه اذا تكلم به وذكر شمس الامة في المسائلين خلافا في قوله فلا يقع

عند الواحدة لوجود العطف فسبق وقوع الاول اما لو قال انت طالق احد عشر فانه يقع الثلث بالاتفاق لعدم العطف ووقع الثلث عليها اذا قال انت

طالق ثلث ان شئت فقال شئت واحدة واحدة واحدة لان تمام الشرط باخر كلامها وانما تتم الشرط لا يقع الجزاء وان شمس الامة حكى عن

ابن يوسف ومحمده خلافا في نحو طالق طالق طالق ان عند ابن يوسف فتيين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمده بعد فخره منه لجزا ان طلق

يكونا شرطا واستثنا رجع في اصوله قول ابن يوسف رولم يقع الطلاق لقوت الحمل فلو توقف وقوعه الاولى على التكلم بالثانية لوقفها جميعا

لوجوه الحمل للثالث حال التكلم بها ولا يخفى ان النظر الى تعليل محمده بتجوزك بلحقة غير بعيد ان المراد تاخر طهر وقت الوقوع فان مقتضاه انها لم تكن

اذا لم تكن تبين عدم الوقوع وانما لم تكن تبين الوقوع من حين تلفظ بالاول ولذا لا ينبغي ابو يوسف في خلاف في المعنى بينهما قوله وهذه امي المسائل

الثلث تجانس قبلها من حيث المنع وهو فوات الحمل عند الايقاع فلا يقع شي غير ان قوته في هذه بالموت فلا يقع شي كما لو قال انت طالق انتا اصد

وانت قبل ان يقول انتا اصد لا يقع عليها شي وفيما قبلها بالطلاق فيقع الاول دون ما بعد قوله لو قال انت طالق واحدة قبل واحدة

او بعدا واحدة ووقت واحدة والاصل فيه انه اذا ذكر شئيين واو فصل بينهما نظر فان قرنها بهما الكناية امي ضيفت كلمة الطرف الى نفي الاول كان صفة

للمذكور آخر الجاني زيد قيل عمرو ان لم يقرنها بهما بل اضيفت الى ظاهر كجاء زيد قبل عمر وكان صفة لا والضرورة ولا نباح خبره ما اذا

قرن بهما وقع عمر المتأخر بالابتداء ويكون الطرف خبره والمجرى وصف للبندان والقبليته في واحدة قبل واحدة صفة لا والاولى فطلاق واحدة وقع قبل

الثانية المذكورة في اللفظ اعني المضاف اليها لفظه قبل فلا يلحقها الثانية وفي قبلها واحدة صفة لا لانه المبتدأ المحبوس بالطرف عنه الجاني فلو

ولو عطف بحرف الفاء على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي من ذلك الفقيه ابو الليث من انه يقع واحد بكه تفاق لان الفاء لتعقيب هو لا نحو

واحدة للملاحظة هذا الصواب ولا يجوز ما بعد الفوات المحل بالاولى وعلى اعتبار اعادة الميعة ينزل الكل ولا يحسن لاحد البازين ونزول الطلاق عند
 الشرط لا بد منه فتشترط واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وتقرير الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطة
 والثالث بواسطة فيترن على الوجه الذي وقع عليه التعليق بخلاف مسألة كذا الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كلاهما
 مستقلة فيتعلق بالشرط الواحد طاعتا ليس شي منها بواسطة شي فينزل من جميعا عند الشرط وبخلاف اذا قدم الجزء لان ما زاد الشرط بموجب لتوقف
 الاول لانه غير متعلق الكل فيه دفعة فتشترط دفعة وتنفق بما لو قال في غير المدخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لابل ثنتين فخطبت طبع ثنت ولو نزل
 بهذا اللفظ وقع واحدة واجيب بان لابل لا تدرك النطق باقائه الثاني بدل الاول ولا يمكن في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني
 بقا محل التعلق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كما ان اعادة الشرط لتعلق ثنتين وجعل بينهما فاذا وجد الشرط وقع الكل جلاء بخلاف اذا نزل
 لانهما بالاولى فلم يبق محلا ليقع الثنتين وقوله كما ارجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة لتعلقه فممنوع بل علة جمع الواو اياه
 الى الشرط وان اريد كونه سابقا لتعلق سببها ولا ينفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علة
 لنزوله اذ لا لازم فيكون علة لتعلقه فيقدم في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثاني بالثاني سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط
 وعند نزول الشرط ينزل الشرط وتقرير المصريح اقرب ولا يرد عليه مسألة الايمان فان قبل قوله لا يقع الزائد بالشك يقع بان لا شك في تعلق الكل
 سواء كان بطريق الميعة او الترتيب فيجب ان تنزل كلهما عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي يراو بالواو فيقتضي كما قرناه
 ان وقوع كل مقدم جزاء شرط وقوع المتأخر فان مناه ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى قبلها اخرى فلا يقع متأخرا الا بعد وقوع مقدم
 فنصار المدخول بشرط كل متأخر بخلاف الترتيب الذي التفت في الايمان فانه ليس بشرط في الكل الا بشرط الاول فقط فاذا وجد المدخول مثلا فبعد وجب تمام
 شرط كل متعلق من الطلقات الثالث وعلى هذا الخلاف ما لو قال في غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت على كثر امي وواحد لا تتركب قد دخلت
 فطلقت وسقط الظاهر عنده والاول السابق الطلاق فبين فلا يبق محلا للظهور والاولا وعند ما هو مطلق بظاهر قول ولو قال لا يبيته ان تزوجك فانت طالق وانت على كثر امي
 وواحد لا تتركب لا يبيته فترت وجب على الخلاف بخلاف ما لو قدم الظاهر والاولا فقال واحد لا تتركب وانت على كثر امي وانت طالق فترت وجب على كل واحد من الكل اما عند ما قلنا اشكال
 واما عنده فليسبق الا لا بد ثم يبعد محس للطلاق فطلق قوله ولو عطف بحرف الفاء فقال في غير المدخول بها ان دخلت فانت طالق فطلق فطلق
 قد خلط فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي فعنده تبيين بواحدة وليسقط ما بعد ما وعند ما يقع الثالث وفي المبسوط نقله عن الطحاوي فليكن عنهما وذكر
 الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفاء لتعقيب فصارت كتم وبعد فقد جعل الشرط ودخول الدار ووقع طاعة ولا وقع قبل
 بجميع الشرط تقع الثانية بعد بها وشرط الثالثة الدخول ووقع طاعتين فيقع بعدها على النحو الذي قررنا عليه كلام المص لا يبيته في وهذا لانه يصير المعنى
 ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى ولو عطف بتم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فان كانت بدخولا بها فعنده يقع في الحال ثمان
 وتعلق الثالث بالشرط لانها لآخره وكما لا يعتبره في اللفظ والمعنى فكأنه فصل لسكوت ولو كانت وقع الاول ولا يتوقف متعلق كذا انها واذا وقع
 الاول بقيت محلا فيقع الثانية ويتحقق الثالث بدخولها الدار وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة في الحال ولا ينفذ الثاني لانها محليتها وان قدم الشرط
 فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق وهي مدخول بها تعلق الاول ووقع الثانية فاما لم تكن بدخولها لتعلق الاول ووقع الثالث فالتا

واما الضرب الثاني وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق بالنية اربعة اقسام الاول كمال كمال لا يغير موضوعه للطلاق بل تخلفه وغيره فلا يرد
من المتعين او لا يرد قال يحيى بن علي بن ميمون في كتابه الطلاق روي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يقع الطلاق الا بالنية او لا يقع الا بالنية
سراج وانت واحدة اما الاولى فلا تخلف الا عند النكاح وتحتل اعتداده تعالى فان نوى الاول فبين بنية
فيتضمن طلاقا سابقا والطلاق يفيق الرجعة واما الثانية فلا تخلف الا عند النكاح وتحتل اعتداده تعالى فان نوى الاول فبين بنية
تحتل اعتداده تعالى واما الثالثة فلا تخلف الا عند النكاح وتحتل اعتداده تعالى فان نوى الاول فبين بنية
تحتل اعتداده تعالى واما الرابعة فلا تخلف الا عند النكاح وتحتل اعتداده تعالى فان نوى الاول فبين بنية
طالوت اعتداده تعالى واما الخامسة فلا تخلف الا عند النكاح وتحتل اعتداده تعالى فان نوى الاول فبين بنية
والوجه بعد معرفة الامس ظاهر عند ما يتعلق الكل بالشرط قد مره او اخره الا ان عند وجود الشرط يقع الثالث ان كانت قد مره لا يرد في غير الشرط
بالطلاق واحدة قد مره او اخره فالتراخي يظهر عند في التعيين كما مره في الشرط ولو لم يطبق اصله بان قال
ان دخلت فانت طالق واحدة واحدة واحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه اذا قلنا الاول ولما بعده عدم ما يوجبه تشريكه قوله
واما الضرب الثاني وهو الكنايات لما ذكر احكام الصريح شرع في بيان الكنايات وقدم الصريح اذ هو الاصل في الكلام لانه وضع لا فهامه وما كان داخل و
انظر فهامه كان اصلا بالنسبة لما لا وضع له وحين كان الصريح ظاهر المراد منه لاشتماله في المعنى كان الكناية حاصي المراد به لتوارد الاحتمال عليه واما
لم يعرف المسمى الكناية كما عرف الصريح بل ابتداء فقال وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الابائية الى اخره لاشتماله فيها على الصريح وحين عرفه علم ان
الكناية لم يصدق عليه تعريفه مع انه لو خذ رسمها من تحليله حيث قال انها محتملة وغيره فكان الكناية ما احتل الطلاق وغيره فظهر ان مقتضى مقتضاه
به اما اذا كانت حالات ظاهرة فتعقد مقتضاه فان القاضي يعتبر بالاولى ولا يرد في ادعاء ما يخالف مقتضاها وهي دلالة الحال فانها تحكم بارادة مقتضاه
شبه ما كما في البيع بالدراهم المطلقة ينصرف الى غالب فقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا اطلق نية الحج ينصرف الى الحج الفرض والحال
ان النية باطنية والحال ظاهر في المراد فطهرت نيته بها فلا يصدق في اكاره مقتضاها بعبارة ظهوره في القضاء اما فيما بين وبين الله تعالى فيصدق بها
اذ نوى خلاف مقتضى ظاهر الحال فتقول المص لا يقع بها الطلاق الابائية او بدلالة الحال يحيل على حكم القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع
الابائية مطلقا الا يرى ان انت طالق او قال اروت عن فائق لا يصدق فيه ما بين وبين الله تعالى وانما قوله لانها غير موضوعه للطلاق
بل موضوعه علم هو علم من حكمه ومنه والاعم في المادة الاستوائية تحتل كلاما من صدقته ولا يتعين احدهما الا بتعيين في نفس الامر وهو النية
وبالنسبة الى القاضي ودلالة الحال فان لم يكن قد دعوا او اراوا وانما قلنا اعم من حكمه ولم نقل اعم منه لما سنذكر من انها لم يرد بما سوى الثالث
الرجعية الطلاق اصلا بل ما هو حكمه من بينونة من النكاح فلهذا احتل المص بل يحكمه وغيره تساهل لان محتملات اللفظ تستعمل فيها وتنشئ الى ان
لم يرد بها الطلاق ونفكره والجواب ان المراد يحتمل متعلقا معناها او واقعا عنده فقد دخل الثالث الرجعية قوله وحي اى الكنايات على فتر
هذا التفسير للكنايات وحي منقسم او لا يجب ما هي كناية عنه وثانيا باعتبار الواقع بها وما ذكره المعنى القسمة الثانية اما الاولى فتعقد
الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما هو عن تفويضه الثاني فلفظان اختاري وامر كريدك لا يدخل في يدها الابائية الطلاق فلا يقع الا بقولها
بعد نيته طلقت نفسي واخرت نفسي والاول ما سواهما وينقسم الى ما يقع به الباكين وهو ما سوى الالفاظ الشائعة وسنذكر ما فيه وايضا
ما يقع به الرجعي وحي الالفاظ الثالث اجتري استبرحك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اى كون الاولى وحي كلمة تنهى كناية فلا تخلف
الا عند ادعاء النكاح والاعتداده تعالى فان نوى الاول تعيينه قد قاسا بقا واصطلاحا يعقب الرجعية ولا يخفى ان القول بالاقتضا
في ثبوت الرجعية فيها اذا قال بعد الدخول اما قبله فهو مجاز عن كوني طالق باسم الحكم عن العلة لا المسبب عن سبب ليرد ان شرطه اختصاصا بسبب وبهذه
لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد او اعتقت فيجاب بان ثبوتها فيما ذكر لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبرار بالا خلاصة وهو
غير واقع سوال عدم الاختصاص اعلم انه لما يجب كونها مجاز عن كوني طالق في غير الدخول بها يجب كون استبري رجلك كذلك في غير الدخول بها
اذا كانت السنة وصغيرة واما في النوازل من ان وقوع الرجعي بها استحسان لحد من سوءة يعني ان صني الدخول عليه وسلم قال اذا اعتدى ثم راجعها

بأن مقتضى ما مر من الواحد عند عامة المشايخ وهو الصحيح كان العوام لا يميزون بين وجوب الاعراب قال وفيه
الكنايات اذ انوى بها الطلاق كانت واحدة بانته وان نوى ثلثا كان ثلثا وان نوى اثنين كانت واحدة بانته

واقيل والقياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل بثبوت الرجعي بها قياس استحسن لان طلبة البيئونة هي في غير النائية مفتية فيها فلا يتجبه
القياس لمسلانم الاعتدال يقتضي فتر بعد الدخول وهي اعم من جمعي وبائن لكن لا يوجب ذلك تعيين البائن بل تعيين الاخذ لعدم الدلالة على الزمان
وان النائية وهي كناية استبري رجمك فلا تفسر بما هو المقصود من ابعد وبتعرف برأه الرحم فاحتمل استبري لاني لا تتكلم ولا طلاقك يعني اذ اعلنت خلوه
عن المولد وعلى الاول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كونه في طاعة كاعتدى وكذا في الاشياء والصغيرة
الدخول بها كما ذكرناه واما النائية فهي انت واحدة فلا تحتمل ان تكون لغتا لمصدر محذوف منها تطبيقية واحدة فاذا نواه مكانه قاله يعني
والزواج مع الوصف المذكور فكانه قال جمهور ان مجرد نية الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يعقب المربعة ويحتمل غير ذلك وانت واحدة عندي او في قولك
مدعوا وانما نظر ان الطلاق في هذه الافعال مقتضى ما هو في اعتدى استبري رجمك لاني يقع شرعا فانها ثابتة في قضاء ومضمرة واحدة ولو كان مظهرا لالاقع الا واحد اذا
كان مضمرا وانما نصف منه اولى ان لا يقع الا واحدة وفي واحدة ان صار المصدر كرا ذكر صفته لكن التخصيص على الواحدة يمنع اذ انة اثبات لانها
صفة للمصدر المحذوف بالمدلول فلا يتجاوز الواحدة واعتراض بعضهم على قولك يحتمل ان يكون لغتا لمصدر محذوف اى تطبيقية واحدة فان فيه كناية غير محتملة
اليسر بل يحتمل ان يراد به منفردة على الزوج سائر لانه لا يقع جهالة الماذر للمع والطلاق بالمصدر المأخوذة به شأن في طلاق العرب منه ما قد مناه من الشرع ليعاقب
فانت طلاق والطلاق عزيمة الى اخره ومن قول المغيرة بن شعبه حين طلق الاربع فبين فانت طلاق او طلاق وكثير بخلاف التطبيق بل بلفظ انت
منفردة عن الزوج فكان اجتهال انت واحدة للمصدر لا ظهر من اجتهالها المنفردة عن الزوج فضلا عن تعيين الثاني قوله ولا يستبري بعراب الواحدة عند عامة
المشايخ هو الصحيح اقتصر انما قال بعضهم ان رفع الواحدة يقع شي وان نوى وان نفسها وقعت واحدة وان لم ينو لانها نعت للمصدر
اى انت طالق تطبيقية واحدة فقد وقع بالصحيح وان سكن صحى الى النية وبما صح ان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب فلا يجوز بنا الحكم
يرجع الى العامة عليه ولان الرفع يجوز ان يكون لغتا لطلقة اى انت طليقة واحدة والنصب يجوز ان يكون لغتا لمصدر اخر اى انت متكلمة كمنه واحدة
وهذا الوجه يعم العوام والخواص ولان الخاصة لا ترفع الحكم العرفي على صحة الاعراب بل تملك بصناعتهم والعرف يقتضيه ولذا ترى اهل العلم في جاز
كلما سمعوا يقيمونه قوله وفيه الكنايات اذ انوى بها الطلاق كانت واحدة بانته وان نوى الثلث كانت ثلثا وان نوى اثنين كانت واحدة
في هذا الاطلاق نظير بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلث فقد ذكر في انابري من طلاقك يقع جمعي اذ انوى بخلاف ما اذا قال انك كذا
قاله ابن سلام وفي الخلاصة اختلفت في بريت من طلاقك اذ انوى الاصح يقع رجعيا والاوجه عندي ان يقع بانها لان حقيقة بريت من يستلزم محبة
من لا يتعارف وهو البيئونة بالقضاء العدة او الثلث او عدم الايقاع اصلا وبذلك صار كناية فاذا اراد الاول وقع وصرف الى احدى البيئتين
وى التي دون الثلث وكذا في الطلاق عليك يقع بالنية وهي تنك طلاقك اذ انوى يقع رجعيا وكذا قال في تنك طلاقك اذا قالت استبريت من غير
بدل ثم في البتة اذا لم تكن نية تطلق في القضاء ولو قال فريت ان يكون في يد الا يصدق واما فيما بينه وبين المدعى فهو كما انوى فان طلقت
نفسها في ذلك المجلس طلقت والا ففى زوجته هذا اذا ابتداء الزوج فلما ابتداءت فقالت هب طلاقى فزيد اعرض عنه فقال وبريت لا يقع وان نوى
لانها جواها فيا طلبت كذا قيل وفيه نظر بل يجب ان يقع اذ انوى لانه لو ابتداءه ونوى وقع فاذا انوى الطلاق فقد قصد عدم الجواب واخرج
الكلام ابتداء اوله ذلك وهو اوردى بنفسه وفيه يقع رجعيا في خذى طلاقك واقرضتك وكذا في قد شاء المد طلاقا وقضاء او شئت يقع النية

وهذا مثل قولك ما من دينة وشكوك وحرام وحملك على غاربك والحق باجناب وخليفة وبرية ووجنتك لا هلك
وسرحتك وفارحتك واعلم بك ولختام على الشجرة وتفتي وتجرى واستبى واشترى واخرجى واذهبى قومي لنتن الاكول
لا تخفى الطلاق وغيره فلا بد من البينة قال الا ان يكون في حالة مذكرة الطلاق فيقع بها الطلاق في القضاء ولا يقع فيما بينه
وبين المتقاضي الا ان ينويه قال في سنن ابن هبة الكلاطي وهذا ما لا يصح في ذلك ان الاحوال ثلثة فحالة
مطلقة وهي حالة الرضاء وحالة مذكرة الطلاق وحالة الغضب والكنائيات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا وما لا يصلح جوابا
لاخره ما يصلح جوابا وما لا يصلح جوابا في حالة الرضاء كما يكون ثنى منها طلاقا بالبنية والقول قوله في كذا البينة لما قلنا
وفي حالة مذكرة الطلاق لا يصح في ما يصلح جوابا ولا يصح في القضاء مثل قوله خليفة وبرية بالبنية حرام اعتدى وركب بئس
رجسى وهذا مثل قوله انت بائن ودية وتبطل عزمك على غاربك واعتدى بك بموصل البقرة وخاتمة وبرية وديت بك الابلك وفارحتك وكبريك واخترى
وانت حرة واعتقتك مثل انت حرة وتفتي وتجرى واستبى واشترى واخرجى واذهبى قومي لنتن الاكول
وايتنى الا زواج لانها تخفى الطلاق وغيره وتفسر تحتها في كذا وكذا في غاربك مثل لا تشبه بالصورة المنتزعة من شيا وبني
الناقة اذا اراد الطلاق للرعى وهي ذات رسن فالقعي الجبل على غاربك ما يبين لسانك والحق كذا معتقل به اذا كان مطر وخاف نشبه هذه البينة الا ان
الطلاق المراد عن قيد النكاح او العزل او التصرف من البيع والابارة والاشجار وعار كناية في الطلاق لعدم صدور الطلاق وفي وديت بك الابلك
اذا لم يبق يتبع وان لم يقبل بالابانة يجب كون وديت بك الابلك مجاز عن وديت بك غير فصيل الى الجاز الاول وهي البينة فلا يحتاج الى قبولها بما في ثبوت
البينة والحق بالابان في صيرورتها الى الحالة الاولى وقوله وديت بك الابلك كناية عن الجانب فلا بد من البينة اي في الحكم بوقوع الطلاق
الا ان يكون في حالة مذكرة الطلاق وهو حال سواها الطلاق او سوال اجنبى فيقع في القضاء وان قال اردت غير الطلاق فلا يقع فيما بينه وبين
الا ان ينويه ويستثنى منها اختارى لما ذكره امر كبيدك قال المصنف سوس القدرى بين فيه الانفاط وقال لا يصدق حال مذكرة الطلاق في
القضاء اذا قال نويت غير الطلاق من المحلات وكذا فعل الشمس الاثرة في البسوط والشتى كفتحه الاسلام وغيره قالوا وهذا اي كونه لا يصدق
اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سوال الطلاق انما هو فيما لا يصلح رد اما ان يصلح رد فيصدق اذا ادعى الرد ثم استأنف تقيما ضابطا فقال الاحوال
ثلاثة حالة مطلقة وقسمها بحالة الرضى وحالة مذكرة الطلاق وهي ما قد مرنا وحالة الغضب والكنائيات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا وما لا يصلح
الجواب وما لا يصلح جوابا وما لا يصلح جوابا في حالة الرضاء يصح بالكل اذا قال لم ارد الطلاق لانه لا خلاف ان كذب
وفي حال الذكرة للطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا لاراد كناية ببرية بائن تبطل حرام اعتدى استبى رجك اختارى امر كبيدك ولا يصدق فيما يصلح
له ولدر مثل اخرجى اذهبى افعلى تقول العرب افعلى افعلى اذهبى اخرجى اذهبى قومي لنتن الاكول ومما فيها كاستبى وتجرى ومعنى الرد في هذه اي اشتغل
بالقبح الذي هو الفلح لك من القناع وكذا اخواه ويجوز فيه مخصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا وما لا يصلح جوابا
وشيمته لا رد كناية ببرية بئس حرام وما يجزى مجراه او كناية عن عيب برية بئس حرام بئس حرام بئس حرام بئس حرام بئس حرام بئس حرام
الرد والشم كاعتدى اختارى امر كبيدك استبى وعرف ما قد مرنا ان اختارى امر كبيدك لا يقع بها الطلاق الا بالابقا عما يندو وانما هما
كنائيات من التقويض حتى لا يدخل الامر في رها الا بالبنية واعلم ان حقيقة التقيس في الاحوال الى قسمين حالة الرضاء وحالة الغضب واما حالة
الذكرة فتصدق مع كل من اجل لا يتصور سواها الطلاق الا في احدى الحالتين لانها ضدان لا واسطة بينهما فتحرير التقرير ان في حالة الرضاء
المجرد عن سوال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي حالة الرضاء المسؤول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح رد والرد في حالة الغضب المجرد
عن سوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا واما السب والرد ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط وفي حالة الغضب المسؤول فيها الطلاق يصدق
في عدم تصديقه في المتحس جوابا ببيان الذكرة والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح رد الا ان كان كناية في الذكرة والغضب فيثبت قبول قوله في
وعوى عدم ارادة الطلاق فيما يصلح للسبب في الغضب بانما فلا يتغير الاحكام فالاولى ان يعرف الحال المطلقة بالمطلقة من قبح الغضب
والذكرة قوله عن ابى يوسف الحق ابو يوسف بالتخييل السب انما اخبرى ودي لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك فديت بك فارتك فخره

كون الظاهر ان مراده الصارق عند سوال الطارق ويصدق فيما يصح جوابا وادراكا مثل قوله اذهبى اخرجنى قومي تقضى
تخرجنى وما يجرى هذه الاشياء لان محتمل الرد وهو لا دنى فعل عليه وفي حالة النصب يصدق في جميع ذلك لاحتمال الرد او ان
الا فيما يصح للطارق ولا يصح للرد والشك كقوله اعتد واختار وامر بك فانه لا يصدق فيما ان النصب لعل على الرد او ان الطارق
عن ابي يوسف في قوله لامالك لميك ولا سبيل لى عليك وخليت سبيك وفارقك انه يصدق في حالة النصب لما فيها من تعال من السب

اربعة الفاظ ذكرها الولوالجي وذكرها العتباتي خمسة لاسبيل المالك خلت سبيلك الحق بالملك حبك على غاربك وفي الايضاح ونسب شرح المجاسع الصغير
شخص الائمة ذكر خمسة هي هذه الائمة ذكر مكان حبك على غاربك فارتقت فتمت ستة الفاظ ووجه احتمالها السبب لان المالك لم ينع انت اقل من ان تنسب اليه بالملك
والاسبيل لي عليك لزيادة شكر وخليت سبيلك وفارتقت والحق بالملك كذا حبك على غاربك اي انت مسبية لا تشتمل احدهما ويك اذ لا طاعة
لاحدهما بارتك وفي رواية جانب فخر الاسلام والفوائد النظرية ان ابان يوسف احتكما بالثالث التي لا يدين فيها في الغضب كما لا يدين في المذاكرة
وجي اعتدى اختاري اميريك وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة لاسبيل عليك تشقني سببي اخبرني اذهبي قومي تزوجي لا تخج لي عليك يدين
في الغضب لان هذه الالفاظ تذكر للاباء وحالة الغضب بعد الانسان الزوجة فيه وكذا في حال ذكر الطلاق وهذه الالفاظ لاسبيل لي عليك يحتمل ط
طلاق وهو يذكر للاستماع عن الطلاق والطلاق وانتم في كالحق ولا رواية في اعتك طلاقك ظاهرة وعن ابى يوسف يقع خلافا لم وفي النوازل عن
سبب حقيقة رجع بصير الطلاق في يد المالك ما منافع الطلاق ومنفعة الطلاق انشاءت كما كان للزوج ولو قال طلاقك على الايقع صلا
وروي الحسن عن ابى حنيفة رة لو قال سببك لا ييك ولا ييك او لا ييك او لا ييك فلو طلاق لان المرأة ترد على هذا بالطلاق عادة ولو قال لا تخك او خالك
او عتك او فلان الاجنبى ونحوه لم يكن طلاقا وان نوى لانها لا ترد بالطلاق عليهم ولو زاد على اذهبي فبغير شكك فلا يقع عند ابى يوسف رجع خلافا
للفرج لان اذهبي فعل فيه للطلاق وبقي الزايم مشورة فلا يتغير به حكم الطلاق ولابى يوسف رة ان معناه عادة لاجل البيع فكان صحيح خلاف المندى
من الكنايات تنحى عنى فاختفت في لم يبق يلى ويك على فليل يقع اذ انوى وقيل لا ويشد لم يبق ينى ويك شى وفي اربعة طرق عليك مفقوطة اللفظ
الابالية لان يقول خذى ايها شئت ثم عن مجرى في رواية اسريقع ثلث وقال ابن سلام انا ان يقع ثلاث لمعا في كلام الناس كانه يريد ان
الناس بمشك اسلكى الطرق الاربعة والالفاظ لاسبيل لي الامم يسلكوا احدا والاوجه ان يقال يقع واحدة بانته ومنها نجت منى وقال المتأخرون
وبك طلاقك لا يقع وقيل يقع ولا يقع في بك طلاق وان نوى او ضمت عنه ولا باجته طلاقك ورضيعة او هوبة او اودة وان نوى واماطا
بلاقاق فاطاق بعضهم لوقوع وفضل بعضهم فقال مع اسكان الامم يحتاج الى النية ومع كسر يقع بلانية والوجه اطلاق التوقف على النية مطلقا لانه بلا
ليس صحيح لعدم غلبة الاستعمال والالتمس فيه لانه جائز في غير الذاء فانتفى لغة وعرفا فيصدق تقاضع اليقين في حالة الرضا وعدم مذاكرة الطلاق انما في
يقع تقاضا اسكنها او لا وفيه ايضا النظر المذكور لانه يقع بلا غفلة له ولا اعلم منه ليكون كناية وليس بجارية وهذا البحث يوجب ان لا يقع به اصلا وان نوى
ومثل هذا البحث يجري في التلخيص بالتبجي كانت طالق لانه ليس طلاق ولا كناية لان موضوعها يحتمل اشياء او اوضاع هذه المسببات هي حرف ولذا لو قرأ
السجدة تبجيا لا يجب السجدة لانه ليس قرأنا ولا خالص لانه اشترط غلبة الاستعمال في الصحيح والاكتفائية بكون اللفظ والاعلية وصفا وعرفا وقع في
في القضاء ولو اوجه عدم النية وكذا ابطال بل قات وفي قوله الاخر اهل اليها طلاقا او خبرا به او بشرا باطلاق في الحال لان اهل لا يتحقق قبل الجهر
ومنها انت على كالتية او الحزم او الحزم يرفع بالنية وفي الكافي للشهيد اذا قال لامرته هذه عمتى او خالتي او محرم من الرضا وثبت عليه بان سئل عن ذلك
فاجبه عليه فرق بينهما لو قال كذبت او فرقت او همت او نيت يصدق ولا يفرق استحسانا والقياس ان يفرق مطاعا ولا يصدق لانه اقرب بالتحريم ووجه
الاستحسان ان هذا الايجاب بتحريم فلا يقع الا بالادام عليه ولو قال لانا هذه بنتى من نسب وثبت عليه ولما نسب معروف لم يفرق لان الظاهر بكذبه وكذا في
للام معروفه وان لم يكن لها نسب معروف ومثلهما يولد بمثله وثبت عليه فرق وكذا في اختي وثلث في لست لي بامارة وما انا لك بزوج فنوى الطلاق

والشرط ثلثين. أحد نوعي البينونة دون الطلاق وانتفاص الحد لتسوية الصلح فناء على زوال الوصلة
وأما النوع الثالث ففي التزوج البينونة لا على طلاق وخفيضة وعند انتدام النسبة ثبتت له في

الصرح منقذ لأن قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبولتين أحق برهن أعم من الطلاق الصريح وغيره لأن النسبة إلى معنى اللفظ
ألا لا يشترط غيره خص منه الطلاق على ما بالفضل المقارن لها أعني نفس الاقتدار لما عرف من أن الاقتدار لا يتحقق إلا بالبينونة ولا يوجب
لها ما ولا يثبت إلا ما حصل أن الكتاب يفيد أن الطلاق يعقب الرجعة إلا ما كان على ما لا وثالث استدلالهم بقوله ولما كان تصرف
الابانة مصدر من المله مضاعفا إلى محله عن ولاية شرعية ولما استشر من ثبوت الولاية شرعا اشتبهت بقوله لما جبهت إلى ثبات الابانة كالأبنة عليه
باب التدارك ولا يقع في عدتها بالمرجعة من غير قصد فقصر بان لشروط لرفع حاجة العباد والزواج قد يحتاج إلى الابانة بهذا الصنف فكل
هذه الولاية ثابتة دفعا لحاجة الابانة بالثالث عصى ولو طلبتها جبار بما يبرأ مصلوته في الرجعة فيرجعها فبغيره ولا يملكها ما أتينا وثالثا فيؤدي إلى
استفاد العدد وهو حرام وفيه سد باب لتدارك فشرع له الابانة على وجه يمكنه التدارك لبقاء المحل حتى لو بدله لكانه التزويج ولا يخفى بعده
عن اللفظ والوجه في العبارة هكذا قد يحتاج إلى الابانة والثالث بكلمة حرام وتفسيرها على ما ذكره كذلك فالزم أن يشرع له الابانة على هذا الصنف
يعني شرع الواحدة الباننة والأقرب إلى اللفظ ما قيل أنه قد يحتاج إلى الابانة كيلا يقع في الرجعة فيغير قصد منه بان نكاح المرأة فقبله بشهوة فيصير
وهو لا يريد ما يحتاج إلى طلاق ثان وثالث فيسد باب لتدارك فلو اجعل ذلك محتاج إلى أن يشرع له الابانة كذلك كيلا تقوت هذه المصلحة
ووقع بان هذه مصلوته وثبوت التمكن من عادتها إذا ظهر له من نفسه طلبها وتغييره مع أن الإنسان محل التغيير مصلوته أخرى كيد أو كثير ما يقع ذلك
بل وقوعه بالمشاهدة أكثر من وقوع طلاق لم يمنع النفس بعده إلى مرجعة ومع الابانة لهما أن تمتنع فيحصل له ضرر شديد وهذه لا ترتب إلا على عدم
الابانة فاقضت عدم شرعيتها بخلاف تلك أو تمكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة ليسير من الاحتراس من نجاتها مقبلة ونحوه وكان اعتبارا
منع الابانة اجلب للمصلحة من غير تقويت المصلحة الأخرى فان رادت تخصيص نفس عقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد تخصيصه بالاعتدال أيضا
لأن تخصيص القياس بعد التخصيص النص جائز لم يتم المنع فيعلم لزم أن حاجته إلى الخلاص من الابانة ليس كما جبهت المرأة لتمكنه من الابانة على وجه
لا يعقب التدمر كما جبهت الرجعة حتى تنقضي العدة أو تفرق الثالث على الاحتياط فلا فم يتوقف دفع حاجته على شرعية الواحدة الباننة وإذا
رجعنا الرجعة الواحدة الباننة في أوائل كتاب الطلاق بعد ما تقتضيه بسبب تحقق الحاجة إلى الابانة من القسام هذا ولا يخفى أن المنتين أعني عدم استناد
باب التدارك وباب الرجعة إذا تقرر ما بين باب دفع المفسدة لاجلب المصلحة والوجه في الاستدلال أن يقال لما ثبتت الشرع الإيقاع بهذه الألفاظ
فقد ثبتت الابانة لأنها منما وقوله الطلاق مرتان أي المستون للاتفاق على صحته وقوع الثلاث ثمرة واحدة خصوصاً عند فائه غير مكررة أيضا
لفظ بان مثالي يقع بالبينونة الغايضة لعم واحد فقطع به الحنفية كالطلاق لما وقع به الغليظة وقع به الحقيقة وأيضا خص منه الطلاق
بالعلمين المهم مرادنا حاصل الطلاق المستون بالمال يعقب الرجعة فقد فرج منه ذلك حين ثبت شرع الإيقاع بلفظ بانة بثبت أيضا الخراج الواحدة الباننة
بلا مال ليعقب الرجعة لأن شرع الإيقاع به وجب منما ومساو البينونة والدلالة على الإيقاع الثالث شرعية تحليفه
صلى الله عليه وسلم أبرك ما عين طلقها الباننة أنه ما أراد الواحدة وشرع قوله وليست كنيات على التحقيق لأنها عاويل في حقائقها يعني لا ترد في
المراد للقطع بان معنى بان الحقيقة الذي هو عند الاتصال مراد وكذا البان التل القطع والتردد وإنما هو في متعلقها أعني الوصلة وهي أعم
من صلة النكاح والزنا والشرع فاذن الثبوت بالنسبة على حقيقة كذا من الملام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة إليه أو إلى

وكل موضع يصدق الزوج على نفق النية كما يصدق مع اليقين لا بد من نية في الإيجاب كما في ضحية والنول قول الأئمة مع اليقين

من ذوات الحيض فلو كانت آتية أو صغيرة فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقي ترصبا بالاشهر كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال فويت بهن واحدة
فترد كما قال ديانة الاحمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لاقتصار لانه خلاف الظاهر وعلى ان المرة كالتقاضى لا يحل لها ان تكرر بنفسها اذا علمت
منه ما يحسره خلاف مداه وقد ظهر ما ذكره في حال مذكورة الطلاق لا يقتصر على السؤال وهو خلاف ما قد مر من انه ما حال سوالها وسؤال الاجنبى طلاقا
بل هي لم من ماله السؤال الطلاق ومن مجرد ابتداء الاعتناء ثم على هذا التام ان يقول المذكرة التي يصير ككتابتها في ظاهره في الاعتناء انما هي
سؤال الطلاق لان ذكر الكتابة لصالحه للايقاع دون الرد عقيب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الاعتناء به فمخرج قبول دعواه عدم ارادة الطلاق
بخلاف المذكرة بمعنى الاستدانة بايقاع الطلاق مرة فان الاعتناء مرة لاوجب ظهور الاعتناء مرة ثانية وثالثة فلا يكون النسخ الصالح في الظاهر في الاعتناء حتى لا يقتصر
قوله في عدم ارادة الكتابة قوله وفي كل موضع يصدق الزوج في نفق النية كما يصدق مع اليقين لا بد من نية في الإيجاب كما في ضحية والنول قول الأئمة مع اليقين
لما فيه من الالتزام على الغير بعد ثبوت احتمال نفقه بالكتابة فيضعف مجرؤه في نفق اليقين والاقرب انه لنفي التهمة اصله حيث قيلت ركنه المتقدم في
طلعه واحدة ثم قال حلتها بانها صارت بانه وقال مجرؤه لا يكون الارحية ولو قال حلتها اثنتا صارت ثلثا عند ابى حليفة حرمة بعد ذلك لا يكون الا واحدة
لان الواحدة لا تكون ثلثا ولا مجرؤه في الاول ان جعله الرتبة بانه ثلثين للزوج فيرد عليه ان يكافى البائن لما ذكرنا قريبا لكنه لم ينص على وصف ابتداء اكتفاء
باصل الطلاق فكان رجيا باعتبار عدم حصول البينة فلا بد انما التحقت باصل الطلاق كما لو فعلها ابتداء كوكيل البيع لما ملك البيع النافذ كان المكاتب الصالح
وصفه ملك الحاق وصفه باصله كقصد عقد الفسخ على واعلم ان الصريح يلحق الصريح والبائن عندنا والبائن بمقتضى الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا طلاقا لما
بعد الخلق انت طالق وقع الطلاق عند انشاؤه بالتأني بعد ابد ولو قال بائن لم يقع اتفاقا ولو قال ان وفلت الذرافانت بائن ينوي الطلاق ثم بانها فذلت في النية
وقع عليها طلاق آخر عند انشاؤه فخرج المكون الصريح يلحق البائن فله قوله تعالى فخالج عليها فيما قدمت به يعني الخلع ثم قال كان طلقا فلا محل لمن لم ينص في حكم
زوجا غير وانما للتقريب فوض على وقوع الثانية بعد الخلع وعن المذرى عنه صلى الله عليه وسلم التحل في صريح الطلاق ما دامت في الغدة وبهنا التقيد
المراد بقوله الحكم الكحل وانما الاستملاء وهو ما يقع في المحل كالحيض ولهذا لم يلق البائن الصريح بان اذ لم يقع الاستملاء
والمراد بعدم البائن البائن فلا يكون جله خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله نشاء لانه اقتضاء ضروري حتى لو قال عنت
به البينة العليظة ينبغي ان يتبين ويثبت الحرمة العليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله تيارا عن اثبات ثبوت فجعل النشاء ضرورة
ولم يوقع البائن المعلق قبل تجزئة البينة كما شئت لانه صفة فليكن جله خبرا عن صدره واداره عليه ان شكك لازم في انت طالق انت طالق فخرم ان لا
الصريح العريض اجيب بانه لا احتمال فيه لان انت طالق يتعين الانشاء شرعا ولو قال اردت به الاجار لا يصدق قصدا في مسئلتك كما ذكرت
بائن ثانيا لجعل جليل الذي وقع اثر التلخيص السابق وهو ان البائن عند وجود الشرط وهو محل فيقع ويقع المعلق بعد المعلق وقد عرفنا من اللهم
الذي الملقبوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق به بلفظ الكتابة لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح
انت طالق انت طالق وانت بائن ولا تنجم جلوه مقابل الصريح ولا يقابل البائن الا اذا كان كناية لان الصريح علم البائن لانه لا يحتاج الى تية بانها كان
الوتر اوجيها واكتاتية لا يحتاج اليها غير انه لا يقع بهاني غير النشاء الا اذا اعتدى استبرأى رحمتك انت واحدة الابائن في الخلاصة
فما من الزيادة الذي يلحق البائن لا يكون رجيا والصريح يلحق البائن وان لم يكن رجيا وقوله الذي يلحق البائن لا يكون رجيا لا يصح

والتلخيص

باب في قول بعض المصنفين

فصل في الاختيار إذا قلنا كل امرئ اختار ما يشاء من بين ما لا يملكه من طلاق نفسه ما أضاف
في مجلسها أضاف في وقت من وقت لا يحدث في كل يوم من يومها كان المدة ليس المجلس بأجل مع الصحابة من غيرهم

لان البيوت سابقه تحت الرجعة التي هي حكم الصريح غير القيد بالامانة فما ذكر من ان اذا اباها ثم قال لها انت طالق باين يلو باين هو ما ذكر من عدم ظهور الرجعة
وكان ذكره وكره سواء وما زاد في قليل الاغفار في هذه المسئلة في المادى من قوله يلو تعجبا لكلامه لا معنى له على مجرد ما اذا اقتصر في المادى
وجعل ما ذكرنا على هذا الموضع في جلب من الخلاف في واقعة وهي ان رجلا ابا ان امراته ثم طلقها ثم ابا في العدة الحق فيه انه يلحقها لما سمعت
من ان الصريح وان كان استلحق البائن ومن ان المراد البائن الذي لا يلحق هو ما كان كناية على الوجوب لوجوبه في المصنفين لو قال ان فعلت كذا
فحال اسد على حرام ثم قال كذا الامر آخر ففعل احد ما وقع خلاف باين ثم لو فعل الآخر قال فليس الدين ينبغي ان يقع آخره قال في المصنفين ان يحفظ
تتمه في الشهادة على الطلاق من الكفاي للحاكم وهو مجموع كلام محمد بن احمد في كونه لو شهدا الطلاق والزوجان متعاد فان على عدم الطلاق
فرق بينهما لان البينة كذبها ولو شهدا ان طلق احدى فليس بالامانة ولو شهدا ان طلق احداهن فليس عينا الزنا والافتقار
على احد اخر استحسانا في القياس هو الاول ولو شهدا بانه على طلقين واخر ثلث والزوج منك لم تجز هذه الشهادة على قول ابي حنيفة ومحمد بن
وعند ما تجوز على طلقين وتأتي هذه في البداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق فثبت المدة القاضي ان يشهدا على
يرسل حتى تأتي بالآخر ليصل ويدفعها الى زوجها فان كان الطلاق ابنا وادعت ان بينة الشهود بالمرشاد عدل قال اباها ثمانية ايام وان شهادته
وبين زوجها حتى تنفرا يصنع في شهادته بالآخر فهو حسن ولو شهدا للزوج بالباس به ولو شهدا احد به انه طلقها ثانيا والاخر انه قال انت على حرام
ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهدا احد به انه طلقها ان دخلت الدار وانما دخلت والاخر انه طلقها ان قلت فلانا وانما كلمته وكذا ان اختلفا
في النفا والكنيات وكذا في مقادير الشرط الذي علق عليها في التعليق والارسال ومقادير الاجال وصفاتها وفي اشتراطها وحذفها واشتراطها
قال ان دخلت الدار فلا شيء في طالق وفلا شيء من الاخر انه قال وحدها وقد دخلت فلانة تطلق وحدها لانها اتفقا فيما وقع فيه الطلاق على
واحدة ولو شهدا على تطليقة بانه و آخر على تطليقة رجعية جازت على الرجعية وكذا اذا شهدا على تطليقة والاخر على واحدة جازت
او على واحدة والاخر على واحد وعشرين او واحدة ونفقة والاصل عنده انها في العطف يقع في المصنفين عليه لاتفاقهما على اللفظ او مراده بخلاف
المباين فلذا لا قبل شيئا واحدا على واحدة والاخر على اثنين عنده خلافا لما لان الذي شهد بتبنتين لم يتكلم بالواحد ولا بالآخر وما ياتي في هذا الاصل
في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهدا ان طلق فلانة طالق لابل فلانة والاخر على انه سمي الاولى فقط جازت على الاولى ولو شهدا ان طلق
كلمة والاخر على انه قال بعض الطلاق لم تجز المادة عنده وعند ما تطلق واحدة ولو شهدا ان طلق طالق والاخر انه اقرب الطلاق جازت وكذا ان اختلفا
في الوقت والمكان او الزمان بان شهدا بطلعهما يوم التوبة والاخر انه طلق في ذلك اليوم بالكونه فهي باطلة لا يتحقق كذب احد بهما ولو شهدا بذلك
في يومين متفرقين بينهما من الايام قدر ما يسير الركب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهدا ثمانين اطلاق عمر يوم التوبة والكوفة والاخر انه طلق في يوم
التوبة فشهدا بها باطلة ولو جازت احدى البنتين ففرض بها ثم جازت الاخرى لم يلتفت اليها واذا قال الرجل لامرته اتيكما اكلت هذا في طلاق فجازت كل بينة
اكثره اطلاقا جميعا وان جازت احد بهما حكم بها ثم جازت الاخرى لم يلتفت اليها وان كانت كلتاهما تعلقا

باب في قول بعض المصنفين فصل في الاختيار لما وقع من بيان الطلاق بولاية المطلق لنفسه شرعا في بيان بولاية مستفاد من غير وجه في المصنفين انما
التصريح بلفظ التبريد بلفظ الامر باليد بلفظ المشية قوله اذا قال لامرته اختارى ينوبه بذلك الطلاق فينبى تنويه فيه او قال لها

ولأنه تمليك الفاعل منها والله أعلم يقتضي حبساً بأن المجلس كما في البيع لأن ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة إلا أن المجلس شأراً يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال كالمجلس الآخر

طلق نفسك فلما ان تطلق نفسها اقامت في مجلسها ذلك وان طالع يور او اكثر ولم يتبدل بالاحمال فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج
 الا من يريد بالان الخيرة لما خيرا للمجلس باجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخبر زوجته فقال ما نلت امر يا سيد
 فان قامت من مجلسها فلا خيار لها وبهذا القول عن ابن عمر الخطاب رضي الله عنه وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم وفي اسانيد ما قاله
 قال جابر بن عبد الله قال عطاء بن زيد ومجاهد والشعبي والنفثي وماكث سفيان الثوري والافاعي والشافعي ابو ثور واصحاب الرمي وفيه
 قول ثان وهو ان امرأته في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقنادة وابي عبيد وابن خزيمة يقولون يدل على صحة قول النبي صلى الله عليه وسلم
 لما نثرت رضي الله عنها التخي حتى تستامري بوبك ومكي صاحب النفثي هذا القول عن علي فاعترض على نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي لم تستقر ففقد
 روي عنه كقول الاجماع ولذا انفق في بلاغات محمد رحمه الله فاعل بالاعتصار على المجلس قال ابن خنوع وعمر بن علي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم في الرجل
 يخبر امرأته ان لها الحرام اقامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فيكون اجابا سكوتيا من قول المنكرين وسكوت غيرهم من ابن
 نقل من التائبين لقول الاول من نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيد ما قاله لا يصح بعد ما نقل في الاثبات بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن
 ابن مسعود وجابر بن عبد الله جيدة واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
 وهو ان وقع بنفسها بل على انها ان اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى في الآية التي هي سبب التخي منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن طلاقه
 الدنيا ورزينا فتعالين امكنا واسكننا سراجا جليلا قوله ولانه تملك الفعل منها والتملكات تدعى جوابا في المجلس او ولو كان تملكها لم يبق الزوج
 ملكا لطلاق في ذلك المجلس لا تتألف كون الشيء مملوكا كله لاكثر من واحد في زمان واحد وهو منتفان لوطا لهما بعد التخي وقوعه والاضا لوصار
 ملكة كان من قال لا امرأته طلق نفسك ثم طلق ان لا يطلقها فطلقت نفسها لا يثبت وقد نفق محمد رحمه الله صلى الله عليه وسلم على ان يثبت به مقتضى ان تكون نية
 عنده وايضا يصح عندنا توكيل المديون بزيادة نفسه وبزيادة وعلى تعليل كونه تملكها بانها عالة لنفسها واما جيبان المراد بالملك منها من يقدر على الفعل
 باختياره بحيث لا يلحقه ان على نفس الفعل ولا خلف في عدم فعله بخلاف التوكيل فانه محلف ان لم يفعل وتصوير الملك على الوجه من اثنين فان تملك
 الفعل كذا ولو لم اعتبار الملك بالتملك في الاعيان لاني ملك الافعال للقطع بثبوت ملك كل من يات به على الفعل واحكاما وهو الاختصاص
 وسلكه الميراث ممنوعة والخت قول محمد رحمه الله والمنع ذكره في الزيادات لصاحب المحيط واما المديون فوكيل وانما وقع عالة لرب الدين باعتبار امره
 وثبت ان التصرف لنفسه في ضمنه وهو مزارع ذمته وفي هذا النظر بحرية في تطلقها نفسها بان يقال هي ذمته فهي في نفس فعل الايقاع فاعلم له
 وثبوت الحاصل لها ضمنا ولو انتم كون المديون مملوكا لم يصح الانتفاع لازمه لان الدائن ان يرجع قبل البراءة وسند كرامه هو الوجه واعلم ان الجواب
 الذي يستدعيه التملك هو القبول في المجلس والجواب المتكلم فيه هو تطلقها نفسها وهو بعد تمام التملك فليس من الوجه مستلزما للطلوع
 ولذا قال في الذخيرة ان هذا التملك يخالف سائر التملكات من حيث انه يبقى الى اوزار المجلس اذا كانت غائبة ولا يتوقف على القبول فظهر ان
 التملك بخصوصه لا يستدعي الجواب الذي يتم به التملكات ولكونه تملك كاتم بالملك وحده لا يقبل لا يقدر على الرجوع لاكونه متضمنا معنى التعليق
 انه اعتبارا يمكن في سائر الوكالات المتضمنا معنى اذا بعته فقد اخذته والولايات المتضمنا اذا حكمت من من شئت فقد اخذته فكان مقتضى ان لا يصح
 الرجوع والنزل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا التناهي على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك ثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه يخالف

اذا لم يكن لكل غير محاسن المناظر ومحاسن القتل وغيرهما وبطل خيارها لمجد لا قيام لايه دليل الاخر من مجزاة الصبر والسلم لان النفس هناك لا تفرق من غير قبض
تأكل من بلية في قوله اختارى لانه يحتمل تغييره في نفس من اختار نفسا في قوله اختارى كانت واحدة بالمشقة والقياس
ان لا يقع بهذا معنى وان فوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الا ينفك بهذا اللفظ فلا يملك التفويض الى غيره الا اننا استسنا وكما في الصلابة في ذلك عنهم
ولانه بسبب من ان يستبد بهم فكأنها اوفى بما فيها انما مقام نفسه في حق من الحكوم الواقع بها بان لا اختار وانفس اثبتت اختصاصا بها
وذلك في الباش ولا يكون نشاوان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يتبع مجزاة الابانة لان الشبهة قد تتغير في حال ولا بد من ذكر النفس في كل واحد من الكلامين حتى
لو قال لها اختارى فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرفت بالاجماع وهو في المفسر من احد المجانبين ولان الجسم لا يصلح لنفسين
لهم ولا تعين مع الابهام ولو قال اختارى ففضلت فقالت اخترت فقام واحد بالمشقة لان كراهه مشقة وكذا في اختياره جوازا فيقتضي لهارة

سائر التعليلات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس بل بقاؤه هو الموافق لسائر التعليلات التي ثبتت الملك عند ما دنا من اذنا خلفها بما ذكرنا من اعتبار
اقتصاره على المجلس المستند فيه اجماع الصحابة واعلم ان الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق بالوفاة لا يخلو عن نفسه حتى يشتمل فلو لم يكن المجلس
وعنده واذا فوض مذهب غائبة اعتبر مجلس علمها ولو قال جملت لها ان تتلاقى نفسها اليوم اعتبر مجلس علمها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم عثرت
الامر من يدنا وكذا كل وقت قيد التعويض به مذهب غائبة ولم نعلم حتى انقضى بطل خيارنا في المجلس ليس للزوج ان يرجع قبل انقضاء المجلس
ما يضمنه اليمن اذ هو تعليل الطلاق بتعليقها نفسها وقد علمت ما هو التحقيق **قوله** اذ مجلس الخ لو كانا يتحدان فاعتدنا في الاكل النقصي مجلس
الحديث وجاء مجلس الاكل فلو انتقل الى المناظرة النقصي مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة ولو خيرة فبطلت قولنا او شرب لا يبطل خيارنا لان
عطش قد يكون شديدا يمنع من التناول ولبس الثوب قد يكون لثدا عويضا وبخلاف بالواكالت ليس قليلا وامتشطت او اقامها الزوج قسمه
بما يخرج الامر من يدنا لظهور الاعراض به ووجه في الاقامة انها يمكنها ما تنته في القيام او تبادل الزوج باختيارها نفسها فعدم ذلك وليس
عوض وكذا اذا خاضت في كلام اخر قال تعالى حتى يخوضوا في حديث غيره فانما اعراض عن الاول **قوله** ثم لا بد من التنية اي تنية الطلاق في قوله الاخبار
مل تخييرنا في نفسها بالاقامة على النكاح وعدمه ويحمل تخييرنا في غيره ومن نفقة او كسوة فاذا اختارت نفسها فانكر قصد الطلاق فالقول له مع يمينه
ذا خيرا بعد مذاكرة الطلاق فاختارت نفسها ثم قال لم اذ الطلاق لا يصدر في القضاة وكذا اذا كانا في غضب واذا لم يصدر في
قضاة لا يصح المرأة ان تقيم معه الا نكاح مستقبل **قوله** والقياس ان لا يقع بزنا شي لان التملك فرع ملك الملك وهو لا يملك الا يقع بهذه
اللفظة لو قال اخترت نفسي منك واخرتك من نفسي ناويا لا يقع الا انا استحلنا الوقوع باختيارنا باجماع الصحابة رضي الله عنهم **قوله** ولا بد لبيل الخ
براهنه وجه اخر للاستحسان يقال القياس يقتضي الوقوع بخصوص هذه اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جواز اقامتها مقامه في الفرق
التي فيها بل يقتضي ان لا يقع به لان اقامتها مقام نفسه فيما يملكه ولا يملك الا يقع بهذه اللفظة فهو وجه القياس **قوله** ثم الواقع بها بان روى
زيد بن ثابت انه ثلث وبه اخذ مالك في الدخول بها وفي غيره ما يقبل منه دعوى الواحدة وعن عمر بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم واحدة
وبه اخذ الشافعي واحمد بن حنبل وثبت عن علي بن ابي طالب في الواقعة واحدة بانه توسط بين التائتين ورجح قول عمر بن مسعود وزيد بن ثابت لان الطلاق
في الرجعة الا ان يكون الطلقة الثالثة وانتهت عنته اخرج منه الطلاق بال وقيل الدخول ولزم اخرج الطلاق باول على البيهقي من الانفاذ على
النفاء ولفظ اخترت نفسي بل نفس تخييرنا في نفسها اذ اختارتنا لانه يبنى عن الاستحسان والنفاء من ذلك الملك وهو بالبيهقي
ثم تحصل فائدة التخيير اذ كان له ان يرجعها في الحال شادت او ايت وقدره في الرزدي عن عبد الله بن مسعود وعمر بن الخطاب في الواقعة بها بانه كمار وس
لوجية فاختلعت الرواية عنها وقد ترجح باذنا قول علي وعمر بن مسعود رضي الله عنهم ثم هو غير متزوج الا اذا انفادها لافس واصفا والبيهقي ثبت
قضى فلا نعلم بخلاف انت بائن ونحوه فها يقع الثلث في قوله اخباري وان لو انما بخلاف التفويض بقوله امرك بيدك حيث تقع تية الثالث
من الامر شامل بمومه لسنن الشان للطلاق فكان من افراده لفظا والمصدر يمكنه العموم وقيل الفرقان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف
س باجماع الصحابة واجماعهم انعقد على الطلقة الواحدة بخلاف تلك المسائل اي بائن وسنوم لان الوقوع يقتضي نفس الالفاظ ومقتضاها
تية وهي متنوعة وفيه نظر لان اجماعهم على الواحدة لما قد من قول زيد بن ثابت ان الواقع به ثلث قولنا بالكل الاستحسان **قوله** ولا بد

ولا يحتاج الى نية الزوج وقوله تطلق واحدة وانما لا يحتاج الى نية الزوج لانه التكرار عليه اذا اختار في حق الطلاق هو الذي ينكر راجعاً
ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد من حيث الترتيب ولكن يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد ولان هذا وصف لغوي
لان الجمعية في الملك لا ترتب فيه كل مجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضروراتهم فاذا الغاي حتى الاصل لغاي حتى البناء ولو كانت
اختارت لاختيار في تلك في قولهم جميعاً لانه لا يضر ما اذا صرح بها وكان الاختيار للتاكيد وبدون التاكيد يقع الثالث فمع التاكيد
اولى ولو كانت قد طلقت نفسها واختارت نفسها بتطبيق

ورسوله والدار الآخرة ثم فعل الزوج البنية صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت في لفظ المسلم بل اختار الله ورسوله وبعثه
رسول الله صلى الله عليه وسلم جواباً لا يقال قد ذكرت ان التغيير الذي كان منه صلى الله عليه وسلم ليس في المتكلم فيه بل انفسه لو اخترت لنفسه
لان المقصود بالاستدلال به اعتداده صلى الله عليه وسلم جواباً يفيد قيام مناه في الحال في قول المصنف ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجويزاً
هو احد الذاهب وقيل بالقلب وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله للحال خاصة او مشتركة لفظياً يرجح هنا المراد به احد مقنونه بمعنى الحال قرينة
تكون اخباراً عن امر قائم في الحال وذلك يمكن في الاختار لان محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قائم بحال الحال الاخبار كما في الشهادة وكما في
بخلاف قوله اطلق نفسه لا يمكن جعله اخباراً عن طلاق قائم لانه لا يقوم باللسان فلو جاز قام به الامر ان في من جاز وهو محال وهذا بناء على ان الايتاع

لا يكون بنفس اطلق لانه لا يعرف فيه وقد مناه لو تعرب جاز ومقتضاه ان يقع به هنا ان يعرف لانه انشاء الاخبار قوله ولا يحتاج الى نية
الزوج ولا الى ذكر نفسه اذ ذكره في الدار الآخرة في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو التقدير وهو انما يتحقق بالطلاق لا باختار الزوج وهذا يفيد

عدم الاحتياج اليها في القضاء حتى اذا قال لم انزل من بيتي لم يفت اليه ويفرق بينهما لانه لا يحتاج اليها في الوقوع فيما بينه وبين الله تعالى حتى يصبر
كما صرح ويدل على هذا رواية الزيادة باشترط النية وان كرر في الجاهل قال اختارى اختارى بالف نيون على طلاق فاشترط النية مع المال

والفكر انفساً من امد بها وهذا الماعرف ان الاحوال شرط ولكن في شرح الزايدات القاضي خان لو كرر فقال امرك بيدك وامرك او فامرك بيدك
بالفكر او الوافق قالت اخترت نفسه وقال الزوج لم انزل من بيتي كان القول قوله لان التكرار لا يزيل الابهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى وهو الوجه

وتحقق في المسئلة خلاف بين المشايخ وناذره المصنف ذكره الصدر الشهيد والفتاوى وغيرهما بشرط ان يكون النية مع التكرار كقاضي خان في
من استشهد بالاستشهاد به في لزوم النية فيما بينه وبين الله تعالى من المنقول على لزوم النية مطلقاً ولو في القضاء ولا يخفى بعده في مسئلة لان

البيان ذكر المال ظاهر في ارادة الطلاق فكيف يصدره القاضي اذا كرر ارادة الطلاق والمال في الزايدات من اشتراطها فيعمل على ما في نفس الامر
اي يشترط للوقوع ثبوت النية في نفس الامر لان الاصل ان اثبات اجوبة المسائل من قولنا يقع لا يقع يجب لا يجب انما هو بالنسبة

الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في نفس الامر يشترط للقضاء غير انما في ذلك ختارنا ذكره القاضي من انه لو كرر الطلاق بقوله لم انزل من بيتي قوله لا يشترط في الزوج
لان تكراره بالاختيار لا يصح من طلاق لجواز ان يريد اختارى في المال اختارى في السكن فحده وهو كاعتداله في حقه حيث يصح في اختارته الطلاق لا ان

اعتدى نعم الله ومواسيك نعمي في البدائع لو قال اختارى اختارى اختارى فاختارت نفسها فقالت نويت بالاولى طلاقاً وبالباقين التاكيد لم يفيد
لانه لما نوى بالاولى الطلاق كان الحال حال مذكره الطلاق فكان الباقي طلاقاً ظاهره او مثله في المحيط ظاهره وقال في الكافي في مسئلة الكتاب

قيل لا بد من ذكر النفس وانما حذف لشهرته لان غرض محمى التفرع وروى بيان صحة الجواب وعلى هذا فيمنع ان حذف النية في الجاهل الصريح ذلك
قوله ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد الترتيب يعني هو في نفسه يفيد الفردية والنسبة لمخصوصة فان بطل الثاني في خصوص

هذا المحل لاستحالته في المجتمع في الملك اعني الثالث التي ملكتها بقوله اختارى ثلاث مرات اذ حقيقة الترتيب في الافعال لا الاعيان كما يقال
صامح لم يجرى البطل الاخر فوجب اعتباره قوله والكلام للترتيب ذكره في المبسوط لابي حنيفة رحمه الله وجهين احدهما ان الاولى نعت للموتة فاصح

ذكره في حقه والمذكور منها الاختيار وكما انها قالت اخترت الاختيار او المرقه الاولى ولو قالت ذلك طلقت ثماناً والاخرها انت بالترتيب

[illegible]

حيث صرح في الرواية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه يرتد اعني قوله في قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان اردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدي
فان الرد بردها اختيارا وزوجها اليوم وحقيقة انتهار ملكها ومنها ان المزدان تقول ردوت فلم يبق توافع لكن الشارحون قرروا ثبوت التوافع
في ذلك حيث نقلوا انه لا يرتد ونقلوا ان يرتد بالرد ودفعوا بالرد عند التوفيق لا يرتد كما اذا قرى بال الرجل فصدقته ثم رد اقراره لا يصح وما صله
انه كما لا يرد عن الدين ثبوت التوقف على القبول ويرتد بالرد كما فيه من معنى الاستقاط والتملك اما الاستقاط فظاهر والملك فقال فعالة
وان قصدوا خيرا لم يسمي الابرار قصدوا ما وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لامرأة امرك بيدك ثم طلقها بانها خرج الامر
من يدي وقال في موضع آخر لا يخرج وان كان الطلاق بانها ودون بان الخرج فيها اذا كان منجزا وعدمه اذا كان معلقا مثل ان قال كرتي بزوجي
فامر بك بيدك ثم طلقها بانها خرجت من وجهها ثم وجد الشرط يصير الامر بيدك ولو طلقها ثلثا ثم تزوجها بعد ذلك خرج آخر ثم ضربها لا يصير بيدك ما ومن
المناقضة لقصر حكم لصحة اضافته في المسئلة الآتية اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم فلان وسياتي الكلام فيها قوله وعن ابي يوسف راج انه
اذا قال امرك بيدك اليوم وامر بك بيدك غدا انها امر ان حتى لو اختلفت زوجا اليوم لها ان تطلق نفسها غدا لانه ثبت لها في الغد تحريم جديد
بعد ذلك التحريم المقصود باختيار الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما ذكر كل وقت جزاء عرف انه لم يردا لشرك الوقتين في خبر واحد والاصل
استقلال كل كلام وذكرنا في بيان هذه ولم يذكر فيها خلافا فلم يبق تخصيص ابي يوسف رد الالان مخرج الفرع المذكور واعلم انه يفرع على هذا
جواب غيبا ونفسا ليلها فلا يتصل عنه لانه اثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي يليه بامر آخر كقوله امر بك اليوم حيث
يتم الى الغروب فقط بخلاف قوله امر بك في اليوم انما يتقيد بالجلوس وهو على ما قدمناه من الاصل في انت طالق غدا وفي غدا في جاب التماسي
امر بك اليوم غدا بعد غدا فهو امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار كقوله امر بك بدافيتي بدمعة وعن ابي حنيفة راج
امور لانها اوقات حقيقة قوله وان قال امر بك يوم يقدم فلان صحيح ولنا ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفارق به سائر التملكات فانما تملك
لا تصح اضافتها والتعليق بها بخلاف هذا لانها هو تملك فعل فلا يقتضي لو ان تملكك الاعيان كما تقدم وقد يخرج على انه من معنى التعليق فان قيل بخلاف
في شرح الزيارات لقاضيها لو قال امر بك بيدك فطلق نفسك ثلثا السنة او ثلثا اذ اجاز عند قالت في المجلس خست بنفسه تطلقك ثلثا الحال لو قلت
عن مجلسها قيل ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلق نفسك ثلثا نفسا لا امر باليد يحتمل الثلث انما لا يحتمل التعليق والاضافة الى وقت السنة لان الامر
باليد يقتضي الاكثية والامر على هذا الوجه لا يفيد البينونة في الحال ولا تثبت المالكية ولهذا لو قال امر بك بيدك ونوى السنة والتعليق لا يصح فاذا حقه بكذا
نفسا اثبت ما لا يحتمل به والثبات لا يحتمل به السنة والتعليق في جواب ان معنى هذا الاحتمال احتمال القيد التعليل لانه ليس من افراده ولا متعلقا به بعدا كما ذكرنا
من قوله فطلق نفسك ثلثا السنة واذا اجاز عند تفسير ذلك التعليل فكان التعليق مراد اطلاق لفظ لم تعلم بعد وانه حتى انقضى يوم قدومه
يؤخذ ليل فلا خيارا لان الامر باليد مما يتبدل في اليوم المقرون به على النهار لا على الوقت مطلقا وقد حققناه من قبل يعني في آخر فصل
ضافة الطلاق وانما لم يقتصر القدوم في اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد لما حققناه هناك من ان المعبة استداهه وعدمه هو المضاف
الى المقصود قوله واذا جعل امر بك بدافيتي فماتت يوم لم تقم فالامر في يدك ما خذ في عمل آخر لان هذا تملك التطبيق منها لان المالك
من يتصرف برأى نفسه وهي بهذا الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه ابي في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك هو ان تملكك

لم اذا كانت تتم بين جملتها والاولى كانت لا تتم فجلس على ما يوجب التلخيص لان هذا التلخيص فيه معنى التلخيص فيقف على ما ذكره المجلس ولا يعتبر بجملة كان التلخيص
 لا يتم في حقه بل لا بد من تملكه من قبل ولا يشوبه التلخيص ولا اعتبار بجملة التلخيص بل بالقبول ومن لا يملك في قول آخر على ما يوجب التلخيص من غير ان يكون يدعيه المجلس
 لانه دليل الاخر من اذ التلخيص يقر على خلاف ما اذا كانت يملكه فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان
 وقوله مكتوب وليس بالتقديرية وقوله ما لم تأخذ في عمل آخر يوجب على من يملكه ان يملكه فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان
 الذي ذكره اذا كانت تعلقها بالثبوت واستلزامه ففعلت لان هذا انتقال من جملتها الى جملتها فلا يكون لها ان كانت قائمة بجملة فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان
 منها اذا كانت قاعدة فان كانت لاجلها ليعلم ان الكلام اعلم الزمان بالانفكاك لاجلها والاول هو كما يجب لو كانت قاعدة فاضطربت فقيهه روايتان عن ابي يوسف ولو كانت ادعوى استشير
 او شيئا اخر فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان

جوابا وتدل عليه بما في المجلس لم يستدل على انه تملك بقوله لان الملك هو الذي يتصرف برأى نفسه والوجه المشهور فيه قوله هو الذي
 يتصرف لنفسه والا فالوكيل يتصرف برأى نفسه وكان تركه للعالم بان التوفيق للملك لا يعني تملكه وهو لا يتصرف لنفسه ويتحقق ما ذكر في ذلك
 ليندفع الوكيل في المشية ان شاء الله تعالى وقد مرنا في قوله يستدعي جوابا في المجلس فالصواب استنادا واقتصارا على المجلس الى اجماع
 الصحابة ثم حيث قالوا المجلس قوله ثم ان كانت شئ من شئ فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان
 وكذا لان هذا التملك فيه معنى التلخيص اذ ان تملك فمما تقدم من انما علة لنفسها وانما فيه معنى التلخيص فلان الايقاع وان كان من غير الزوج
 الا ان الوقوع مضاف الى معنى من قبل الزوج فكانه قال ان طلقت نفسك فانت طالق فيثبت التوفيق حكمه ترتيبا على فوجبه التملك والحكم
 على جهة التلخيص والظاهر ان كل ما يمكن ترتيبا على التملك فهو التوفيق على انه تملك منفعة وقد مرنا ان الحاقها بالعارية اقرب ثم صورة التوفيق
 ما يوجب التوقف على ما رواه المجلس كان يقول امرك بيدك شئ او جملة فيعتبر استبداده من وقت التوفيق وليس هذا التوقف سوى استبداد الملك
 الذي يتحقق في الحال وكذا عدم حصة الرد بعد سكوت اول الامر بناء على ثبوت الملك الثابت بالتمليك على ما ذكرنا انه لا يحتاج الى القبول
 والاقتصاره على المجلس في التوفيق المطلق فتقدم قول النصف انه تملك وهو يستدعي جوابا في المجلس فتقدم ان الجواب الذي ثبت عليه التملك
 في المجلس القبول وليس الكلام فيقبل استبداده في تمام المجلس اثر الملك وارتفاعه بعده ونفس اقتصاره عليه اجماع الصحابة ثم فان قلت وقوع
 في كلام بعضهم ان تملكها نفسه اقول قلنا لا يتم اذ هو التصرف المنفرد على ثبوت ملكه لا اذ هو صحت الرجوع من الزوج فيناسب كلام التلخيص
 والتمليك لانه لو ثبت لزيم الاضرار ولا ضرر فمما تقدم من انما علة لنفسها وانما فيه معنى التلخيص فلان الايقاع وان كان من غير الزوج
 قال اذا طلقت نفسك فانت طالق يمكن اجراؤه في الوكالة كانه قال اذا عتبت ساعي فقد اجريت بيعك والولاية كان الامام قال له اذا عتبت
 فقد عتبت فمما تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد قيل في بعض النسخ اني ان يوجب ما يقطع به ويدل على ان
 انه قطع لما كانت فيه فلو ثبت من غير قيام واكملت قبلا او شرعت او قرأت قبلا او سبجت او قالت او عو الى ابي استشير واوله المشهور
 وما يشبهه ما هو على البقرة من غير ان تقوم في التوفيق المطلق لم يبطل خيارنا وما ذكر من هذا المشكل في قوله اختيارا وسهلا وطلقة
 نفسك وانت طالق ان شئت وكذا اذا قال لا يجني امرأتي بيدك فطلقة اذ اشئت او ان شئت او عتقت عتقتي اذ اشئت بخلاف قوله
 فانه ان شئت لا يقتصر على المجلس لان البيع لا يحتمل التلخيص ولو عتقت او امتشطت او اختصنت او جاسما يبطل وذكر المخرج في ان لم يرد
 من يدعي الشهود فقامت لدعوته ولم تنتقل قيل لا يبطل خيارنا لعدم ما يدل على الاعراض وقيل يبطل للتبديل ولا تغذ فيه
 كما لا تغذ فيها اذا اقيمت كراة وقيل اذ لم ينتقل لم يبطل وان انتقلت ففيه روايتان ولو كانت قاعدة او كانت نصلي المكتوبة او الوتر
 قائما او التعلل فانمت بكعتين لا يبطل خيارنا ولو قامت الى الشفع الثاني بطل الثاني سنة الظاهر عن محمد بن وهو الصحيح ولو قال امرك
 بيدك فقال لم لا تطلقني بل بسانك فطلقت نفسها طلقت لان قولها لم تطلقني ليس ردا فتملك بعده الطلاق قيل فيه نظر لان قولها
 لم الى آخر كلام زائد فيبطل به المجلس وفيه نظر لان الكلام المبطل للمجلس ما يكون قطعا للكلام الاول وانما نفسه في غيره وليس هذا التملك
 بل الكل متعلق بمبنى واحد وهو الطلاق قوله والاول اصح ابي ما ذكر في الجاب الصغير اصح ما ذكر في غيره وهو الاصل لان من جزم

الاستشارة
 في

وان قال الماطلة لنفسه متى شئت فلما ان تعلق بنفسه على المجلس دون الان كماله متى ما شئت كذا اذا قل في ان يوجب شئت واذا قال الرجل طلق امرأتي فلان يطلق الى المجلس
 وجوز والمجلس من كل مكان لا يستعمل في ذلك الا في المجلس على خلاف قول من لا يطلق نفسه الا في المجلس لانها عاملة لنفسها فكان تملكها لا تملكها ولا تملكها ان شئت فلان يطلق الى المجلس
 في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال في ذلك من لا يطلق نفسه الا في المجلس لانها عاملة لنفسها فكان تملكها لا تملكها ولا تملكها ان شئت فلان يطلق الى المجلس
 وتلك انه قيل لا بد من طلاقه بالمشقة والمالك حوله الذي يترتب من مشقة والعلاقة محبة التعلق بخلاف اليمين لانه لا يبعد له ولو قال الماطلة لنفسه فلان فطلقت واحدة في واحدة
 لانها ملكة لا يقع التعلق بها الا في المجلس على خلاف قول من لا يطلق نفسه الا في المجلس لانها عاملة لنفسها فكان تملكها لا تملكها ولا تملكها ان شئت فلان يطلق الى المجلس
 كما اذا طلق الزوج الفداء في حقة لانها انت بعد ما وقع اليه فكانت بمنزلة الزوج لانها الواحدة في الواحدة لانها كانت اسمك بعد ترك مجتمعت والوجه في ذلك
 فكانت بينهما مائة على سبيل المضاهة بخلاف الزوج لانه يتصرف في ملك الملك وكذلك في المسئلة كذا في لانها ملكة التملك اما من سالت التملك وانتم ما وقع اليها فلان

لا يمكن مثله في الوكالات والولايات فلو صح لزوم ان لا يرجع الرجوع عن التوكيل ولا بد وانما الاقتصار على المجلس قبل الاجماع على خلاف القياس
 فهو له وان قال الماطلة لنفسه متى شئت فلما ان تعلق بنفسه على المجلس بعبء وكذا اذا شئت واذا شئت لما ذكرنا من العموم وبره على قول في منبته
 في ذواتها عند من يثبت ان طلاق نفسه في امر في يد غيره جواب المصنف بانها يمكن ان تملك شرطها وان تملك طرفا والا فاصار في يد غيره فخرج بالتك
 وصار كما اذا قال في اي وقت شئت ولانها انما تملك ما تملك وانما تملكها بالطلاق وقت المشقة فلا تملكه درهما وبعد يتبين ان هذا الاضافة للمالك
 لا يخرج من فروع ذلك انما لو طلق نفسها بلا قصد غلط الا يقع اذا ذكر المشقة ويقع اذا لم يذكرها وقد قدمنا في اول باب القواعد بالوجوب
 حل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بفعل الطلاق غلطا على الوقوع في القضاء لا فيما بينه وبين امرئ قال في قوله واذا قال الرجل طلق امرأتي فطلقت
 في المجلس بعده وله امي للفقهاء ان يرجع لان التوكيل استتانه فلا يلزم له ان يرجع فلا يثبت التوكيل ان يفعل بعد المجلس بخلاف قوله
 لما طلق نفسه لانها عاملة لنفسها فكان تملكها لا تملكها ولا تملكها ان شئت فلان يطلق الى المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال
 زفر بن داود الاول وهو قوله للرجل طلق امرأتي فلا ذكر مشقة سوار لان التصرح بالمشقة كعدمه لانه وكذا كان او ما كان يصرف عن مشقة فصار كما اذا
 قال لرجل عدي هذا ان شئت لا يقتصر له الرجوع اجيب بان ليس بكلام في هذه المشقة التي يبنى عدم الجبريل في انه اذا ثبت له المشقة لفظا
 بموجب اللغز التملك لا التوكيل لان تصرف الوكيل لغيره انما هو عن مشقة فكذلك في وان كان امتثال مشقة نفسه بخلاف المالك فانه التصرف في مشقة
 بنفسه لا يغير من ذلك امتثاله فاذا اصرح المالك بتتابع الطلاق بمشقة كان ذلك تملكه فيستلزم حكم التملك بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق
 في البيع وصف التملك وبقي الاذن والتصرف في المشقة مجزئ والاذن لا يقتصر على المجلس قيل فيه شك لان البيع ليس بملق بالمشقة بل بالحق فيكون
 بالبيع وبقي التعليق وكذا في التوكيل بالبيع بنفس البيع وهذا فاعلم فيتم ما في تامل وذلك لان التوكيل هو قوله في كيف يصور كون نفس
 قوله ما عاين المشقة غير بل قد تحقق في فروع منه قبل مشقة ذلك الغير وبقي لذلك الغير سوى فعل متعلق الوكيل او عدم القبول الرد الى هنا
 ثم من المصنف انما وصف التملك موقفا به يعمل برأى نفسه بخلاف الوكيل وعقوبة به عامل نفسه بخلافه وعقوبة بان يعمل مشقة نفسه ليس
 الرأى والمشقة على نفسه واحد فان العمل بالحق العمل كراهه اصوب من غير ان يوفى في نفسه ولا غيره والعمل لنفسه بخلافه في نفسه وبمشقة
 باختياره ابتداء بلا اعتبار على مطابقة اعراس من غير اعتبار مننى الاسوية في متعلقها بل هي والارادة تخصصان الشئ بوقت وجوده
 والادل ان مقتضاها بالوكالة وبموافقة بان العامل برأيه هو الذي لا يغلبه على رآيه ما يفيد في فعل المالك الوكيل وان كان بوكالة عامرة مطلقة
 منه لا يغلبه في جانب الترك وبمولدوم خلف الوكيل التمسك فمن رضاه بالتوكيل ان لم يفعل فانه اذا ذكره في منى كان واعدا بفعل ما استتانه
 به فيه فاذا لم يفعل خلف الوكيل الزوجة فانها لا تعد مخالفة بترك الطلاق او لم يقسمه عليه فاسر شرعي فظهر ان الوكيل ليس عا
 برأى نفسه مطلقا والثاني بالمراد بكونه ببراءة نفسه وقد منافي في جوابه من النظر ولو لم انتقن بالتفويض الى الاجنبي فانه قطعاً ليس
 لا يطبق في وجهه وما لا لنفسه والثالث اقرب والبداهة في التوكيل عليه قوله وان قال الماطلة لنفسه فلان فطلقت واحدة في واحدة
 لانها ملكة لا يقع التعلق بها الا في المجلس على خلاف قول من لا يطلق نفسه الا في المجلس لانها عاملة لنفسها فكان تملكها لا تملكها ولا تملكها ان شئت فلان يطلق الى المجلس
 كما اذا طلق الزوج الفداء في حقة لانها انت بعد ما وقع اليه فكانت بمنزلة الزوج لانها الواحدة في الواحدة لانها كانت اسمك بعد ترك مجتمعت والوجه في ذلك
 فكانت بينهما مائة على سبيل المضاهة بخلاف الزوج لانه يتصرف في ملك الملك وكذلك في المسئلة كذا في لانها ملكة التملك اما من سالت التملك وانتم ما وقع اليها فلان

الاشارة

وان امر بالطلاق ملك الرجعة فطلعت بالثبوت والامر بالطلاق فطلعت بالثبوت والامر بالرجعة فطلعت بالثبوت
 نفس بنفس بالثبوت فطلعت بالثبوت والامر بالرجعة فطلعت بالثبوت والامر بالطلاق فطلعت بالثبوت
 رجعة تقع بالثبوت لان قولها واحدة رجعة لثبوتها لان قولها واحدة رجعة لثبوتها لان قولها واحدة رجعة لثبوتها
 بالثبوت فطلعت بالثبوت والامر بالرجعة فطلعت بالثبوت والامر بالطلاق فطلعت بالثبوت
 طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه
 فان امر بالطلاق ملك الرجعة فطلعت بالثبوت والامر بالطلاق فطلعت بالثبوت والامر بالرجعة فطلعت بالثبوت
 فلو رجعت لم يجرى في قولها شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه
 في قولها شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه
 اذا قالت شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه وان شئت فقل طلع نفسه

واعبت نفسي في جواب طلعت نفسك وطلعت نفسي صرتي وقول البس في جواب عنت نفسك اعتقت نفسي في جواب عنت نفسك في الاولى
 ورجعي في الثانية والثالثة وتطلق في معنى هو دون من قرأه والابن عنتك انها عنت بغير ما فرض اليها مبتدأة فلو وقع على جازة الزن وبهذا
 يخرج الجواب عما بعد الاولى من الصور المتناهية ثم لما لفت بما بعده فلا تنبه ووجهها في ان ثبت لنفسه ان معناه طلعت نفسي بآيتنا والباقي طاع
 وقوله خلاف الزوج جواب عن الاولى اي الزوج يتصرف بملكه الثلاث ركة اذا اصرح بها الثلاث في نفسه فثبت القهر الذي يملكه ويلزمه سواء كذا
 في المسئلة الاولى وهي قوله لما طلعت نفسك ثلثا ملكك ما يحجب الجواب اما هنا فلم يملك الثلاث لانه لما اصرح بالواحدة في ذاتها فخرج المعنا فلم يقع باقيا
 ملكه ولا باعتبار ما تصرفه عن الامر لعدم الموافقة وحقيقة الفرق هنا ملك الواحدة وهو شئ في الواحدة بخلاف الواحدة التي في ضمن الثلاث فلها تقدير
 صده وهذا من قول الثلاث اسم لعدد مركب مجتمع الوحدان والواحد لا تركيب فيه فكان بينهما تضاد بخلاف الزوج وبجملته في المسئلة الاولى لانه ملك
 الثلاث اما هنا فلم يملك الثلاث لما ذكرنا وبهذا التفسير لا يستقيم ايرادا ووقع في لفظ المصنف قوله والثلاث في الواحدة يعني فلم تكن باقيا عما سار
 لما ملكها فاعترض بان فرب اهل السنة ان الجزم من الشرع ليس عنيدا لا غير ما اذا وجب بان ذلك في الامور الموجودة بخلاف نحو الطلاق فانت
 تعلم ان هذا مجرد اصطلاح للتكليم كما ان اصطلاح الفلاسفة ان ليس عنيدا فغيره ولو فرض عدم وضع الاصطلاح اصلا بل صرح بوضع لفظ
 غير لفظ لم يتوقف اثبات المطلوب عليه فكيف فيه ان يقال فوض اليها الواحدة وليست الثلاث اياها فلا يكون مفوضة اليها بارادته لزم بغير الاصطلاح
 وفيه ما يلزم بعد التمسك من المصنف غير ما ليس اياه بلفظ غيره فجازا قوله ولو امر بالطلاق بملك رجعتا فطلعت بآيتنا والامر بالطلاق فطلعت
 رجعتا وقع امر به ومعنى الاول ان يقول طلعت نفسك واحدة ملكك الرجعة فيها فتقول طلعت نفسي واحدة بالثبوت فطلعت رجعتا بالثبوت
 وزيادة وصف كما ذكرنا فليخو الوصف في معنى الاصل ومعنى الثاني ان يقول طلعت نفسك واحدة بالثبوت فتقول طلعت نفسي واحدة رجعتا فطلعت رجعتا
 لان قولها رجعتا لثبوتها لان قولها رجعتا لثبوتها لان قولها رجعتا لثبوتها لان قولها رجعتا لثبوتها لان قولها رجعتا لثبوتها لان قولها رجعتا لثبوتها
 لا يجوز بان لو وقع باقيا عما ليس اليها على التقدير فيذكر كالمسكوت عنه وعند سكونها يقع على الوصف المفوض فاحاصل ذلك ان المرافعة كانت
 في الوصف لا في الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به بخلاف ما اذا كانت في الاصل حيث يبطل كما اذا فوض
 واحدة فطلعت ثلثا على قول ابى فينفسح او فوض ثلثا فطلعت انا وتخدم تخريج ابنت على مخالفة الوصف في قوله طلعت نفسك قوله لو قال لها
 نفسك ثلثا لم تقدم انه اذا قال طلعت نفسك ثلثا ملكك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا فلو زاد قوله ان شئت فطلعت واحدة لم يقع شئ
 لان معناه ان شئت الثلاث فكان تفويض الثلاث معلقا بشرط هو مشيتها اياها ولم يوجد الشرط لانها لم تثنأ الا واحدة وتقدم انه لو قال لطلعت
 نفسك واحدة فطلعت ثلثا لم يقع شئ عند ابى فينفسح ووقع واحدة عندها فلو زاد قوله ان شئت فطلعت انا على ما هو عليه فلو زاد قوله يقول مشيتها
 الثلاث ليست مشيتها الواحدة فلم يوجد الشرط وبها يقولان مشيتها الثلاث مشيتها الواحدة كما ان يقع ايقاع الواحدة وقد سبق الكلام في تحقيق ذلك
 قوله لو قال لها انت طالق ان شئت فطالت ثلثا ان شئت فطالت ثلثا في معنى الطلاق بطل الامر لانه طالق طالق بالمشية المرسل منها وهي ابنت
 بالملقة فلو وجد الشرط لم يواشغال بالالامنيها فخرج الامر من ياد الابق الطلاق بقوله شئت فطالت ثلثا ان شئت فطالت ثلثا في معنى الطلاق لان
 طالق امر لا يتم بطلان شئت طالق ان شئت ليكون الزوج بقوله شئت ثلثا طالق بالملقة لا يتم في غير ذلك كما ان الصالح للمال يقع به

وان قالت قد علمت ان كان كذا الامر قد مضى طلقته لان التعليق بفرد كاش يجوز ولو قال لها انت طالق اذا شئت واذا
 اومتي شئت اومتي ما شئت فزوت الامر لو يكن كذا ولا يقع على المجلس ما كلفه متى و متى ما فلا منها للجهت وهي سامية في الاوقات كذا
 كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بل لا يحل ولو زدت كذا لم يكن كذا لانه ملكه الطلاق في الوقت الذي يظن
 انك تملكه كالحق الشئ حتى يردك بالمرءة وتكفي نفسها اذا حرق لا ينفقهم الا من كان من كذا فذلك التعليق في كل زمان ولا تملكه طلاقا بسبب التعليق

نحو شئ حتى لو قال كان شئت طلاقك نيويه وقع لان المشيئة تنبى عن الوجود لا من الشئ وهو الموجود بخلاف لو قال اردت طلاقك لانه لا ينبى
 عن الوجود بل يربى طلب لنفس الوجود عن ميل و قابلية الامر ان المشيئة والارادة في صفة العباد واما ان في صفة الله سبحانه وتعالى كما هو الله فيها
 مطلقا فلا يراد وجودا فيكون الوجود جزئيا مقصورا احد ما غير ان ما اراد كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد انما يكون بعجز المريد لا بد است
 لاراده لانه ما ليست الموشرة للوجود لان ذلك خاصية القدرة بل بمعنى انها الخفية للمقدور والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة
 توشع على وفق الارادة غير انه لا يتخلف شئ عن اراده تعالى لما قلنا في المشيئة بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك نيويه يقع كما لو قال
 شاء الله بخلاف احب الله طلاقك ورضيه لا يقع لانها لا يستلزمان منه تعالى الوجود ولو قيل التحفيعس بالوقت بالارادة يكون عن طلبه يستلزم
 عدم الفرق بين صفة الارادة والى كمال نعم فرق بين الطلبين انه في الكلام طلب تحليف وبهذا بخلافه ولكنه ليس يلزم كون الطلب الكلامي تحليفا
 وانما كافي الطلب المعبر عنه كره وكواجب بان ذلك لطلب خارج عن الزم كونه من صفات الافعال اذ قد ظهر الفرق بين الارادتين لا يكون
 فرق ابى صيغة سرح بين المشيئة والارادة في حق العباد وراية عنه في الفرق بينهما في صفة الله سبحانه وتعالى وبقي الشان في كون المشيئة تنبى
 الوجود في حق العباد للاشتقاق عن الشئ وهو الوجود منه لفظ فان الشئ وان وقع على خير الايمان الا ان كونه في مفهوم
 الوجود اصطلاح طار على اللغة فانه لفظ للمعروف والموجود وكون الارادة نسبت الى ما لا يعقل بخلاف المشيئة كما ذكرتمس الائمة
 لا اثر له الا لو لم يكن مجازا عقليا او مجازا لغويا في لفظ الارادة على انه سمع منبته المشيئة ايضا الى ذلك انشد ابو السكيت في اصطلاح المنطق
 يا مربياه بخار عطف اذا في قربة لما اشار من الشيعر والحشيس والماء وهو من شواهد قصر المدد وقصوده ان يتعرف فيه لان يكون
 العام من انه الشئ الموجود والمشيئة منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشئ الكائن مصدر الشار فالقول شاربيا على ارادة الحاصل
 بالمصدر ثم يشق منه ولما كان الوجود على هذا محتمل اللفظ لا الموجبة احتاج الى الية فلم الوجود فيها فاذا قال شئت كذا في التحا طلب العرف
 فمعناه اوجدته عن اختيار بخلاف اردت كذا محروا الفيد عرفا عاما عدم الوجود واجبت طلاقك ورضيته مثل اردته ولو قال شائي طلاقك
 انا وبيا للطلاق فقال شئت وقع ولو قال اريد به او اهو به او اجبته او ارضيته نيوي الطلاق فعالت اردت اجبته اردته بهوية رضيته
 لا يقع بخلاف ما لو قال اردت او اجبته الى احدهما فانه يقع وان لم ينبى لانه تعليق لا يفتقر الى النية وهو كقوله ان كنت شاربيا
 بخار يا فان يقع ولم ينبى فاذا لم يستحق قوله وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر فمضى كشت ان كان فلا ان قد جرد قد جرد او لا ما كان كشت ان ان ابى
 في الدبر وهو فيها طلق لان التعليق بما كان تخير قيل يلزم عليه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا او هو يعلم انه قد فعله ان يكفر وهو متصف
 آجب بان من المشايخ من قال بكفره فاللازم حق وعلى اختيار وهو عدم كفره وهو مروي عن ابى يوسف يفرق بان هذه الالفاظ جعلت كناية
 عن اليقين بالله تعالى اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل فكذا اذا جعله باض تحاميا عن تكفير المسلم والاوجه ان الكفر يتبدل للاعتقاد وتبدله غير
 واقع مع ذلك الفعل فان قيل لو قال هو كافر اسد ولم يتبدل اعتقاده يجب ان يكفر فليكن كفرن باللفظ هو كافر وان لم يتبدل اعتقاده قلنا النازل
 عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود اللفظ مشكليا بقوله هو كافر حقيقة فهو له ولو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
 ومتى شئت اومتي ما شئت فزوت بان قالت لا انشاء لا يكون ردوا ولما ان تشار به ذلك ولا يقتصر على المجلس بالكلية متى فانما المعلوم الا اذا

وان قال لها طلق فلهان تطلق نفسها واحدة او تطلق ثلثا عند ابي حنيفة وقال تطلق ثلثا ان شاءت لان
كلمة في ما حكمه في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيعمل على تمييز الجنس كما اذا قال كل من طاحي ما شئت او طلق من شئت

كيف شئت على قوله هذا لان كم اسم للعدد فكان التقويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد اذا ذكر نصا التقويض في نفس الواقع فلا يفتى
شيء بالتمتع والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلثا لا يباح للزوج لكن روى الحسن عن ابي حنيفة انه يباح لها في شيء التخيير وبوجه آخر
في الفوائد الظاهرة في السئلة الآتية قال لو طلقت نفسها ثلثا على قولها او شئتني على قول ابي حنيفة لا يكره لانها مضطرة الى ذلك لانها
لو فرقت خرج الامر من غير ما بخلاف ما لو وقع الزوج ذلك وعلى هذا في اصل رواية الجاهل الصغير في هذه المسئلة من قولها ان شئت تطلقت
واحدة او شئتني او ثلثا ما التزم من مجلسها ما لا يحتاج الى حمله على شئية القدرة لا مشئية الاباحة ثم الواحد عدد على اصطلاح الفقهاء لما كثر لهم
من الطلاق العدد وادواته وما شئت قيم العدد فقيرته فقيرته واورد ما في كلمة ما كما تستعمل للعدد تستعمل للوقت نحو ما دام وقوع السكينة في تقويض
العدد فلا يثبت آجيب بانه معارض بالشك ان يقال لو اعلنا بما يجزئ الوقت لا يطل اقيام عن المجلس لو اعلنا بما يجزئ العدد ويطل وقوع الشك في ثبوت
قيامه بالمجلس فلا يثبت فيه بالشك فتعارض وترجح اعتبار ما للعدد وان التقويض تملك مقتصر على المجلس لم يكن موقفا وانما يكون لو كانت حقيقة
بمفعلة العدد لانه المتبادر في كل بخلاف الزمان فانه انما يتبادر حاله وصلها به فام نعم ان اردت لامر ان قالت لا اطلق كان والان بناء واحد بخلاف
في كل او قوله خطاب في الحال فترد عن اذوتى يعني هذا تملك بخبر غير مضاعف الى وقت في المستقبل فاقضه جوابا في الحال قوله ان قال لها طلق نفسك

من ثلث ما شئت فلهان تطلق واحدة وشئتني بالاتفاق واختلفوا في الثلث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلثا او ثلثا في ما حرج وتطلق عند ابي
ان شئت ان كلمة ما حكمه في العموم وكلمة من تستعمل للتمييز اي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره صالحة ليعطى لكم من ثوبكم وبعضها حكى
من الرخيف فيعمل على تسمية الجنس محافظة على عموم بالا بيان الجنس بخلاف ما لو حكى على التبويض معنى فيمكن بيان المراد الثلث من الطلاق دون سائر الاعداد منه
وان كان لا يتصور في الطلاق عدد الا الثلث فذلك شرعا في الاصل فيمكن ان تطلق عشرين بآية وغيره وانما حكمه في السرعة المنع فالمنع طلقه نفسك العدد
الذي هو الثلث دون سائر الاعداد وعلى قوله ما يكون التقويض في الثلث فاصفة فصفت تطلقها واحدة باعتبار ما حكى ما فعلت فيه كما تقدم في طلقه نفسك
ثلثا كما لو قال كل من طاحي ما شئت له اكل الكل طلق من شئت ما شئت فثبات كل من ان يطلق من بخلاف اذا اعلنا ما على التبويض فان جرح يبطل عموم ما لا ياتي
ان كلمة من حقيقة في التبويض اذا دخل على ذي الباطن والطلاق منه والتبويض ضيق بها من في معناها في مثله بان في عموم مخصوص ضرورة
اعمال من في معناها في مثله بخلاف حمل من على البيان فان ضابطه صحة وضع الذي مكانها وصلها بخبرها مع ضمير منفصل شالها
فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقه نفسك شئت الذي هو الثلث فان ما موصولة معرفة فلا بد من كونها معرفة
معرفة وهو هنا العدد فالتحل الى طلقه نفسك العدد الذي شئته الذي هو الثلث وليست من سبق العدد بالعدد الذي
شئت او ثلثا وانه هو الثلث فيكون التقويض ابتداء انما هو في الثلث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لانه جزء ملكية بالتبويض كقول
طلقه نفسك ثلثا لانه ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا بخلاف التبويض حيث لا يستلزم ثبوت اذا المنع طلقه نفسك واشئته وعلى ان يكره موصولة
بالجارية والجارية والمجوز في موضع الحال من الضمير الربط المحذوف قيد في العدد من ان بهامه فمروح قال انت طالقت ثلثا الا ان ثلثا واحدة
فتشأت واحدة طلق واحدة وقال محمد بن ابي يعقوب شئت لان معناه ان ثلثا واحدة فانت طالقت ثلثا فاذا اشارت واحدة لا يقع شيء والاني يوسف
انه اثبت لما مشئته الواحدة فاذا اشارت بالجمع ولو قال طلقها ان اشار العدد وشئت وانت طالقت ان اشار العدد وفلان اشار بالعدد لانه يقع بالشيء من فلان

ولما ان هذا الخبر يبين اوجوه الظاهر والباطن فيستدل به على صحة ما لا خلاف في احوال الاندلس من ان يكون الزوج في ذلك الزمان وهو حاكم بالفسخ

الصلح فلا يملك جملتها لانقطاعها بخلاف البتق يصح تعليق الملك لانه مندوب مطلوب للشرح فتعلقه بمبادرة الى المنزول بالطلاق
 فيكون وانما يشترط للمراجعة بقاء الزوج عاقل بالغ لان الحاجة كما تحقق بعد الوضوء بالدخول كذا كتب قبل التزوج فان النفس قد تدور الى تزوجها على
 الفساد حالها وسوء شرها ونفسه لا يجازي فليست اقلها بغير طلاق لانها عن مراع الفرض فيجب ان يشترط كما يشترط لتعلقه بخبر جابر
 يستلزم ما عدا ما فيه من الضرر عليه فيحقق المقتضى وهو كونه بالتعلق لما يقع بالامتناع بل هو اولى بالتمسك من تعليق طلاق المتكثرة لما سيذكر في الجواب
 من الاما دلت المذكورة اما قبل المحدثين الاخيرين فيقول على نفى التخيير لانه هو الطلاق المعلق فليس بل له فرضية ان يعتبر طلاقا
 وذلك عند الشرط والحمل فانور عن السلف كالشبهه والزهرى قال عبد الرحمن في مصنفه اخبرنا سمع عن الزهرى انه قال في كل امرأة
 تزوجها في طلاق وكلامه اشهرها في حرة هو كما قال فقال له امرؤ لليس قد جاز لا طلاق قبل النكاح ولا علق الا بعد ملك قال انما ذكرك
 من يقول الرجل امرأة فلان طالق وبعد فلان خرو قول المصنف وغيره الصريح لما يفهم من كاف التشبيه المنسوخ بعد المصنف وما بعد قول
 ماور عن السلف فيطعن انه اخبر عن غير هذا ايضا اخبر ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنفخي وغيرهم
 والاسود وابي بكر بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن خرم وعبد الله بن عبد الرحمن وكحول الشامي رضي الله عنهم في رجل قال ان تزوجت فسلامة
 فطى طالق او يوم تزوجها فطى طالق او كل امرأة تزوجها فطى طالق قالوا هو كما قال وفيه لفظ يجوز عليه ذلك وقد نقل به هذا ايضا من نسخة
 المسيب عطاء بن ابي سليمان وشيخ رجمته السيد عليهم جميعين واما المحدثان الاخيران فلا شك في وضعها قال صاحب تنقيح التحقيق انها
 باعلان نفى الاول ابو جابر الواسطي وهو عرو بن خالد قال وضاع وقال احمد وابن معين كذا في الاخر على ابن قرين كذا ابن مهدي وغيره
 وقال ابن عدي يروى حديث بل صيف احمد ابو بكر بن العزقي القاضي شيخ الصنعاء جميع الاما دلت وقال ليس لها اصل في الصحة وكذا ما عمل
 مالك ورعيته والاوزاعي فاقيل لم يروى بانها ضاع حتى يشك العمل بها ساقط لان بالترجيح فروع منه الدليل او لا كيف فروع عدم تقدير الصحة
 لانه لا على نفى تعلقه بل على نفى تجزئه فان قبل المحدثين بحكمه على التخيير لانه ظاهر مجرد كل احد فوجب عليه على التعلق فالجواب عما خالفه بعد
 اشتراط حكم الشرع فيه لا قبله فذكرنا في الجملية يظنون قبل التزوج تخيير او بعدون ذلك طلاقا او بعد النكاح فنفى ذلك مما لا عليه
 وسلم في الشرع في هذه الاما دلت وغيره ما نفى لهم بعد ذلك ان يمتنع يكون المعلق ليس طلاقا يخرج عن تناول النفس بل هو طلاق اخر يرد
 الى وجود الشرط كالصريح بشرط الجواز والكتاب ان اصل المرفوع والتمسك لا ينعنون ان الطلاق تعلقه وكذا الشرع لو ملك الا يطلق امرأته فلهذا
 سلامة لا يحسن اجماعهم او يرد ذلك في معطأ الملك ان يمين بن عمر بن سليم الزوري سنان القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها
 فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كطهر امرأته هو تزوجها ما عدا ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى تكفر كطهره المطهر قد صرح في غير موضعين في الخبر
 ملك ولم ينكر عليه احد وكان اجماعا فافعل واحد خلاف فيه ايضا وكذا في الايام اذا قال ان تزوجها فملك قود الله لا اقرب اليه اشهره
 نفى تزوجها عليه مولا فان قبل هذا التعليق انما يشترط في محل في حال لا ولا يرد عليه فيكون كعلق الصبي ان قال في المعلق فزوجها طلق
 وتعلق بالبرق خلاف لا يجنبه بغير الملك قلنا لا يرد الا من بيان الماد فقولنا هو طلاقا وليس به اذا شك في ان لفظه الطلاق والمراد ان ليس سببا
 في الحال حكم الطلاق من العدة وغيره كما خالفه كالصريح بشرط الجواز فروع نفو لا اشكال في ان كون الشيء سببا في النكاح حكم في محل لا يصح

فإن قيل قد قيل في النكاح ما ذكر من السلف كالشعبي والزهري وغيرهما ولذا أضافوه إلى شرط وهم عقيب الشرط مثل أن يقولوا كراهة
أن تدخلت المرأة فانت حلال وهذا لا يفتق لأن الملك فانت حلال في الحال والطلاق هو بطلان النكاح في وقت وجود الشرط

بعد أن انفصله بذلك المثل شرعا أعني أن يعتبر الشرع أنه الفصل به سببا للملكية لا مجرد الاتصال في اللفظ فإن سببية ليست إلا بوجوب
الحكم في محل ملوكة لكونه ملزوما للملك فيحل حيث حل ولا ريب في أن الشرط يمنع من ذلك للقطع بأنه لم يمت طالق لأن بل إذا كان كذلك
فانت طالق إذا كان لا الآن فإذا كان ذلك يرفع المانع وهو التعليق في ينزل بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط الخيار لأنه لم يعلق البيع على شرط
بل انبث في الحال غير أنه جعل له خيارا فيفسخ إن لم يوافق عرضه رقبته وهذا لا يمنع من الوصول في الحال بل تحقق سببية في الحال فانت طالق
التركيب والعدم اعتباره من العيب فليس لعدم ولاية على المحل بل لعدم البلية للتعليق كالنكاح بخلاف البائع فإن انقاره في التصرف إلى المحل
إنما هو من قصد التبرير فيه للحال وما نحن فيه التزم بين قصد بهما الذات البراعني منع نفسه من تزويجها وهذا يقوم به وحده فتضمن بهما من كونه
انقرا في المحل في حال عدم ولاية عليه بل تصرف مقصر عليه إلا أنه لما كان الخلف أحد الجانبين وتقدره في عقد كلامه يبدأ وهو يتدعى المحلته وما
منا يتوقفان على ملك النكاح لزم لصحة كلامه في الحال ظهور قيام ملكه عند انقاره ثم رأينا الشرع صحيحا مكتفيا بظهور قيامه عنده فيما إذا قال المنكوح
أن دخلت فانت طالق فإن قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحح ما مع يقين قيامه أخرى وذلك في المتنازع وهو تعاقبه بالملك بهذا
حاصل الجواب عن الأثر في التعليق في الأجنبية لغير الملك ولذا رأينا الشرع صحيح قوله للامة إذا ولدت لغيري حتى يتيقن بالعدم مع عدم قيام ملكه على الولد
قبل الولادة فظهر أن قيام المحل ليس شرطا لصحة التعليق ولعمري أن حل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف بنهاية الإيجاز وطلاقة اللفظ
وقوله في عقيب النكاح يفيد أن الحكم بآثر عنه وهو النكاح لأن الطلاق لمعارن لا يقع كقولك أنت طالق مع نكاحك فلا يثبت الشيء مستقبلا مرجع
أثره تصرفين وهو إضافة بيانته أي تصرف يوجب وكذا هو في قوله وهو قائم بالتصرف أي فلا حاجة إلى شرط المحل بل قيام منه المالك في ذلك
كأن وقول مالك سدي على نسب النكاح قلنا فإذا يلزم أن يكون علم صليته في ذلك وبيننا على بقلية الجور على نفسه أو دنيا لعدم يساره ونفسه
للحاج فيوسنا على أنه تصور تزويجه عند ما بان يقدله وضولي ونعيمه هو كالفعل كسوق الموابج اليسا والوطني وأعلم أن مقتضى ما ذكره كون إضافة
لا يثبت سببا في الحال كالمعلق كنتم جلوه سببا في الحال نحو انت طالق يوم يقدم فلان ولا فرق الا ظهور رادة النكاح الايقاع بخلاف المعلق وان
تقصده البركان هذا المعنى المقبول صار فاللفظ عن قضيته ولا يبرى عن شيء مع ان نحو انت طالق عندا إذا جاز عدا في قصد الايقاع ولم يجر
إذا جاز عدا تعليقا غير سبب في الحال والآخر سببا في الحال والمقول لم ينزل سببا عند الشرط تعلق او وقع منه أو اقلع حكما ولهذا إذا علق العاقل
الطلاق ثم حن عند الشرط تعلق ولو كان كالمفوض حقيقة لم يقع لعدم البلية فمصرح في التقى ان تزوجت فلا نفى طالق وان امرت
من يزوجني فانت طالق فامر نسائا ان يزوجا منه طلقا لانها يمينان عليها على الامر والاخرى على التزوج ولو قال ان تزوجت فلا نفى وان امرت
من يزوجني فانت طالق فامر نسائا ان يزوجا منه طلقا لانها يمين واحدة والشرط شيان وقد وجد بخلاف ما لو كان الواقع مجرد الامر حيث التخل
اليمين ولهذا التزويجها من غير ان يأمر أحد الاطلاق لانه بعض الشرط فان امر بعد ذلك ربلا فقال تزوجني فلا نفى امرته على ما لها طلق كحال
الشرط ولو قال ان تزوجت فلا نفى امرت نسائا ان يزوجني فانت طالق فامر غيره فمصرح بكلامه لم تطلق لادخلك بالامر قبل تزويج المأمور فانت
اليمين فلا وقع شيء فلا يثبت تزويجه بعدة وعن أبي يوسف إذا قال ان تزوجت فلا نفى طلق فخطبها فمصرح بالطلاق قال في الكتاب
لا يثبت في المحلته عندئذ بل على أن اليمين مستعدة وهي ردة على من قال اليمين غير مستعدة لان الشرط أحد ما فيها بعينه صلا والآخر ما فيها نفس

جميعهم مينا او ايقاعا ولا تقم اضافة للطلاق الا ان يكون الحالف ما كذا او يضيف الى ملك كان الحر لا بد ان يكون ظاهرا ليكن
مضيفا فيحقق معنى الميعر وهو القوة والظهور باحد هذين ولا منافاة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان
قال لا جنية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق كذا الى الف ليس عليك وما اذنت الى الملك وسببه وكايد من داهمهما

الحث حتى لو تزوج قبل الامر في المسئلة التي قبلها وقبل الخطبة في هذه المسئلة وقيل بان قال المرأة ابتداء بحضرة رجلين تزوجك بآلت فقبلت طلقت
وفي فواتر شمس لائمة الملواني لو قال ان تزوجت فلانة فحق طالق ان تزوجت فلانة فترجع فلانة لا تطلق فان طلقها ثم تزوجها تطلق وبوجه انه
استمر من الشرط على الشرط كقوله ان تزوجك فانت طالق ان دخلت الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين بل له سطرقة فقال ان تزوج
فحلال سد على حرام فتزوجها تطلق ولو قال المرأة ان تزوجت عليك عشت فحلال سد على حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالتطلاق على واجب ثم تزوج
عليها يقع على كل منها التولية باليمين الاولى تقع اخرى على واحدة منها باليمين الثانية يصرف الى التماسا هذا في النوازل في المحيط وفيه نظرية ان تطلق في
اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليقا لاجاب الطلاق بالتزويج وانه لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق فينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدها يصرف الى التماسا
ولان اليمين الاولى لما انفردت في الطلاق صارت كالنكاح في الطلاق ثم قال انك لست بالمرءان يقع على احدهما التمس في نظره نظر ما قوله فينبغي ان لا تطلق في اليمين
الثانية الى آخره فيبصر على ان التمس بالطلاق على واجب ليس يصح وابت قد علمت بان ذلك من الاختلاف وان التمس وقوع الطلاق المذكور في النوازل
ينار عليه ما قوله فينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدهما الى آخره فليس يصح لان جلال الله عام سند في ابدى فيشمل الزوجين معا فترجعا
وزن وير طلاق ليس شمله لان معناه مرته وهو انما يدل الواحدة فتندفع الطلاق على واحدة مبته فالتسنيين واذا قال كل مرة ان تزوجها
طالق فترجعه ففوضي فاجاز بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف ما اذا وكل به بالنتقال العبارة اليه قوله فيصح مينا او ايقاعا اي فيصح التعليق
المذكور مينا عندنا لانه لا يعمل عندنا في الحال واليقاع عند الشافعي لانه عند سبب في الحال قوله ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف ما
او يضيف الى ملك لان الجواز لا بد ان يكون ظاهرا لوجود اي ظاهر اوجده عند العقد وقوله وهو القوة اي على الاستماع منها بقوله والظهور باحد هذين لفظ
الظهور هنا بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهر المذكور آنفا وما كان ظاهرا لوجود فتعلق الادراك به قد يكون على وجه الظهور بالمعنى الوتر في من
وقد يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله لا جنية ان دخلت الدار فانت طالق حين صدر لا يصح جباة ليقاعا لعدم المحل ولا مينا لعدم
معنى اليمين وهو ما يكون حاشا على البضا فته لانه لم يصدر بخلاف عدم ظهور الجواز عند العقد لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم
لم يكن الامر في وقوعه على عاقبة ان تزوجها فظهر كونه مينا والا فهو على الاحتمال الى ان يموت احدهما لانا نقول بتحقيق عدم اليمين حال صدق
لاشعار حقيقة فانه لم يقع مخيفا لم يقع مينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ آخر ومعناه فته مينا فته لزوم نصف المهر ان تزوجها لانه
يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عن التزوج خوفا من ذلك وقد ورد على هذا قوله اذا حثت فانت طالق فانه يمين مع انه لا محل فيه لما منع بانقائه
واجب بان الجرة للغالب لا للشاذ قوله والاضافة الى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الاضافة اليه قال الشرح المسمى لا يصح لان الملك شئ غيب
سببه فاذا كان الشرط هو ذلك السبب قرن الملك والوقوع والطلاق المقارن لثبوت ملكه ولو لم يقع كطالق مع كذا حاكم مع موتي بخلاف ما اذا
عاقبه نفس الملك فانه يقدم الملك والجواب بقا لعمدة حل الكلام على الصحة اولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب راجية المسبب فتقدير قوله
ان تزوجك ان ملكك بالتزوج لكن تعليل المصنف بقوله لانه ظاهر عند سببه ينبوع هذا الا ان يحيل بان وجه التجوز بالسبب عن المسبب فهو
او ليس من امور موهوب بل هو في هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه وهم دفعوا الوارد على قوله في قوله لا جنية ان دخلت الدار
فانت طالق فتزوجها فدخلت الدار لم تطلق من ان لم يمتد تمام الكلام مضى التفسير والتقدير ان تزوجك قد علمت جنى يصح ويقع كما قال ابن ابي السلي

[illegible][illegible]

۱۰

كما قيل في حق الدعوى والغشيان ولكنهما اشهدا في حق شترهما بل هي متجهة فلا يقبل قولها في حقها ولكن لو قل ان كنت تحبين ان يعذبك
 في نار جهنم فانت طالق وعين حرق فقال له حنيفة اوقال ان كنت تحبين فانت طالق وهذه دعوى فقالت اجلك طلقت هي ولم يعتق
 العبد ولا تطلق صاحبها الما يدين ولا ينفق بكن بطلانها لشرع بعضها اياها قد تنجب التحليل منه بالعزاي في حقها ان تقضى الحكم بطلاقها
 وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي الحجة واذا قل لها اذا حضرت فانت طالق صدقت الدم لم يرفع الطلاق حتى
 يسقط ثلثة ايام لان ما ينقطع حوده لا يكون حيضاً فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حضرت لانه بلا متلا دعواه من ارجح

كان الشرط الا يعلم الا من جنتها فالقول قولها في حق نفسها عليه الاربعه رحمهم الله تعالى وعن احمد لا يقع وتجبرها النساء باذخال قطعت في زوجها
 في زمان قالت ذلك وقع بانها امينة مأمورة باظهارها في حرمها بقوله تعالى ولا يحل لمن ان يكتم ما تعلق اسد في ارجاس من تحريم كتمانها امراً لها
 ونفاهة الامر بالاظهار ترتيب الحكم المظهر وهو فرع بقوله مع ان ادخل القطعة لا توصل الى علم ولا ظن بجواز اخذ دم من خارج تحت
 قوله لا تطلق فلانة هذا اذ اكد بها الموصد ما طلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظائره قوله كما قيل في حق لعدة امي نقصانها حتى لو طلقت
 طلاقاً رجعيّاً ثم لم يجرها فاعتالت له بعد مدة تحتمل صدقها قد انقضت القطع حتى الرجعية او قالت لرجل اخر انقضت عدتي من فلان والمدة تحتمل
 جاز له تزويجها اذا غلب على ظنه صدقها والغشيان اي حل الوطى وحرمة فلو قالت انا حائض حرم او طاهر حل وقالت للمطابق شتر زوج
 شان ونشينة حلت له لا يقال ما تكون حاضت او لا فعلى الاول يقع عليها وعلى الثاني لا يقع واحدة منها لاننا نقول المنظور اليه في حتمها على الاحا
 بولانها امينة وفي حق شترها حقيقة وشهادتها على ذلك شهادة فرد وواجباً به لا يسرى في حقها مع التأكيد لا بعد ان يقبل قول الانسان
 في حق نفسه لا غير كاحد الورثة اذا اقر بين رجل على الميت فيقتصر على نصيبه لا يصدق الباقي والمشرع اذا اقر بالميت المستحق لا يرجع
 بالشك على الباقي هذا وانما يقبل قولها اذا اجرت بالحض وهو القائم بالبعد لا انقطاع فلان ضروري في شرط قيام الشرط بخلاف قوله ان حضرت
 حيفه حيث يقبل قولها في الطهر الذي في الحيفه لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد مدة حضرت وطهرت وانا الان حائض بحيفه خري لا يقبل قولها
 ولا يقع لانما اجرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا اجرت عن الطهر بعد انقضاء هذه الحيفه فم يقع وهذا لانما جعلت امينة شترها فاجتبر
 من الحيف والطره ضرورة اقامة الاحكام المتعاقبة بهما فلا يكون هي مؤنة حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذ اكد بها الزوج ولو قال لامرأته
 اذا حضرت فانت طالق فقال لها حاضت فانت طالق وادعها فان صدق احدهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كن ثلثا فقال
 ذلك فقلن حاضا لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحد منهن فان صدق ثنتين فقط طلقت المكذبة دون المصدقات لو كن
 اربعاً والمسئلة بجائز ما لم يطلقن الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق ثلثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات الا ان
 حيف الكل شرط للوقوف عليهن فلم تطلق واحدة حتى يحضن جميعاً وان حاض بعضن يكون ذلك بعض ثابت الحكم فلا يثبت ان كل جمعا حاضا
 لا يثبت خيض كل واحد الا في حقها الا ان يصدق ما يثبت في حق الكل وان صدق البعض وكذب البعض نظر فان كانت المكذبة واحدة
 طلقت بحد واحد تمام الشرط في حقها لان قولها مقبول في نفسها وصدق غير ما فهم الشرط فيها ولا تطلق غير لان المكذبة لا يقبل قولها في غير
 فم يتم الشرط في غير وان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيفها الا في حق نفسها فكان الموجود بعض
 الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جنيهاً قوله وكذلك اذا قال ان كنت تحبين ان يعذبك سدي قولها ما يدين يدينها امينة في
 حق نفسها شاهدة في حق شترها وقوله لا يدين بكن بطلانها لشرع بعضها اياها قد تنجب التحليل منه بالعزاي في حقها ان تقضى الحكم بطلاقها
 يحكم الجواز مع العلم بانقضاء الشرط باب يمنع تيقنه فان الانسان قد يبلغ به ضيق الصدر وعدم الصبر وسوء الحال الى درجة يجب الموت فيها
 فجاز ان يكلمها شدة بعضها مع غلبة الجبل وعدم الذوق للعذاب في الحال على غنى الخاصية بالعذاب لو قال لها ان كنت تحبين فانت طالق
 فقالت اجلك فانت طالقت فمادة ديانة عذابي ضعيفة واني يوسف رخصها اسد لان الحجة بالقلب قد كروا وصدروا نصار كسالة الكتاب قال محمد بن

ولو قال لأمراهه اذا جاععتك فاني طاق ثلثي امها فلما اتى الحزان ظلمت ثلثا ولن لبك ساعة ثم ربي عليه المهر وان اخرجهم ثم لو حله
وحسب عليه المهر وكان اذا قال لامته اذا جاععتك فاني سره وعن ابى يوسف مرانا وجب المهر في الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدم ولم عليه
الا انما يجب عليه المهر للاعتقاد وحسبه الظاهر ان الجماع اذا خال الفرج في الفرج ولا دوام للاذخال بخلاف ما اذا اخرج ثم روي انه لا يوجب
الاذخال بعد الطلاق لان المحقق لا يجب لشبهه بالاعتقاد بالنظر الى المجلس المقصود والى المرجح المحقق وجب العقر اذا بطى لا يخفى
عن احد هما ولو كان الطلاق رجعيا يصير رجعا باللباث عند ابى يوسف راجع خلافا لمحمد في لوجود للناس
وكفى تريح شر أو لم صكره مراحبا بالاجماع لوجود الجماع فصل في الاستنكاح

[illegible]

القول عليه السلام من حلف بطلاق أو علق وقال إن شاء الله تعالى اتصالاً به كالحلف عليه وإنه أنى بصورة شرط يكون تعليقاً
 من هذا الوجه وأنه إعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم من أين يكون إعداماً من الأصل ولهذا يشترط أن يكون متصلاً به بقرينة سائر الشروط

الأول ولا يخفى أن ما ذكره في التبيين بقوله في علم الله يأتي في قوله في إرادته ومحبته ورقاه فيلزم الوقوع بخلاف توجيهنا ولو قال طالق
 واحدة إن شاء الله فثنتين إن لم يشأ الله لم يقع شيء لأن الأول لحقة الاستثناء وبطل الثاني ما علق لأن لو وقع ليشأ الله فيعدم الشرط فلم يقع
 فكان في تعييره البطالة لو قال طالق واحدة اليوم إن شاء الله وإن لم يشأ الله فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها وقع ثنتان لأنه لو شاء الله في
 الواحدة في اليوم لعلقها فيه فثبت أنه لم يشأ الله الواحدة فتحقق شرط وقوع الثنتين وهو عدم مشيئة تعالى الواحدة بخلاف السابق لأن
 شرط وقوع الثنتين فيها عدم مشيئة فلا يكون وقوعها مع عدم مشيئة تعالى والمسلتان مذكوران في النوازل قال في المنتقى لو قال طالق اليوم
 ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ في اليوم فطالق ثلثا ففي اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ما وجه ما بيننا وقال لو لم يقيد باليوم في التبيين
 فعلى الموت فإن لم يطلقها طلقت قبل الموت ثلثا بلا فصل وقد عمن أنه سئل عن رجل قال في النوازل الجواب أن مسألة المنتقى تعليق الثلث بعدم
 مشيئة الله تعالى التعليقين قد وجد العلق عليه قيل الموت أو لشار الله التعليقين لا وقها الزوج وفي مسألة النوازل تعليق التعليقين
 بعدم مشيئة الله تعالى أياها فلا يقان أبداً قوله لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف بطلاق أو علق بغير هذا اللفظ وعناه روى آخره
 أصحاب السنن لأربعة من حديث أيوب السخني عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على شيء فقال إن شاء الله
 فقد استثنى لفظ النسائي في لفظ الترمذي فلاحظ عليه أنه في رواية النسائي وابن جرير وقال الترمذي حديث حسن غريب قد روى في غير ابن عمر
 وعن ابن عمر بن موفور أنه قال إحداهما غير أيوب السخني قال السخني بن إبراهيم كان أيوب حياناً فوقعه أحياناً لا يرفقه فبذلك علق في الرقعة
 لما قد مت في نظارة فغير مرة من تعارض الوقف والرشق وأعلم أن ما كارهه يقول بوقوع الطلاق من لفظ إن شاء الله لا لأن الحديث المذكور
 في البيهقي لا يخرج وإن طالق إن شاء الله وشبهه إن شاء الله ذلك في كتاب الإيمان وأما ما خرج ابن عدي في الكامل عن أسحق بن أبي الكبي
 عن عبد العزيز بن أبي ذر عن ابن جريح عن عطاء بن أبي عمار عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن شاء الله والله أعلم
 أنت حر إن شاء الله والله أعلم إلى بيتك ثلثاً ثلثاً ثلثاً فلاحظ عليه أنه في الأصل لا يعلق بضعفه عن الدارقطني وابن جابر لم يعلم في نسخة عن غيره
 وأخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى فله ثنية فله ثنية عند الحق لمجد ولقد شرطوا
 الضعف عندنا وإن كان يخرج إلى الحسن إذا لم يكن ضعفه بالوضع لكن هذا القدر من التردد لا يكفي قوله لأنه أنى بصورة الشرط أي بحرفه و
 حقيقة لأن مشيئة الله تعالى أياها بنية قطعاً او متعينة قطعاً فلا ترد في حكمها أو ما يكون كذلك فهو تعليق فيكون تعليقاً من غير الوجه يعني
 من حيث الصورة وأنه إعدام أي التعليق إعدام العلية قبل وجود الشرط قوله والشرط لا يعلم من أين يكون إعداماً من الأصل مشيئة إلى أن
 التعليق بالمشيئة البطال هو تعليل في حقيقة يخرج كقوله تعالى حتى يبلج الحمل في ستم الحياط وقال في إشارات الخراب تيسر على ما قاله القائلين
 الحبيب وعبد بن يوسف تعليق ما حلفه للصيغة وبها لا دخل للصيغة وهو أولى وقد نقل الخلاف بين أبي يوسف ومحمد بن علي في نسخة من نسخة
 أو قدم الشرط فقال إن شاء الله أنت طالق تعلق على التعليق لعدم الغناء في موضع وجوبه فلا يتعلق ولا يتعلق على الإطلاق على ما
 يرجع للمصنف عكس هذا وهو غلط فاجنبه بخلاف قوله إن شاء الله فانت طالق وفيما إذا جرح بين عيين فقال أنت طالق إن طلق الله
 ومحمد بن حنبل أن شاء الله فعل التعليق تعود إلى الجملة الثانية فلو قلت زيداً لا يقع ولو قلت الدار تقع وعلى الإطلاق إلى الكل لعدم

فيكون الاستثناء ولو ذكر الشطرين جازا على الأول قال في كذا ما مات قبل ثلثي شهر الله تعالى ولا يستثنى من الكلام من يكون الجواب مطلقا ولو كان

عليه الجواب ومحمول على الاتصال بالعرف والعلل لان عرف جميع الناس من الاستثناء لانفصاله لو لم يكن في لفظ الحديث بالبيان في لفظه بل في حيث قال
 بالانفصال في قوله تعالى ومن يعتقب بالاعتقاب على من قال ان شارة الدم بوجبه الغيا للاروم المذكورة في الاصل من الاستثناء ان الحكم بوجوه طلاق
 ولاعتاق ولاقرار بالمال لا يحصى من الوازم الباطلة وبذلك جاز ابو ميفة برح المنه ورضي من مشابهه اعدوه اليه بانه يرد على عبد الله بن عباس في جواز الاستثناء
 المنفصل فقال ما استغنى من مخالفة فيها التحسين المخالفة عليك ومنع خروج الحالكين لك من الخروج عليك الاجاز لهم ان يستثنوا الاستثناء
 من عندك وبذهب الشافعي كذبنا في انه اذا قال متصلا بقوله طالق او حرقة ان شارة الدم لا يقع الطلاق والتناقض قال لك اد احمد وفي رواية
 عنه بخلافه ان لانه علقها بشروط تحقيق لانه لو لم يشارة الدم كل اس طلاقا او حرقة كما يمكن التلفظ به وتوضيحه انه اذا اراد صدور اللفظ عنه فقد شارة الدم
 صدوره وان اراد وجود الطلاق والتناقض فقد حكمت الشريعة انه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون من المشية فيما بعد فمشية قديمة
 عند اهل السنة والجماعة فكله انما يتجدد ومحال والوجه لنا ما روينا من المعنى والجواب عن تمسكه انه لم يعلقه بتحقيق الا يمكن الاطلاع على ما في مشية الدم
 تعالى ويحتمل انه اذا تعليق وجود الطلاق والتناقض بمشية الدم قوله فقد حكمت الشريعة ليس على الطلاق او التعليقات من كون طالق ان قدم زيد او
 الدار جدي لفظ الطلاق لم يحكم الشريعة بوجوه في الحال بالاجماع وما نحن فيه من هذا القيل فقولنا فيكون الاستثناء اذ الشارح انما نوه لما ذكرناه على
 قول محمد استثناء على قول في يوسف تعليق على احد وجب النقل عنها وقريب من الاستثناء لو قال ان وعلقت فليد على ان تصدق
 بانه مثل قال في النوازل هذا قريب من الاستثناء لان من الاشكال باليس له حقيقة والاشكال تشبيه ولا يكون في التشبيه ايجابا لمال
 قال وبعدها هذا لان يريد الايجاب على نفسه **فروع** طلق او خلع ثم ادعى استثناء او شرط او امانا غير الاشكال
 في ان القول قوله وكذا اذا ذكره المرأة فيه ذكره في الحادى لا يامم المحمود البخارى ولو شهد عليه بانه طلق او خلع لم يغير الاستثناء
 او قال لا يستثنى قبلت وبه من المسائل التي تقبل فيها الشارحة على النفقة فان لم يشهدا على النفقة بل قال لم تسمع منه غير نفقة
 الطلاق والخلع والزوج يثبى الاستثناء ففى المحيط القول قوله وفي فوائد شمس الاسلام الاوز جدي لا تسمع دعوى الاستثناء
 اذا عرف الطلاق بالبينه بل اذا عرف باقراره وبشكله اذا قال لعبد اعقبتك امس وعلقت ان شارة الدم لا يقع وفي فتاوى
 الفقيه لو ادعى الاستثناء وقالت بل طلقته فالقول بما ولا يصدق الزوج الابنية بخلاف ما لو قال لمسا قلت لك
 انت طالق ان وعلقت فقلت طلقته منجز القول قوله وفي الفتاوى لصريحى اذا ذكر الخلع لا تسمع دعوى الاستثناء والطلاق
 على كائى كان ونقل نعم الدين النسفي عن شيخ الاسلام ابى الحسن ان شاة انما اجابوا في دعوى الاستثناء في الطلاق ان لا يصدق الزوج الابنية
 لانه خلاف الظاهر وقد سد عال الناسم الذي عنده ان ينظر فان كان الرجل معوقا بالصلح والشهود لا يشهدون على التقي ينبغي ان يؤخذ
 بما في المحيط من عدم الوقوع قصد فكله وان عرف بالفسق او جعل ما ينبغي ان يؤخذ بقوله لما في الغلبة الفساد في الزنا لو طلق فشهدا بانك
 استثنيت وهو غير اكران كان بحيث اذا غضب يدري ما يقول سعة الاخذ يشاهدتها والا لا ياخذ بها قوله كذا اذا مات معطوف على قوله فاذا
 لا رآته انت طالق ان شارة الدم متصلا لم يقع الطلاق وقوله الموت ينافى الى خروجه جواب عن مقدمه وان الموت ينافى الواقع من الطلاق
 لو قال لها انت طالق او طالق ثلثا مات قبل الوصف والعدد لا يقع فينبغي ان ينافى الاستثناء وهو المطلق فتقع الطلاق جاب بان الموت ينافى

الاستثناء

بخلاف اذ امار الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء وان قال انت طالق عند الواحدة طلقت فتبين بان قال انت طالق ثلاثا او اربعة طلقت وبعده
والاصل والاستثناء تكمل بالحاصل بعد التناهي الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستغنى منه اذ لا فرق بين قول القائل لفلان طالق على درهم وبين
قوله عشرة الا تسعة فنعلم استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالعصر بعينه ولا يصح استثناء الكل من الكل

في بطلان ويناسب الاستثناء فلا يبطل به قوله بخلاف اذ امارت الزوج قبل الاستثناء وهو يريد وقلم اذ امارت بان ذكر اخر قصده قبل السلف بالطلاق
وقول من قال تحمل كذبة على الرجل في ذلك اوان يدبره فليس شئ لانه خلاف الظاهر ولا يجب اقصاؤه فيه ثم الواقع الوقوع بنجته هنا
ان كان لاثبات عدم الوقوع فقد خرق الاجماع اذا اكتفى في اثبات حكم الاستثناء بنية الاستثناء والا فلا فائدة له غير اللوح قوله ولو قال لا اعتبار
طلقت واحدة وعن ابى يوسف لا يصح الاستثناء لانه استثناء الاكثر وهو قول طائفة من اهل العربية وبه قال جمهور قالوا لم يستكمل الربية وقوله
تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من تبعك من العاوين والعاودون الاكثرون قال تعالى وما اكثر الناس لو حدثت كوشهم
لا دليل فيه لان الاستثناء ينقطع اذا لم يعباوى المخلص لما اذا استقر استعمال القرآنى على ان هذه النسبة للتشريف فلم يخل العاودون
قلنا الاسلام عدم ثبوته لغة وما ذكرتم من التنازل في الآية ممنوع ولو سلم مع ابي حفص الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم ما يرويه عن ربه غوغل
يا عبادى كلما عاى الا من اطعني يا عبادى كلما راء الا من كرهني ولو سلم تقدم السماع في تركيب سين لا يستلزم صحة عدم استعماله الا
ترى انه لم يسمع له مائة اثنا وثمانين ثمن وسائر الكسور يجوز استعمالها بالان الاستثناء بيان ان المستثنى لم يرد بالصدر فحاصل
التركيب من الستة والمستثنى منه انه حكم بالباقي الاجزاء بعد الستة وقوله من اخراج من الصدر الى الجوارح ان حقيقة الاخراج مشددة لا يرد على حق
الدخول فان اعتبر الدخول في التناول فالاستثناء لا يفيد الاخراج منه لانه باق بعد الاستثناء او تناول اللفظ بجملة وصفه لتمام المنه مسمى
قائمة مطلقا فلا يتصور الاخراج منها وان اعتبر الدخول في الارادة بالكل لزم ان يكون كل استثناء استثناء لزم ان لا يصح في نحو قوله تعالى فليكن
فيهم لفظة الاخمين عاى من الاخبار لان المتكلم يكون انا كاذبا في ارادة عموم الصدر بالكل حيث لم يكن في الواقع اذ في الاستثناء ان
هو المستثنى او قال لاني اصدى واستحيل ان في حق تعالى فلم يضره انه بيان ان ما بعد لا لم يرد بالكل ثم لم يكون مراد بالصدر عاى العام
او الكل ثم اخرج ثم حكم على الباقي واريد ابتداء بالصدر ما سوى ما بعد الاو الاقضية خلاف ما يجب خلافا فيما ذكرنا ان حاصل تركيب الاستثناء تكلم
بالباقي اى حكمه عليه وجعلنا في الاصول ان منه القول الاول انه اريد عشرة وحكم على سبعة في قوله على عشرة الا ثمانية فارادة العشرة بعشرة
بعد الحكم والافوا لغير زيادة تخلف ثم ما ذكرنا من تحقيق دلالة الاستثناء كون عشرة الا ثمانية ثمانية كذا المنه سبعة كما نسب القاضى الباقى
على ان التحقيق ان قوله بواحد المذهبين كما حققناه في الاصول بل مراد ما ذكره المصنف من قوله فلا فرق بين قول القائل على درهم او عشرة
الا تسعة وقوله بواحد من قول من قال اخرج وفيه معنى المعارضة للاستثناء في الاخبار ما ذكرنا من نسبة الشافعية وانما اعلم فانهم مذهبون
بانه من المحققين بان ان المحقق لم يكن مراد او قاله على تأويل يظهر اللفظ وهو الظاهر لان سبلة الاستثناء من النفي اثبات
يوجب القول بالمعاضة لانهما توجب حكمين على التثنية مشكلا في ضمن العشرة بالاثبات وبعد الا بالنفي لكن الاشك في انه بحسب الظاهر حقيقة
الاسنادين فيما والا كان تناقضا في ما ثابت بصورة المعاضة بين حكم الصدر وما بعد الا وتزوج الباقي فوجب حمل المخرج عليه كما هو محمل
معارضته ترجع فيها احد المتعارضين فيظهر انه لم يحكم في صدر الا على سبعة قوله ولا يصح استثناء الكل من الكل قيل لا يرد رجوع بعد التقرير وهو لا يجوز
ووضع بانه لو كان كذلك لاصح فيما قيل الرجوع وهو الوصية لكنه لا يجوز فيه ايضا لو قال او صيت لفلان ثلثت بالى لارثت بالى لا يصح الاستثناء
فلم انه ليس وهو ما ذكره في الكتاب من ان يخرج لا يبقى بعده شئ يصير تركيبا به وتركيب الاستثناء لم يوضع الا لم يتكلم بالباقي بعد النفي لا النفي

مجلدوں ما بعد لا نقصاء لانه لا امکان و الزوجیه فی هذه الحاله ليست بسبب كثرته عنها في بطلان في حقها خصوصاً اذا رضى به وان حلقها انكسارها او قل بها اختار في فحاشا تفسيرا او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضىت بابطال حقها

انه كان فيها ادا القياس على ما هو مبني كل ما لا يتبرع لبعض المورث في مرض موته بجماع ابطال حق بعد تعلقه بالهبة وهذا لان حق المورث
يتعلق بالهبة لان سبب الموت لا يجزئ التبرعات باذ على الثلث والزوجة من المورثة تقدم القياس بالاجماع وهذا القياس لا يتوقف على حضور
قصد الابطال بل هو دائر مع ثبوت الابطال سواء قصد اوله لم يقصده ولم يحظر له واما القياس المتوقف عليه كما فعل المصنف فهو قياسه على قائل المورث
وموته كذا قصد ابطال هبتها بعد تعلقه بثبوت نفقته مقصوده كقائل المورث بجماع كونه في حجره لا يضر في ثبوت نفقته مقصوده ولهذا اختلف خصوص
الثابت في الاصل الفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق آدمي للناسب يثبت الميراث
بالاعتبار بل لثابت محجور بثبوت الحكم مع في المحل اعني القائل واما عندنا فنثبت اعتبارها بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث
رومات بعد تزوجها بقول مالك لان اصحابنا راوا ان اشتراط علي بن ابي طالب العلم الامكان هو بقاء العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لا بد
ان يكون لنسب او سبب هو الزوجية والعق نثبت مقتضى الدليل تورث الشرع اياها لزم ان اعتبر بقاها النكاح حال الموت ومعا
ان بقاءها اياها كالمقياس حقيقة او قيام آثاره من منع المخرج والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الآثار ليس لابقام العدة فيلزم ثبوت نفقته
بموتها في عدتها والمصنف لم يبين قياسه اصلا في الاطلاق بل قال قصد ابطال حقها ويرد عليه مقصوده دفعا لا ضرر وشكلا لا بفعل لان يكون
بذلك اصول شتى يمكن الاطلاق بكل منها وليس يعرف لرد القصد اصل سوى قائل المورث ويمكن ان اعتبر اصوله كل من ازم ضرر الطريق غير
فانه يرد ذلك عليه لان قول الزوجية سبب لها في مرض موته غير جيدة لانها سبب ارثها عند موته عن مرض او جفائة والوجه ان يقول الزوجية
سبب تعلق حقها به في مرض موته والتزوج مقصوده الى اخره قوله بخلاف ما بعد الانقضاء اى انقضاء العدة لانه لا امکان للتورث اذ لم يبعد
بقا شئ من آثار النكاح بعد ما على انه روي عن عمرو عائشة وابن مسعود وابن عمر وابن بكير ان امرأة الفاتمة ترث ما وامت في العدة ويجوز
قول ابي بكر الصديق ترث ما لم تتزوج على قدرة التزوج وهو بافقضاء العدة اى ما لم تقدر عليه قوله والزوجة ترث ما وامت في العدة
لا يرث اى الزوجية في هذه الحالة اى ما لم يرثه ليست سببا لارثها عما بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي المرثية فان كانت نفسها بالان
او ترثه شئت بكم الفارسة حقا فترثها الزوج بخلاف ما لو ارثت محجة لانها باءت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الملك ولا يرث الردة
شرفة عليه لانها لا تقبل قوله لا يبطل من حق برفع اللام فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة
وحكمها فلا يرثها اذا ماتت بخلاف ما اذا ابانها في مرض موته ثم ماتت حيث ترثه لان الزوجية وان بطلت بالباين حقيقة لكنها حلت باقية حكما
في حقا دفعا لا ضرر عنها لانه قصد ابطال حقها وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي سواء لانح سببها من ان يكون معناه لو كانت الزوجية
سببا لارثها فبطلت ولكنها ليست بسبب فلا يبطل واذا لم يبطل فيجب ان يرثها ولا يقول به احد هو قوله فان طلقها انا بامر
ليس قيد ابل المقصود ان يطلقها انا بامرنا ولهذا عطف قوله او قال لها اختار من نفسها عليه فان هذا القدر انما ثبت بطلقة
بانه وكذا اذا اخلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لاننا نثبت باطل حقا انا في الاول فلا امر منها بالعلانية انا في الاخيرين
فما بها مباشرة العلة انا في التبرع بغيره لانه تحريك منها واما في الطلق فلان التزام المال علة العلة لانه شرار الطلاق مباشرة احد صفي العلة
لمباشرة بها بخلاف مباشرة بعض العلة فمن فسد ذلك ما لو قال لامرأة في مرضه وقد دخل بها طلقا نفسيا لثنا فطلقت كل واحدة نفسها

فترى القدر من مخرج

قال المهر كان محصورا في هذا القتل فله ان يملك المهر وان كان محصورا في هذا القتل فله ان يملك المهر وان كان محصورا في هذا القتل فله ان يملك المهر...

قبل المرض وما اذا نشأ طلاقا ثانيا في مرضه بموالاتهم او لم يبال او وصي لها الوصية فغلبت في حقيقتها ولها الاقل من الميراث من كل ثمن الوصية المقررة في الفضلين قال زفر بن زفر في الميراث... في مرضه بمرضه بموالاتهم او لم يبال او وصي لها الوصية فغلبت في حقيقتها ولها الاقل من الميراث من كل ثمن الوصية المقررة في الفضلين...

في جميع الوجوه لما يناله كبري النكاح حتى يحل الوطى وكذا النسب قائما وكل ما ذكرناه من هذه المسائل مما تروى في العدة وقد بيناه

من البطلان الايلاء في المرض بالنفقة فاما لم يفصل ينبغي ان يكون فساد الجنب بالفرق بانه لا يمكن من البطلان الايلاء
الا بضر يلزمه فان الفسخ باللسان لا يجوز اذا كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر خلافاً عن الوكيل
فقد لزم في جميع الوجوه اى سواء كان الطلاق بسوالها او لا او كان التعليق بفعليها او بفعلهما لانهما يدان لم يكن
لا يستثنى من عمومها الاقسام العدة فانه مشروط فيها جميعاً بغير قيد قال صحيح لموطوعة احمد كما طالع ثلثاً ثم بين في مرضه
في احد ما صار فاراً بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها بالفرق عليه قصد كمالها فخل انشاء في
حق الارث للتمتع ولو ماتت احدهما قبله ثم مات بقيت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكى فانفتحت التهمة عنه كما لو علق في
صحة بجري راس الشهر فجار وهو مريض لا ترث لانه بيان حكى بخلاف ما قبلها لانهما تقيمت للطلاق بفعله فترث كما لو علق في
صحة بفعل نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امرأة اخرى غير التمتين فلها نصف الارث او لا يزوجها الا امرأة واحدة
لان احدهما مطلقة يمين والنصف الاخر بينهما لا يستوفيان في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طلاقها قبل موته لم ترثه وصح البيان
فيها لانقطاع التهمة عن بيانها بخروجها عن اهلته الارث بالموت وكان الارث للاخرى لان التيمين دون الانشاء ولو انشأ في مرضه
ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى بناءً ولو كانت له امرأة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي
بين الطلاق فيها ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان انما يبطل مياناً لحقتها الثابت ظاهر وحققا الثابت ظاهر وقت
البيان النصف فلم يزد عليه وهذا لانها منكوبة من وجه ووجه فاما لتحقى النصف حتى لو كان معه امرأة اخرى كان لها الربع
وثلاثة ارباع المرأة الاخرى لاننا انما ابطلنا البيان مياناً لحقتها الثابت وقت البيان ووقت البيان حقها في الربع وكان
للميتة الربع ولان الاخرى منكوبة من كل وجه فتستحق كل الارث وهي منكوبة من وجه فتستحق النصف فلم النصف للاخرى
بالانراعة واستوت سائر عتباتها في النصف الاخر فينصف بينهما فان لم يميت الزوج ولم يبين حتى ولدت احدهما لاقبل من سنتين
فوليس ميان اوفى الزوج على خياره لان العلق يتحل كونه بوطى قبل الطلاق وهذا لا يصح بياناً فلا يكون بياناً بالشك في لائق الطلاق
بالشك يثبت النسب لاقبال العلق قبل الطلاق فان لقي الزوج هذا الولد امر بالبيان فان قال عنت عند الايقاع التي لم تلد ليعن من بين
التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلقى بالام لانه قد فذف منكوبة وان قال عنت التي ولدت بعد لانه لما كان مراد وقت الايقاع التي ولدت
وقع الطلاق من ذلك الوقت من كل وجه فتبين انه قد فذف اجنبية فيجب الحد ويثبت النسب لعدم اللسان فان قال لم اعن عند الايقاع احد
ولكن اريد بالمهم التي ولدت لا يجد لانه قد فذف منكوبة لان الطلاق يقع عند وقت التيمين ولا يلحق الايضاً لان شرط قيام النكاح وقد زال بالبيان
والنسب ثابت لما مر وان ولدت لاكثر من سنتين من وقت الايقاع تقيمت الاخرى الطلاق ليقبنا بالوطى بعد الطلاق وحكم الشرع بقيوت
النسب منه حكم يكون الوطى منه ضرورة والوطى بعد الطلاق البهم بيان اجاعاً وتقيمت التي ولدت للنكاح فان نفى الولد ليعن ولا يقطع
النسب عنه لان حكم الشرع بالعلق منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدت احدهما لاقبل من سنتين من وقت الايقاع والاخرى
ولدت لاكثر من سنتين تقيمت صاحبة الاقل للطلاق لان وطئها لا يصلح بياناً ووطئ صاحبة الاكثر يصلح بياناً وهذا لان الولد لاكثر

وقال بعض المشائخ: إذا قلنا الفاسق ابتداءً يصح ولو قلنا وهو عدل يعمل بالفسق لأن المقلد اعتمد على الله علمه وأحياناً بتقليد دونهما
 وحل يصلح الفاسق مقلداً قبل إلامنه من أمور الدين وخبره غير مقبول في الدنات وقيل يصلح لأنه يصح الفاسق هذا راجعاً إلى الخطأ
 وأما الثاني فالصحيح أن أهلية الاجتهاد شرط الأولوية وأما تقليد المجاهل فصحيح عندنا خلافاً للشافعية رحمه الله عليه وهو يقول إن الأمر بالقضا
 يستدعي القدر أعليه ولا قدره دون العلم ولكن أنه يمكنه أن يقضى بقوى غيره ومقصود القضاء يحصل به وهو إيصال الحق إلى مستحقة

ليكشف عن العلم وحيداً أن يحتاج إلى آخره وقال هذا إذا كان في شبهة طاماً إذا كان إلا إذا
 بلا شبهة ولكن يعلم يقيناً أنه إن ساء به كبعينه عند سلطان فتأخضت على أنه لا بأس به ولو قضى حاشية
 بلا شبهة ولا طمع فاهل في السبب بعد ذلك فهو حلال لا بأس به وما نقل عن ابن مسعود من كرهته نورع
 أنرايع ما يدفع له دفع الخوف من السبب على السبب أو ما له طلال للدافع حرام على الآئنه لأن دفع الخوف
 عن السلم واجب ولا يجوز من المال لفعل الواجب وهل يصلح الفاسق مقلداً قبل إلامنه من أمور الدين
 قد تضمنت خيانة للدين وقيل يستغنى لأنه يستغنى كل كعبه حذر من منجبه فقهاً بحصره إلى الخطأ
 وأما الثاني فهو اشتراط أهلية الاجتهاد والاصحح أن لا يشترط شرط الأولوية بل الأولوية فاما تقليد كسب أهل
 فصحيح عننا ويحكم بقوى غيره خلافاً للشافعية بذلك وأحمد وجهه السيد قولهم رواية عن علي بن الحسن بن محبوب في
 الأصل أن المقلد لا يجوز أن يكون قاضياً ولكن أختار خلافه قالوا المقلد يستغنى عن أهلية الاجتهاد
 ولا قدره دون السلم قلنا يمكنه القضاء بقوى غيره ومقصود القضاء وهو إيصال الحق إلى مستحقة دون
 النظر يحصل به فاشترطه ضائع فالتدويع لم ليس بما يقطع بصوابه بل ما يظن أنه اجتهاد فانه لا قطع في
 مسائل الفقه وإذا قضى بقول مجتهد فيه فقد تحفظ بذلك السلم وهو المطلوب وكون معاً وقال الاجتهاد
 لا يلزم اشتراطه وإنما لم يذكر معاً والأجتماع لأنه لم يكن حجة في نفسه صلى الله عليه وسلم وقد
 قدمت عن الغيرة إلى توجب خلافه فيقتل في هذا الزمان وفي بعض نسخ السادة الاستدلال
 على تقليد المقلد بتقليد النبي صلى الله عليه وسلم علياً الحسين ولم يكن مجتهداً وليس ثبتي فانه عليه الصلوة والسلام
 دعا له بان يمدى الله عليه وثبت سانه فان كان بهذا الله عاززاً إلى البيعة الاجتهاد خلافاً لشكالك والافقه
 له المقصود من الاجتهاد وهو العلم والسداد ونحوه غير ثابت في غيره وسند كرسد حديث علي رضي الله عنه
 وعلم استاذك في القاضى ذكرني الفتى فلا الفتى الا في المجتهد وقد استقر راسي الاصوليين على ان الفتى هو المجتهد
 فاما غيره المجتهد من حفظ اقل المجتهد فليس بمفتى والواجب عليه ان لا يستعمل ان يذكر قول المجتهد كالمفتى
 رضي الله عنه على جهة الحكاية نعم ان ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بقوى بل هو نقل كلام الفتى ليس اخذ به
 المستغنى وطريق نقله كذلك عن المجتهد أحد أمرين اما ان يكون له سند فيه اليه او يأخذ من كتاب
 معتمد وقت تداد له الا يدعيه نحو كتب محمد بن الحسن بن محبوب ومنهم من التصانيف المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الاجتهاد
 اتوا به عنهم او المشهور كذا ذكر الرازي في نفسه هذا الوجه بعض نسخ النوادر في زماننا لا يحمل عنه
 ما فيها إلى غير ذلك الا في يوسف لاشبه الم شتهر في عصرنا في ديارنا ولم تداول نفسه اذا وجد النقل عن النوادر
 مستلماً في كتاب مشهور ومن كذا لانه اية والمبسوط كان ذلك ما وليا علم ذلك الكتاب فلو كان ما نقلنا

ويبلغ المقلدان يختار من هو الاقدار والاولى لقوله عليه السلام من قلنا نسا ناعلا وفي حديثه من هو اول من تصدق خا لاد في رسوله وجماعة المسلمين

الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر الحلي في كتابه في بيان حقائق الدين

لما قارب المحدث للبحث في الاجتهاد والتشريع لا يقطع بقول من استفتى به من حكماء
 المستفتي فيختار المستفتي ما يقع في قلبه انه الا صواب ذكره في بعض الجوامع وعند من لا يحب عليه حكاه كتاب
 يكتفي ان يحكي قولنا استفتا فان استدل له ان يقطع انه مستفتى شافوا ذكر احد ما فسله وحصل المقصود نعم
 لا يقطع عليه فيقول جواب سلك كذا بل يقول قال ابو حنيفة في حكم كذا كذا نعم لو حكم الكل فالأخت بما يقع في
 قلبه انه صواب اولي في العالم لا عيب في ما يقع في قلب من هو ابكم خطا او على غير اذا استفتى فقيهين في
 مجتهدين فاختار عليا الاولي ان يافقه بما يسيل اليه قلبه من عند من لو اخذ بقول الذي لا يسيل اليه
 جاز لان سيدنا محمد صوابا وادبنا في جواب عليه تقليدنا في ذلك وقد فعل اصحاب ذلك المجتهد او خطأ وقا لولا ان
 من مذموب المستفتي فيجب الاجتهاد في الاجتهاد او من لا بد ان يراوينا
 الاجتهاد او معنى الاجتهاد في الحكم القلب لان اجتهاد ليس له اجتهاد في الحقيقة الا اننا نتحقق في حكم
 سلكه خاصة فليس هو عمل به والا فلو قلنا اننا في صريح فيما انتهى من المسائل مثلا والتمس العمل به على الاجمال
 وهو لا يصح في مورد باليس حقيقة التقليد بل هو حقيقة تقليد التقليد وهو عذر بكانه انما ان العمل بقولنا
 فيما يقع من المسائل التي يتعين في الواقع فان ارادوا هذه الا التزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين
 بالادلة ففهم ذلك قولنا اذنية شرعنا بل الدليل انما يقتضي العمل بقول المجتهد فيما احتاج اليه بقوله تعالى فاسلكوا بهل الذكر
 ان كنتم لا تعلمون والسؤال انما يتحقق عند طلب حكم اجتهاد في المعينة روح اذ ثبت عنه وقول المجتهد وجب عمله
 والغالين في مثل هذه الامارات منهم كلف الناس عن تلخيص الرخص والاجتهاد العامي في كل سنة بقول مجتهد اخف عليه
 انما لا ادرى ما يمنع من انفسه والعقل فكذلك الانسان فيجب ما هو اخف على نفسه من قول مجتهد يسوغ له الاجتهاد
 ما علمت من الشريعة وانه عليه وكان صلى الله عليه وسلم يجب ما خفف عنه استه واليه سبحانه اعلم بالصواب قوله في
 المصلحة وهو من له ولاية التقليد ان يختار من هو الاقدار والاولى لقوله عليه السلام من قلنا نسا ناعلا وفي حديثه من هو اول من تصدق خا لاد في رسوله وجماعة المسلمين
 ولا بأس للقاضي ان ياخذ من كان غنيا شريفا وان احسب انه افضل والاصل فيه قوله تعالى في مالي اليتم اذ
 عمل الرضى ومن كان غنيا فليست خفت ومن كان فقيرا فليست خفت بالمعروف وذكر عن عمر رضي الله عنه انه كان يري
 سليمان بن ابي حبيب البجلي عن القضاة كل شهر مائة درهم لانه فرغ نفسه للعمل للمسلمين فكانت كفايته وعياله عليه السلام فالوايد
 كان عمر رضي الله عنه يري في كل شهر مائة درهم ووزقه على خصاله وذلك لانه فرغ نفسه من عمر رضي الله عنه خصل السعة وكثرة عياله في
 زمن علي رضي الله عنه وعلل السعة في ذلك القضاة لا يدرى لانه ليس به لانه لا يخل على القضاة وما يختار الاولي بقوله صلى الله عليه وسلم
 وسلم فيما رآه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ارسل رجلا على عصاة و
 تلك العصابة من هو ارضى الله تعالى به ففقد خا لاد ورسوله وجماعة المسلمين قال صحيح الاكسار و تعقب بجمعين بن قيس

ان هذا الاجتهاد كلام عرف في اصول الفقه حاصله ان يكون صاحب حديث له معرفة بالفقه يعرف معاني الآثار او صاحب حديث فقه له معرفة
بالحديث لا يشغل بالقياس بالقياس في معرفة ذلك يعرف بها مبادئ القياس من الاحكام ما يقين عليه
قال ولا بأس بالدخول في القضاة من غير ان يكونوا من اصحاب الحديث ولا بد من كفاية لكونه امرا يعرف

بما فيه ضعف ونقص التيسر وقال انما يعرف من كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه واخرج الطبراني عن عيسى بن
حسين بن ابي عمير بن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تولى من امر المسلمين شيئا فاستعمل رجلا لا يعرف
ان يسمع من امره في ذلك واعلم من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقهه خان الله ورسوله وجماعة المسلمين
وروي ابو يعلى الموصلي في مسنده عن عبد الله بن ابي ابي الله صلى الله عليه وسلم قال قال امير اجل يستعمل رجلا على عشرة فحسن
وعلم ان في العشرة من هو افضل منه فقهه عن الله ورسوله وجماعة المسلمين والذين لا يولوا عليه اخليفته واطاعوا
الذين في القسبة اخليفته واطاعوا له انصرفوا وكذا الذي ولاه سلطان ناحية وجعل له اجراء واطاعوا له انصرفوا
فان كان يولي ناحية كذا قالوا له لا بد من ان لا يصح له بالمنع او يعلم ذلك يعرفهم فان نائب الشام و
حلب في ديار ما يطلق لهم التفرغ في الرحلة والخراج والاربابون القضاة ولا يعرفون ولو ولي حكم الموتى ثم
جاؤا بكتاب السلطان لا يكون ذلك امضا للقضاة واخرية شرط في السلطان وفي انقليد بالامانة لا يطرق النياب
فان السلطان اذا امر عبده على ناحية وامره نصيب امتا ضي جاز فان نصبه نصب السلطان بنصبه قوله

حد الاجتهاد وكلام عرف في اصول الفقه وحاصل ذلك الكلام ان يكون صاحب حديث له معرفة بالفقه
يعرف معاني الآثار او صاحب فقه له معرفة بالحديث لا يشغل بالقياس في النصوص عليه والفرق بين القولين ان
على الاول نسبة الى معرفة الحديث اكثر من معرفته بالفقه وفي الثاني عكس ثم ان المصدر رتب على الاول كونه يعرف معاني الآثار
والرابع في الآثار المعاني التي هي مناسبات الاحكام الدالة عليها الفاظ الحديث وعلى الثاني سلامته من القياس
مع معارضة النفس وقد وقع التصريح بانها قولان ولا شك في ذلك لانها متضادة ان لا يكون ادري بالحديث من الفقه
ايضا وكونه ادري بالفقه من الحديث وانما تعلم ان المجتهد يحتاج الى الامر من جميع ادري تحضره من القياس في معارضة
النقل وحضره معاني الآثار ليتمكن من القياس فالوجه ان يقال صاحب حديث وفقه يعرف معاني الآثار ويقنع عن القياس
بخلاف النفس والحاصل ان يعلم الكتاب السنة باقائهما من عبارتهما واثباتهما ودلائلها وانقضاءهما وباقي الاقسام
نامخما ومنهجهما ومناط الحكمهما وشروط القياس والمسائل المجمع عليها لتلايق في القياس في مقابلة الاجمالي واقول
الصحابة لا يقدرون على القياس فلا يقين في معارضة قول الصحابي ويعلم عرف الناس وهذا قوله وقيل ان يكون
صاحب ترجمة الحق فقه لا بد منه في المجتهد فمن اتقن هذا واجلته فواهل للاجتهاد فيجب عليه ان يعمل باجتهاده وهو

ان يبذل جهده في طلب الظن بحكم شرعي عن هذه الادلة ولا يقبل احد اقوله ولا بأس بالدخول في القضاة من غير
بنفسه ان يودى قرضه لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم تقلدوا ولا يرضون كفاية لكونه امرا يعرف اما ان الصحابة يقتلوا
فحديث ما يعرفون وكذا على رضي الله عنهم الراية ابي داود وعن علي رضي الله عنه قال لعنه رسول الله صلى الله عليه
وسلم على الذين قاضوا بغير ما علموا ولا بأس بالدخول في القضاة من غير ان يكونوا من اصحاب الحديث ولا بد من كفاية لكونه امرا يعرف

والأول أحسن فيه سبعة من السيدات في الله عنه وقوله غير معتبر حتى لو قصده القاص لا ينفذ ولا يفسد ولا يلازم من لا يملك الإكراه والمباينة في الحال
 قيد زائد والصبر المأمور في التحليل كالبالغ لو جازى الدخول في نكاح صحيح من غير قصد النكاح وما كان من الفناء به والحجة عليه ما بينه وبين الجامع الصغير
 وقال إمامهم ومثله لجامع إمامهم وجب عليه الغسل وحلها على الزوج الأول ومنعه من الكلام إن تحرك الله ويقتضي إتمامه الغسل عليه لا يملكه
 المختارين وهو سبب النزول ما بينهما والحاجة إلى الاعتناء بحقوقهما لا يقتضي على الصبر وإن كان يفسد ويختل فإل وفي المولى امتلاكها لأن الغاية
 نكاح الزوج وإذا تزوجها بشرط التحليل فأنكاح مكره ولا ينفذ عليه السلام من الله المحلل للحلل

يا تيمر لا ترجعني إلى عبد الرحمن حتى يذوق عسائلك بل غير وقال لم يرد عن أبي إسحق السلمي أبو الفضل **قوله** لا خلاف لأحد فيه من يملك الاستبراء والمداخلة
 الداعي سوى سعيد بن المسيب لا يقع فيه كون بغير المسمى داود والطاهر بن وهب والشعبة وأبو بكر بن عبد الله بن مسعود بن سعيد بن قيس بن أبي الحارث لم يملكه
قوله لا ينفذ الله الحديث المشهور قال بعد الشبهة من فني هذا القول فعليه إثم الله والملائكة والناس أجمعين انتهى وفيه أن لا ينفذ الله الحديث المشهور
 حتى لا يسرع في كثرة الطلاق حول بعض من عن النصف بالإجماع **قوله** السطر الإجماع بقيد كونه من نفسه وإن كان للغير ما يجوز أن يكون بعد لزوم حارة
 المحل فلو لم يملك الكبر الذي لا يقدر على الجوع لا يقوته بل بمساهدة اليد لا يملكه إلا أن انتقض وعمل الصبر الذي لا يجانس مثله لأن لا يجوز له أن يملكه إلا أن
 من في آتة فتور واجبا فيها حتى تنقضي الحائض فأنما تحل به بوجوب الحيض الذي لم يبق له شيء لو لم يبق له شيء من الحيض فلا يحل له بوجوبه حتى يحل في الميسر
 في رواية أبي حفص أن كان الجيوب لا ينزل إلا يحل لا يثبت نسب الولد منه لأنه إذا نجف أبوه صار كالصبي أو دونه ودخل الصبي الذي يشبهه بجامع فيهما وفي الحديث
 لو كان محبوا لم يحل فإن جلت مولاته لا الأول عند أبي يوسف من خلافه وفي الخاصة لو كان مشكوكا أو جامعها حلت عند أبي يوسف من خلافه وفي
 والحسن يشبهه ولو كان المحل يتبين حتى لو جامعها وهي مفضضة لا تحل لم تجزى من غير صغيرة لا يوطأ مثلها مطلقا وزوجا مثلها فوطأها الزوج فافضاها لا يحل
 وإن كانت محضا مثلها حلت وإن فضاها **قوله** وإن لا تزال فلا فالنكاح المحرم لا يحل عنده حتى ينزل لبناء حملها العسيلة عليه من بعد ما ينفذ فيه معه
 وسع الإجماع وإنما هو كمال في مسأله أنه صلى الله عليه وسلم قال الصبيته على الجاه انتفى فثبت صدق سمي الجاه ثبت فيه لأن في مسأله من عبد الملك للمكي
 محمول **قوله** هو شرط النفس فلو كان هو شرط ليس فيه فلو لم يملكه من غير حمل الصبي الذي يجانس مثله لا يحل التحمل لأنه صلى الله عليه وسلم شرط العسيلة
 من الجاهنين فلا بد من كون الزوج ممن يملكه أيضا وسوا كان حرا أو عبدا تزوج ما دون المولى عاقل أو مجنون أو كافرا كان يجانس مثله سلبا أو ذميا في الذم
 حتى يكملها الزوج المسلم ولو تزوجت عبدا فمهره من سببه ففضل بهائم أجاز السيد النكاح فلم يطأ ما بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للأول حتى يطأ ما بعد الإجازة
 وتحل بوطئ الزوج في الحيض والنفس والارام وإن كان حرا أو عبدا لم يملك طلاق زوجته فاشترى عبد صغيرا أو ثنتين في زوجيه من مطلقته فجامعها ثم ملكها أياها فقبلت انفسخ
 النكاح وحلت للزوج **قوله** فمهره من سببه المهر في الجاه فقال إمامهم لم يملكه ومثله يجانس وفي النكاح المهر في من الباطن وقيل الذي يتحرك
 الله ويشترى الجاه وفي فوائد شمس السنة انه يقدر بعشرين سنين والنفس السلفاء في باب الأولياء والأقارب من أشهر الزوج كفوا رواية الحسين عن أبي بصير
 وإذا كانت زوجة ففرضا منه وهو قول أبي يوسف وهو المختار للفقهاء في زنا على الزوجة ولو زوجت الحرة نفسها بعد التحلل للأول بدخوله **قوله** ودخل
 المولى لا يحلها الزوج ما دام من أن غاية الحرمة نكاح الزوج وليس للمعنى زوجا **قوله** بشرط التحليل إن يقول تزوجتك على أن أحلك له ويقول مني فهو
 مكره كراهية التزويج المشتبه بها للخطاب لقوله صلى الله عليه وسلم إن المحلل والمحلل له لا يزوجونه ولا ينفذ ولا يفسد ولا يلازم من لا يملك الإكراه والمباينة في الحال
 والحديث المذكور في حديث ابن مسعود وعلي بن مبرزة وابن عباس عن أبي عبد الله عن محمد بن يحيى عن فضالة عن محمد بن يحيى عن ابن مسعود
 رواه الترمذي في السنن في غير وجه قال من سفل الله عليه وسلم المحلل والمحلل له لا يزوجونه ولا ينفذ ولا يفسد ولا يلازم من لا يملك الإكراه والمباينة في الحال
 المشاهير قالوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من سفل المحلل والمحلل له لا يزوجونه ولا ينفذ ولا يفسد ولا يلازم من لا يملك الإكراه والمباينة في الحال
 الحديث ابن مسعود روى عن شرح بن مهران لا يزوجونه ولا ينفذ ولا يفسد ولا يلازم من لا يملك الإكراه والمباينة في الحال
 أبي صالح كاتب الليث عن الليث بن سعد عن عبد الله بن مسعود عن ابن مسعود عن ابن مسعود عن ابن مسعود عن ابن مسعود عن ابن مسعود عن ابن مسعود

ولو كانت الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الاكراه لان اليمين تنفع بالحنث وان لم يبرأ
حتى مضت اربعه اشهر بانته منه تطبيقه وقال الشافعي من لا يمين يتعريف القاسم

رواية وكذا لا يمس فرجى قربك في الذخير وفي جن الفقه بما يخالف قال في الايس جلد في جارك لا يمس موليا لانه يمكن ان يمس كره
يشبه وفي المرفئ في حنث يس الفرج دون الباع فليس مول قيل فيه بوجوه لان الفرج كونه الجرح هو المار ولذا كان كراهية
مقتضى الى النية ومنه خرج ان يراد به ذلك ولا يحنث الا بالباع فيكون موليا وفي الحق لوقال اما كتاب سوان فان عنى المبرك بالبايس مول
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان هذايجاب في الشرع فان عنى به الايجاب فهو مول في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى لانه وجب الايام بهذا اللفظ ولو قال انت على مثل امرأة فلان وقد كان فلان الي من امرأة فلان نوى الايام كان مولا لان شهادتها
في اليمين وان لم يوا اليمين ولا التحريم لا يكون موليا ولما قل ان يقول الايام الحلف الى آخره وقوله انت على مثل امرأة فلان او انما مول ليس فيه
صيغة حلف انشائية ولا تعليلية لان معنى الحلف قوله وانما الاقرب ونحوه وان قربك وليس قوله انت شهادا الا به ولا محققا لوجوده لفرض عدم
وجوده وسابقا ولا حقا الا ان هذا جواب الرواية مخرج به الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو اني من امراته ثم قال لاخرى اشركت في ايامه كانه كان
باطلا ولو قال ان قربك فعل يمين او كفارة يمين فهو مول والجواب ان قوله انما منك مول معناها انما منك مالت وسماها فمقتضى اليمين بقوله
قطعه كما يشهد بقوله مالت لم يصدق بقوله مالت كذا التشبيه المذكور في الية لو قال لاوطيك في الية فمات دون الفرج لم يصير موليا فاما كذا كره
ولو قال لا اجامتك الا جمع سؤر سئل عن نية فان قال لو طي في الدبر صار موليا وان قال ردت جوارحه فلا يبرأ على القضاء الثمانية فلا يكون
وكذا ان لم يكن له نية وان قال ردت دون ذلك فهو مول في ردة الكفارة ليس حاكم المولى مطلقا على تقدير الحنث بل حكمه المولى المذكور في قوله
اذا قال الرجل ردت الى آخره لا تصرف ان المولى لا يمين حكم الكفارة بذلك التصدير وقال الشافعي يبرأ من النكاح الكفارة في حق من الحنث لا يفتق
وعدا الحنث بتقدير الفتي والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع يتحقق الرجوع عن ذلك انكر قال الله تعالى فان ما واثقان الله عقور رجيم وقوله في الحنث
كقولنا لان وعد المنقر بسبب الفيتة التي هي مثل التوبة لا ينافي الزام الكفارة بل ثبت في الشريعة انك كل التلازم بين يمين الحكين الديني والاذنوي
اعني المنقر وسقوط الكفارة وشبوت احدهما مع فتيقن الآخر يستمر في كل حلف على نصية او امنت واللفظ فيها قوية فان توبة ثبت مع عدم سقوط الكفارة
نبا انما لا يطلق قوله تعالى ولكن لو اذنتكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية يقال صلى الله عليه وسلم في النكاح من سلف على يمين غير ما يمينه فليكن
يمين ثم يات اليمين فهو يمين وقول الآية والجمهور قال الحسن لا كفارة عليه قال قتادة خالف الحسن الناس في قوله سقط الايام بالجماع على معنى اني
به اشهر لا يقع طلاق اخران اليمين تخلف بالحنث قوله وقال الشافعي ردت يمين لم يقبل الشافعي ردت يمين بل قال يقربها سواء بطل الرجوع
نفسه او الحاكم وبه قال مالك احمد ورجح ابن الواقع طلاق والطلاق يعقب الرجعة الا الثالثة بالنقض والجواب من حلية الكبرية وتقديم
وبعد منه في الكنايات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا ان وقع للخاص من الظلم والرجعي لا يفيد ذلك لانه بسبيل من ان يرد ما له وصحت
في بعد الايام فتيقن البائن للمك ففسها وتزول سلطنته عليها بائنه الظلم مع وجود الايمان في ذلك كما استفت على انتهاها بائنه ثم الخلاف
في موضعين احدهما ان الفتي عنه يكون قبل مضي المدة ويكون بعد ما وعده مضيا توقفت الى ان يفي ويطلق لقوله تعالى فان ما واثقان الله عقور رجيم وعلق
فانقضى جواب الفتي بعد المدة وعدها الفتي في المدة لا غير والجواب ان كفارة التعقيب المسمى في الزمان في عطف المدة وكما زيد فمروءة على التفسير
مجال فيها وغيره فان كانت الاول بخلافه تعالى فقد سأل موسى الكبريت ذلك فقالوا انما الله جبره وناوحي نوح ربه فقال بان نبي من انبي نوح

لأنه مانع حقه في الجماع فيذهب القاضي منابته في التسميم كما في الحب والعنة ولنا انه ظلمها منع حقه في الجماع بالشرع
بذوال نعمة النكاح عندهم هذه المدة وهو الاثر عن عثمان وعلى والعبادة الثلاثة وقد ثبت مرضون الله عليها جميعا

فصل في مدة يبر عليه سراح فلا يفيد كالتعقيب بالتعقيب المذكري بان ذكر التفصيل بعد الاجمال وان كانت لغيره فلا اول كجاء زيد فقام ع وكل
من التعقبين جازية الازالة في الآية المعنوية بالنسبة الى الايام فان فاذا اوى بعد الايام والذكرى فانه لما ذكر تعالى ان لهم من انفسهم ان يبرعوا الربية
اشهر من غير مبروت مع عدم الوطى كان موضع تفصيل الحال في الامرين فقوله تعالى فان فاذا اوى الى قوله يسع عليهم واقع لهذا الغرض فيصح كون الرد فان فاذا
اوى رجوعا واستمر عليه بالوطى في المدة تعقبا على الايام التعقيب المذكري او بعد ما تعقبا على التبرع فان المدعوفور رجم لما حدث منهم من اليمين
على الظلم وحقد القلب على ذلك بسبب الفيتة التي هي توبة او غفور للخط في اليمين ان كان برضا الغرض تحسين ولعن الغيظ وجرم
بشرع الكفارة كافية عنه فخطا فاذا اوى ابن مسعود فان فاذا اوى من ترج احد الجانبين وهو يكون النفي في المدة اما باعتبار ان الاصل بواقي التعقبين
عاشدين كانتا او لم كانتا فغير المتغير لا يجوز اما باعتبار انها تستقل لاثبات كونها في المدة فلا تعارض لقراءة المشهورة لانها اعم من كونه فيها او بعد ما بان
على انها حجة عندنا وان ابى المضموم ورد المختلف الى المختلف تيم اذا ثبت الاصل لا شك ان القراءة الشاذة اما بقراءة الراوي خبر عن صاحب الوحي قرأنا
فانقار القرينة لعدم الشرع وهو التواتر انتفاء الاخص فان القرينة اخص من الخيرة وانتفاء الاخص لا يلزم انتفاء الاعم فدار الامر بين كونها
قرأنا او رجعنا عن صاحب الوحي وذلك دور ان يمين الحجية على وجه ينسب على وجه آخر لا يمين الحجية وعدمها فان قيل حاصل المقادير بها جواز
في المدة ونحن لا نذكر ذلك وانما الكلام في ان له ان يفني ببدل أو تخل عينية او المسمى فيها او لا بمجرد مضيقها وقع الطلاق فلا يمكن من انفسه اثبتناه
والقراءة المذكورة بالتعقيب فلما ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الايام على هذه القراءة ان يفني في المدة او يثبت الطلاق بتطبيقه او تطبيقه القاضي على الخلاف هذا
هو المقادير بقوله تعالى فان فاذا اوى من ترج احد الجانبين فكذا وان عزموا الطلاق فكذا على عرف من التاويل لان التزويد ما خوذ في كل قسم منه تقضي الآخر في ان عزموا الطلاق
فلم يفسوا فيها وهو لازم فانهم لو قاوا فحين لم تنق عزيمة الطلاق فلمزم بالفورة ان لا يفي في المدة الثاني ان تحضه المدة تقع الفرقة فيها طلاقا باننا عند
لا يكون التفرق الا بطلاق او بطلاق القاضي لقوله تعالى وان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مدته لم يتصور الغرم عليه
ولا انفسه شيئا الى ان مسطور وهو قوله تعالى فان المدسيع عليهم وللاوجه الذي ذكره المعصوم وحاصله لماق المولى بالعنين في حكم هو الزمة بالطلاق
فان لم يفعل طلق عليه بحاجته استنع عن الامساك بمعرف فيومر بالتسريح باحسان والا كان موقعا من غير ايقاع والتجواب قوله لا يتصور الغرم عليه
ولو وقع بمجرد انتفاء المدة ممنوع بل اذا فرض وقوعه عند ما كان عزيمة الطلاق عزمته على الاستمرار على الترك حتى يتم منه وان عزموا الطلاق
وان استمر على ذلك الترك حتى تنقضي المدة فان المدسيع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقاوله والمجاوله وحديث المفسس كما يسع مستو
الشيطان عليهم استمر عليه من الظلم فغير معنى الوعيد على ذلك واندرج في هذا جواب الثاني وعن الاخير بان العنين ليس بظالم فاشبهه التخفيف
عليه لئلا كان اجله اكثر والمولى ظالم بمنع عقوبته فجارى بوقوعه بنفس الانتقار ولا انقضاء بل الزم بالايلا موقوع فقد كان في الجاهلية تنجز
فعله الشارع موقعا او نقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير عقد الطلاق وبذلك ان حقيقة الطلاق استلزم القيد الثابت شرعا
بالكلام وللفظة انت طالق الآية التي يثبت به عندنا شرعا ولم يقصر الشرع بثبوت على اللفظ الايرى انه حكم بثبوت عند كتابته على تقديم وليست
اللفظة لان الحكم به عند ظلمه منها حقا هذه المدة لا يقال كيف يكون ظالم بالذلك وهو بوطية واحدة لا يطلق عليه القافة ولا يلزم له فيكون لظلم
لانا نقول ذلك في الحكم فاني الديانة فيما بينه وبين الله تعالى فليعلم ان يحكمها احيانا ليعقبها فان ابى كان حاصيا والنصوص من السنة والآثار
تعيذ ذلك لكن يقي ان يقال بظلمه تنجز بوقوعه كذلك ونقول يجوز ولكن الكلام فيها هو الثابت بمقتضى لالة الدليل هو اننا فان الآية واضحة

وعلم من بعد هذا من الشهرين وهو موصول لا بد من يومها اجرت الحزم فصار كجهد بالنظر فيه ولو كانت يوقا ثم قلنا لا فرق بين بعد شهرين ولا بين

بعض المدة المشاف اليها الاستحالة يكون الاربعية بعض ما هو اقل منها فزعم في محتم ان يقول اكثر المدين ميني المدة المألوف عليها ومدة الايام هي اربعة اشهر
مهران والثانية اكثر مما ولا استكمال في ان لو قال في بعض المدة كان احسن واسلم قوله وشهرين بعد شهرين الشهرين الى اخر المسئلة الثانية لفظ بعد
الشهرين ليس قيد في حكمه المسئلة الاولى بل قيد في الثانية فقط ولفظ يوما في الثانية ليس قيدا الا في سرق بين كسرة يوما وساعة وقيل
الكرية اليه في مجلس ومجالس بينهما اقل من يوم غير عند ابي حنيفة وابي يوسف فقيد بكسرة يوما ليكون المسئلة اتفاقية وهذا بعيد لان
اثبات المذهب لصوابه ان قوله واحد لا افضل كذا واحد لا افضل كذا يمينان ولم يك في نفسه خلاف وانما حكم في قوله واحد واحد
لا يخل كمنكر وان الظاهر الرواية انهما يمينان وفي نوادر ابن سماعة يمين واحد سنة المتقي جعل كونهما يمينين قايما او كونهما يمينيا واحدة استحسانا
وفرع في الدراية في آخر الباب بن غير ان يعرفه قال واحد لا اقربك مرارا في مجلس واحد سنة والكفارة ويطلق ثلثا مع بعضها
بعضا قايما قال وهو قول محمد وفرع واحدة استحسانا وهو قولنا وهو خلاف الاشهر ولو قال في الثانية بعد يوم واحد لا اقربك شهرين لم يزد على ذلك
لم يكن مولى ايضا لكن المانع الكتاب بل تدخل المدينين فتأخر المدة الثانية عن الاولى يوم واحد وبساعة بحسب الفصل بين اليمينين
فالخصل من حليته الحلف على شهرين ويوم او ساعة على حسب الفاصل والاصل في جنس هذه المسائل ان الايام يجب طلاقا في البر وكفارة
في الخنث وان لا تلامز بين كونه اياما ويمينا كما قدمنا فلهذا كذا في تقييد البر والخنث وقد تقييد البر وتقييد الخنث وقيل به وتقدم البر
يتقدم المدة لا يتقدم الايام وهو يتقدم والنظم وهو يتقدم مدة النسخ والميم يجب تقدم من اللفظ كانت المدة ان متداخلتين وقيل باليمين يتقدم
اسم المدة وكذا حرف لا واختره ط المدة ومن زاد السكوت لم يمتح اليه لان الاسم الكريم يكرر برب السكوت ولو كان
الحلف بغير الاسم الكريم لم يلزم التسدد ومن تعدد في التحريم عن ابي حنيفة رحمه الله اذا حلف بايمان عليه لكن يمين
كفارة والمجلس والمجالس سواء ولو قال عييت بالثاني في الاول لم يستقم في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحجة او غيره لم يقيم مثال تعدد
اذا جاوز فلو اشد الا اقربك اذا جاوز فلو اشد الا اقربك اما انهما يمينان فلتعد والذكر وانما اياما وان قلت والمدة فان تركها
اربعة اشهر من اليوم الاول يبر في الاول وبانت فاذا مضى يوم آخر بر في الثانية وطلقت ايضا ولو قربها بعد الفدية تجب كفارة ان
وان اطلق لزوجها في الكافي ولو قربها في الفدية لزمته كفارة لان الفدية لم ينفذ عليه الا يمين واحد وتقدم الكفارة بتقدم اليمين
ويظهر في النوازل قال واحد لا اكلمه يوما واحد لا اكلمه شهرا واحد لا اكلمه سنة ان كلمة بعد ساعة فعليه ثلثة ايمان وان كلمة بعد
الفدية فعليه يمينان وان كلمة بعد شهر فعليه يمين واحدة فان كلمة بعد سنة فلا شيء عليه ومن تعدد ما واحد لا اقربك اربعة اشهر واحد
لا اقربك اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعة الاشهر وكذا واحد لا اقربك اربعة اشهر اخرى لا اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعة الاشهر الا انه
تعد وتقدم المدة بلا تدخل فلا يتصور في قربان واحد كفارتان وهذه نظير مسئلة الهداية في عدم تدخل المدينين اعني قوله واحد لا اقربك
شهرين ثم بعد يوم واحد لا اقربك شهرين بعد شهرين الشهرين فانه ليس باياما كما ذكر ولكن تتداخل المدة فلو قرب جاني الشهرين الاولين
لزمته كفارة واحدة وكذا في الشهرين الاخيرين لانه لم يمتح على شهرين يمينان بل على كل شهرين يمين واحدة وقد توار وشتر الهداية
من النهاية ومختص بها وفاية البيان على الخطا عند كلامهم على هذه المسئلة فاخذه فلو قرب جاني الاربعة الاولى لزمته كفارة واحدة وكذا

لكن مولانا الان اثني اعين بيت وقد صار ممنوعا بعد اذ نزل في شهر ربيع الاول سنة ثمان مائة اربعه اشهر الا يوم امكث فيه فلم تكمل
مدد التمتع ولو قل والله لا اقربك سنة الا يوم العريكين مولانا خلافا للفرقة وهو يصوت بالاستفتاء الى آخره اعتبارا بالاجارة فتمت مدة التمتع
وكان المولى من لا يمكنه القران اربعة اشهر الا بشئ يلزمه ويمكنه هناك ان يستثنى يسوم سنكر بخلاف
الاسعار وان انصرف الى الآخر لتقصيرها فانها لا تتم مع التنكير ولا كذلك اليمن ولو قربت في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر

في الاربعة الثانية ولو كان اطلق فقيل واحد لا اقربك ثم بعد ساعة فصاحا قال واحد لا اقربك ثم بعد ساعة قال كذلك فمر بهما بعد اليوم
الثالثة بزيادة ثلاث كفارات للتدخل في المحاور عليه ولو لم يقربهما حتى مضت اربعة اشهر بانت بطلقة وعند تمام الثانية وهو ساعة
بعد ما تبين باخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين بثلاثة بخلاف بخلاف ما مضى في الكتاب في ما بين اليمين فان الايام اُت
هناك تنزل متعاقبة بواسطة ما بين اليمين الواحدة فبالخلاف في انه بل ينقذ الايام الثانية في العدة او لا ومن منه قال لا يمتد الايام الا في
مال يكون بالمنع ظاهرا ما هو هنا فالايام اربعة اشهر صرح به في حال البصيرة وهو حال تحقق ظلمه بخلاف ما توقف وقوع الثانية على قيام
النكاح ولو كان ثل مرتين فقط لم تقع الثالثة الا اذا تزوج بها فوقع بكم ما بين اليمين اذا مضت اربعة اشهر من وقت التزوج ومثال
اتحادها واحد لا اقربك اربعة اشهر او لا اقربك شهرين وشهرين وفي الكافي في نظيره كلما كلمت واحدا من هذين فواحد لا اقربك فكلمتهما معا
وليس للتقييد بذلك فائدة فان بكليهما معا لم يخل اليمين بل لو كلمت احدهما لم يثبت الايام فانها لم تكن هذين صور تعذر اليمين فان علته
التعذر فيما بعد من وليه في هذه ومثال تعدد البه والاشهاد اليمين كلما دخلت هذه الدار فواحد لا اقربك فدخلتها في يوم ثم في يوم آخر ثم في يوم
آخر فان قربها تجب كفارة واحدة وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلقة فاذا مضى يوم آخر بانت باخرى واذا مضى يوم آخر بانت
بالثالثة وفي هذا المثال نظر لان الحالف بالعدم وقع جزاء الشرط متكررا فيلزم تكرره ولا يشك بانه لا حلف عند الشرط الثاني والثالث لانه لم يوجد فيه
ذكر اسم الله تعالى ولا الزم ان الحلف عند الشرط الاول ايضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده ولعله اشتبه بواحد كلما دخلت لا اقربك كلما دخلت
فواحد لا اقربك كذا لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق ثلثان قربك بتعددا وكما دخلت انقضت مدة يقع بمبعضها واحدة بائنة ولا يتصور
حلته الامرة واحدة لتعذر وقوع شي آخر بعد الثالث ونحوه كلما دخلت فبدي حزان قربك سواء ومثال اتحاد الايام وتعدد اليمين اذا جاء
عذو واحد لا اقربك ثم قال في المجلس اذا جاء عذو واحد لا اقربك فوايلاء واحد في حكمه البر حتى لو مضت اربعة اشهر من العذر طلقت وان
قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم وكذا واحد لا اقربك اربعة اشهر من غير ان يزيد لفظ آخر او نحوه واعلم ان هذه
خلافية وصورتها في الخلافات لو قال واحد لا اقربك واحد لا اقربك واحد لا اقربك في ثلث مجالس فكل من اليمين والايام ثلاثة وان كان
في مجلس واحد فان اراد به التكرار فاليمين واحدة والايلاء واحد وان لم يوشىء او اراد التشديد والتعظيم وهو الابتداء دون التكرار
فالايام ثلاثة اجماعا والايلاء ثلثة قياسا وهو قول محمد حتى اذا مضت اربعة اشهر ولم يقربها تبين بطلقة ثم عقبتها تبين باخرى ثم باخرى
الا ان يكون غير مدخول بها فلا يقع الا واحدة وان قربها وجب عليه ثلاث كفارات وفي الاستحسان وهو قولها الايام واحد ولا يقع
الا واحدة وسبب بالقرب ان ثلث كفارات لان الشرط الواحد يكفي لايان كثيرة ولما كانت المدة متحدة كان المنع حتى انكرا الايام
قوله لكن موليا اي في الحال لانه يكون موليا اذا قربها وبقي بعد يوم التبران اربعة اشهر فصاحا الى تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك
التبران اربعة اشهر وقعت تطليقة قوله اعتبارا بالاجارة وهو ما اذا قال اجرتك سنة الا يوما ينصرف اليوم الى آخر السنة وكذا
اذا قال في الصورة المذكورة سنة الانقضاء يوم يكون موليا صرح به في الاخر وبما اذا اجل الدين قوله ويكفي ههنا لان المستثنى

وفيه خلاف ابى يوسف لا فانه يقول يمكنه البيع بضم القريان فلا يلزمه شيء وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع ثالثة
فيه والخلف بالطلاق ان يعلق بغير بانها طلاقا او طلاقا مشابها وكل ذلك مائع وان الى من المطلقة الرجعية
كان مولى وان الى من البائنة لم يكن مولى لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية وحصل الايلاء من تكون من
نساءنا بالنسب فلو انقضت العدة قبل انقضاء مكاليلاء سقط الايلاء لغوات المحلية ولو قال لا جنب
والله لا قريبك او انت على كظهر اى شورت وجهها لم يكن مولى لا مظهرا

فصل في ركنه ونحوه بما يشق عادة وكذا خلافه ثابت في مسألة الفزوال كقول الباب فان كانت يبنى في الصلوة في بيت الذكر
ان يكون مولى اتقا لما فيه من مشقة السفر كالج فانا نعم لو لم من نذر الصلوة في بيت المقدس ان لا يسقط الا بالصلوة فيه
لكن المذهب ان له ان يصليها في غيره وليسقط النذر به على ما عرف ولو قال فعلى ان التصديق على هذا المسكين بهذا الدراجم او ما
يهتبه في المسكين لا يصح الا ان ينوي التصديق به ولو قال فكل ملوك اشتريه فيا يستقبل حرمها مولى عندنا خلافا لابي يوسف
وهو رواية عنها وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فنى طالق يصير مولى عندنا خلافا لابي يوسف وهو لو قال كل امرأة تزوجها من
اهل الاسلام لا يصير مولى على هذا لو قال لا اقربك حتى اعتق عبيدى او حتى اطلق فلانة او حتى اطلقك يصير مولى عندنا خلافا لانه
يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبدا ولا يتزوج ويتقديم الغاية قلنا فلم يمكنه الا بضرر لازم اذا لزوم لا ببل قربانها كالزوم به
واعلم ان الاصل انه متى جعل لغيره غاية لا توجب في المدة كقول والد لا اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج ياجوج وما جوج
او ينزل عيسى عليه السلام او حتى يخرج الدجال او الذابفة فهو مؤل استسنا بنا على الظاهر وان احتل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية
لا تقصود بقاء النكاح كقوله حتى اموت او نموتى او افاكك وتقتلنى او ادينك وان كانت توجب في المدة لكنه تضاعف جزاؤه حتى اعتق عبيدى او اطلق فلانة
كانت مولى عندنا خلافا لابي يوسف وقد عرفت الوجه قوله وفيه خلاف ابيوسف اى في ثبوت الايلاء لا بالخلف يعق عبد المعين فان ضمير فيه يعق
وهو المعين لا البهيم فان تعليله لا يتم فيه قوله البيع موهوم اى هو غير مقدور له بنفسه لتوقفه على غيره من المشترين وقد لا تجر اشتراكي في المدة فتمت قبيل
وجوده بخلاف الاخراج من الكوفة لانه مقدور له وهو وان توقف على امتثالها ايضا لكن امتثالها واجب لوجوب طلاق لوجوده بخلاف امتثال اشتري اذا كان
موهوما فلا يمنع المائتة الكائنة في الجزاء وهو عتق العبد بالقران ولو باع هذا العبد سقط الايلاء لانه صار بحال كغيره من ماله سبب شراءه او غيره
عاد الايلاء من وقت الملك ان لم يكن وطها قبله فان كان وطها قبل تجرد الملك لم يعد لسقوط العيين ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء
بقدرته على الوسط لغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقها او ابنتها ثم تزوجها قوله وان الى من المطلقة الرجعية كان
مولى باتفاق الأئمة الاربعه بخلافه من البائنة وان كانت من ذوات الاقربا خلافا لخيال امتداد طهرها وان كانت تعتد بالاشهر الثلاثة
فلا احتمال رجعتها فينقصد الايلاء مقتياد الى ما بعد الرجعة فان لم يطا باستمضى شهر من الرجعة بانت وهو مشكل على قول من يرى زوال
الزوجية بالمطالبة الرجعية وحرمة الوطى كالبائنة وعلى قولنا من حيث انها لاحق لها في الجماع فلا يكون بالمنع ظاهرا والجواب ان العبرة
في المنعوم عليه بعين النفس لا بمعنى النفس المطلقة الرجعية كانت من نساءنا بالنسب وهو قوله تعالى ويعولنن احق برؤسهن وابعلن الرزق
حقيقة على ما سلفناه في اول باب الرجعة فكانت المرأة من نساءه فيشتمل انص الايلاء الا ترى انه ثبت الايلاء وان سقطت حقها في الجماع لحوف
النفس على ولد او غيره فعلم ان التعليق بالطلم باعتبار انباء الاحكام على الذاب بخلاف البائن لا تعاد اسم الزوج حقيقة فينبغي كونها من نساءنا
وقيل انما لم يكن مولى من البائنة لان الايلاء تعليل طلاق بائن على معنى المدة بلا قربان والمطلقة البائنة لا يمنعها طلاق بئن منجز ولا
سعلق معناه اذا كان التعليق بعد الايلاء لما قد مناه من انه اذا كان قبلها فوجدنا شرط في عدتها من البائن لمحق وهذا العصر يقتضيه انه لو لا هذا
اصح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونساءنا والحق ان مبنى عدم حقوق البائنة هو مبنى عدم الايلاء منها وهو عدم الزوجية

القرابة

انما

فصل في

ان الكلام في مخرجها وقع باطلا لا قبل التحلية ولا قبل مجيء احد من الزوجين فاما كسر الخلق الحثيث المتعدي في حقها ومسا
الا كونه طهر ان كان هذا من غير اجل للموتة فتتصف بالرق كغيره وان كان للولي المصداق في حقها او كانت ربيته او نكاحا
او نكاحا لم يكن بينهما مسانلة فدان يصل اليها في هذا الايام ففيه ان يقول لمسا نه فثبت اليها في ذلك الايام فان قال ذلك سقط الاصل

فلا استناد اليه اولى ثم لا يخفى ان تحلف العلة في محل واحد فنقض الالمان فالحق ان هذا الظاهر كونه ونقض الالمان هو العلة فلا يلزم وجوده وانما قوله
لان الكلام في مخرجها وقع باطلا لا قبل التحلية وهي كونهما من نسائنا في الالمان والنهار قال المدعيان ولان من نسائهم وقال تعالى
والذين يظنون من نسائهم فلا بد من كونها محلا وقت النكاح بالالمان والنهار او وقت وجوده شرطها الماعرف في باب الالمان بالطلاق ان الاضافة
الى سبب الملك صحيحة وكذا في الالمان والنهار وان قال ان تزوجتك فوالله لا يثبت في حقها كونه تزوجتك فان قلت على كل حال هي الا انه لا يثبت الالمان
النهار لا عقيب الزوج بها لانها انما تزوجت بغير محلا لا قبله ولان النهار لما كان تشبيه المحللة بالحرمة استدعي انعاده قيامه حل وطهر
قوله اذ اليمين منعقدة في حقها اي في حق الوطى لان انعقاد اليمين يعمد القصور حسنا لا شرعا لا ترى انها منعقدة على ما هو معتد به
لمدة العدة اي في الطلاق الرجعي فينتصف بالرق لانه من حقوق النكاح وعند مالك والشافعي ح تستوي مدة الالمان والحرمة والامانة والعقاس
على مدة العدة بخلاف كونها ترتب على اجل للبينونة كالمعدة بدفع فان البينونة لا تحصل عند انقضاء مدة العدة وايضا ترتب على
الخطوط وتعرف الفرع فهو المأمور به وهو مستوفى في ترتب الالمان قالا وجه الاستواء العموم فنقض الالمان لان الامانة من نسائنا ولان ضررها ايل
لعذر الزوج وفرضها جريا على عادتة تعالى من عدم المعاملة بالمعتوبة فاخرت حقوقه الدينية نظمية الى القضاء اربعة اشهر وبذلك
لا يختلف في الحرمة والامانة قوله وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجراح لا فرق بين كون عدم العذر للمرض والجلب كما انه في جهتها
لا فرق بين كون المانع مرضها او الرق او القرن ومن الناس من منع الالمان الجلب ومن الرق والقرن لانه لا يجب عليه الجراح فلا يلزم جوابه
اقامنا في المطالبة الرجعية ولان هذا تعليل فيه ابطال حكم النص وذلك باطل وفي جواب الفقه لو عجز عن جراحها الرق او قرنها او صغر
او بالجلب او العترة او كان اسيرا في دار الحرب او كونهما متمتعة او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشرة او بينهما اربعة اشهر او حال التقاضي
بينهما بشهادة الطلاق الثالث ففقيه باللسان بان يقول فليت اليها او رجعت فمأملت وراجمتها او ارجعتها او اطلت ايلها او خلت في
الحسن صحيح النفي باللسان بسببه في البدل وفي شرح الطحاوي في مري مجنونة او هو مجنوس او كان بينها اقل من اربعة
اشهر الا ان الساطان يمنع او العدة ولا يكون نية باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الحاكم في الكافي ووفق محل ما في الكافي
وشرح الطحاوي على امكان الوصول الى السجن بان تدخل عليه فجامعها ومنع الساطان والعدة وما ذكر على شرف الزوال والجلس
بحق لا يعتبر في النفي باللسان وبطلان يعتبر ويل كفي الرضا بالغلب من المريض قيل نعم حتى ان صدقته كان نيا وقيل لا وهو
اوجه ثم اذا كان عاجزا من وقت الالمان الى ان تمضي اربعة اشهر حتى لو آلى منها وهو قادر فمكنت قدرا يمكنه جامعها ثم عرض
له العجز بمرض او بعد مسانلة او حبس او سمر ونحو ذلك او كان عاجزا حين آلى وجوز العجز في المدة لم يصح فنيته باللسان فلا
انفسر في غير الاخرة قال العجز ثابت وهو الذي اقلنا لما ذكرنا ولم يفعل فمكنت منه الاضرار فلا يكون فنيته الا بايقاع جهتها
بالجراح بخلاف ما اذا استوعب العجز المدة لانه لم يكن لها حق فيها فكان ظلمه في الالمان باذني اللسان فنيته الذي هو
توبة تطيب قلبها لان التوبة على حسب الجناية ولو آلى الالمان بعد اذ وهو مريض بانتهى المدة ثم صح وتزوجا وهو مريض
فما بلسانه لم يصح عند ابي حنيفة صح ومحمد وعنه ابي يوسف وهو الاصح على ما قالوا لان الالمان وجدته وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض

روى الشافعي عن كافي الألبان واليه ذهب الطحاوي لأنه لو كان فينا لكان حشاشا ولأنه إذا ما بين كراهته فيكون له رضاها بالوعد باللسان
وإذا ما رجع الظاهر ليحازي بالطلاق ولو قد رجع على الجماع في المثل بطل ذلك الفسخ وصار ينشأ بالجماع لا أنه قدر على الأصل قبل حصول المقتضى للطلاق
وإذا قال كراهته أنت على ما سئل عن بنته فان قال امرت الكذب فهو كما قال لأنه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق في القضاة لا يبيح
ظاهره وان قال إرث الطلاق ففيه بطلان لأنه لا يبيح إلا أن ينوي الثالث وقد ذكرنا في الكنايات وان قال إرث الظاهر فهو ظاهر وهذا عند أبي حنيفة
وقال محمد بن عيسى بن عمار لا يصدق في النكاح وهو لا يصدق فيه ولهما أنه أطلق الحرمة وفي الظاهر نوع حرمة والطلاق يحتمل المتين وان قال إرث
الفرج لم أر له دابة شيئا فهو يمين يصير به مولا لأن الأصل في تحريم الحلال أنما هو يمين عندنا وسنذكر في الإيمان أن شاء الله

وفي زمان الصعبة هي مبانة لاحق لها في الوطى فلا يبيح حكم الأيلاء فيه وجها يقولان ذلك بتفسير منه فانه كان يمكنه الفسخ باللسان
قبل مضي المدة ولا يتبين ولو كان المانع شرعيا بان كان محرما أو كافي وقت افعال الحج أربعة أشهر فصاعدا فالفسخ بالجماع وعند زفر باللسان
وهو رواية عن أبي يوسف لأن الأحرار لم يمنع من الجماع شرعا ثبتت بالجماع باللسان ونعم اعتبار الجوارح الحقيقي وهو مستفاد من باب الأثر بتسبب
باحتياطه بطريق مخطوطة غير لازمة فلا يستحق تخفيفا قوله وقال الشافعي ثم لا في الألبان بالجماع والمية ذهب الطحاوي لأنه لو كان فينا لكان
حشاشا وضعف هذا لا يخفى على من له شبهة لأنه حاش على الجماع فكيف يحتمل فعل غيره فان أراد بقوله لو كان فينا لكان حشاشا لان الفسخ لا يكون
الألبان بالجماع فهو لو كان فينا لكان بالجماع فكان حشاشا لزم صريح المصادرة والنقض وهو قوله فان فاء الألبان واجب تعيين كون الفسخ بالجماع لان
منه وان رجوعا عن حرمة ذلك على الظن وذلك يحصل بارتضاها بالجماع وبارضاها بالقول ووجد الجماع عند عجزه وهي مشاهدة لعجزه
فكان فلا يتم ما قالوا والحق ان مذهب الشافعي وبالك واجد لقولنا ولو وليها بعد الفسخ باللسان في مدة الأيلاء لزمه كفارة لمتحقق الحث لان
مينه بآية في حق الحث وان بطلت في حق الطلاق قوله وصار فيه بالجماع حتى لو لم يجامع حتى تمت المدة وقع الطلاق وهذا لان المقصود
حريم وتوعد الطلاق عند تمام المدة وهذا فرع تأمها ولم تتم حتى قدر على الأصل وهو الجماع قبل حصول المقصود ومن ليدل فيبطل حكم
الحلف كالمقيم اذا رأى الماء قوله سئل عن نية هذا هو المذكور في كتب محدثه وهو جواب الرواية لان بيان الجمل على الجمل وهو ظاهر الرواية
وهو قول أبي بكر وعمر بن الخطاب وابن مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن اسيب وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي بن زيد بن ثناء
وابن عمر وابن أبي ليلى وبالك ان الحرام ثلث الا ان مالكا قال ينوب في غير الأيالة ويروي عن علي بن رضاه التوقف وفيه نحو اربعة عشر نبيا
غير ما ذكرنا قوله لأنه نوى حقيقة كلامه او حقيقة وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالجل فكان كذا وعن هذا قال مسروق والشبي في التحريم كتحريم
قصعة من ثريد ليس بشئ وادرك لو كان حقيقة كلامه لا تصرف اليه بلانية لكنكم تقولون عند عدم المية ينصرف الى اليمين والجواب
ان هذه حقيقة اولي فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة الثانية الثابتة بواسطة الاستتار وقيل لا يصدق في القضاء وقاله شمس الآلات
السرشي بل فيما بينه وبين الله تعالى لأنه يمين ظاهر لان تحريم الحلال يمين بالنفس وهو قوله تعالى يا أيها النبي لم يحرم ما حل الله لك الى ان قال
تعالى قد فرض الله لكم تحلة اياكم فلا يصدق في القضاء في نية خلاف الظاهر وهذا هو القبول على ما عليه العمل والقضوي كما سنده كذا الاول
قول الجاهل في ظاهر الرواية لكن القضي على العرف الحادث قوله الا ان ينوي الثالث ولا تصح نية التثنية لان الامنة خلافا لغيره والمزهر في
في الكنايات وهو التفصيل فيه بين كمال الازالة مذكورة الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلاقا ثم قال أنت على حرام ونوى ثنتين لم يقع شئ ولو نوى
الثالث وقعت ثنتان مكملات الثلاث قوله وان قال اردت الظاهر فهو ظاهر وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف كذا ذكره القهستاني وليس مذكورا في ظاهر الرواية
ولذا لم يذكره الحاكم الشبيه في مختصره ولا الطحاوي وانما نقله شمس الآلات عنهما من النوادر خلافا لموجه قوله ان الظاهر تشبيه الحلال بالحرمة وهو
منتف وفي جوامع الفقه نقل عن محمد بن طاهر اذا نوى الظاهر على ما عرف النقل به عنه قوله ولما انه أطلق الحرمة لم حاصل ان الحرمة
اعلم من الحرمة التي هي ظاهره او لا الا ان يحتمل الخصوصية فيية الظاهر نية محتمل كلامه لانيته خلاف ظاهره فيصدق قضاء قوله وان
قال اردت التحريم او لم ربه شيئا فهو يمين يصير به مولا ونفس في التحريم انه خلاف قول محمد بن حبيب قال فان نوى اليمين او لم نوى شيئا

ويبين المشايخ من يعرفون لفظ الطلاق من غيرية تعكروا العرف والله اعلم بالصواب

كان بيننا وبين صرف الى الطعام والشراب ولا تدخل امرأته الابالنية بهذا قال محمد وعن مشايخنا من دخل امرأته بلانية فبين وصح في هذا الزمان
وكنى بمحمد بن علي عن امرأة قالت لزوجها خلال انك عليك حرمة فقال نعم محرم هذه المرأة على زوجها قال نعم وكذا احتلال المسلمين ثم على قول محمد
او انقضى امرأته حتى دخلت لا يخرج الطعام والشراب من البيت فيخرج اسي ذلكا وجدا فاذا تناول شيئا من الطعام والشراب حلت وانقضت حرمة
بنيته حتى لو قرب من امرأته بعد ذلك لا يحرث ولا فرق بين أن يتناول قليلا او كثيرا بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من الطعام وهو جائز فيه واحدة
لا يحرث ما لم يسيوف جسيمة وكذا لا يدخل البساتن الابالنية اذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما نوى ولو نوى
الطلاق من غير نية واليمين في غير الله تعالى فهو طلاق ويصح قوله ومن المشايخ هم المتأخرون لما ظهر من عرف في ذلك حتى لو قال لامر
ان تزوجك فقال الله على حرام فترد عنها تطلق ولذا لا يحلف به الا الرجال ولو قالت بي انا عليك حرمة كان بيننا وان لم تنفك كنت
حقت وكفرت فصار كما اذا نطق بطلا فغيرها وتطلق للصراحة والعرف هو الموجب لبثت الصراحة وعن هذا قالوا لو نوى غير الطلاق لا يصدق
في القضاء بل فيا بينه وبين الله تعالى قال الاستاذ طهيري المرحوم في لا اقول لا يشترط النية لكن تجعل ناءيا عرفا ولا فرق بين قوله
انت على حرام او حرمتك على اولم يقل على او انت محرمة على اولم يقل على او انا عليك حرمة او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط
قوله عليك في تحريم نفسه فلم يقل بطلاق وان نوى الطلاق بخلاف نفسه او قوله انت معي في الحرام بمنزلة قوله انت على حرام وبني
الفتاوى لو قال لامرأته انت على حرام او حلال الله على حرام فهذا على ثلاثة اقسام اكانت له امرأة او اربع او لم يكن له امرأة ان
كان به واحدة فقد ذكرنا وان كان له اربع طلق كل واحدة تطليقة وان لم يكن له امرأة لزمه كفارة يمين وعلى فتوى الاوجيزي والامام مسعود
الكل في يقع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والحلافة هو الاشبه او غنمى ان الاشبه ما في الفتاوى لان قوله
حلال ابدا وحلال المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله من طلاق لان حلال الله على سبيل
الاستعراق لا على سبيل البذل كما في قوله احد لكن طلاق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع باثنا ولو قال ان فعلت كذا فحلال الله
على حرام ثم قال لامرأته ان فعلت كذا فحلال الله على حرام ففعل احدها حتى وقع طلاق باثن ثم فعل الآخر قال الامام طهيري
يبنى ان يقع كما لو قال معاقر ومن الاول فموضع تعليق بالايلاء لو قال لا اقربك با دامت امرتي فاباغتاهم تزوجها لم يصح مولايا ويقر بها
ولو قال ان قد كنت فعلى ان اخذ ولد منى صح الايلاء خلافا لزوجها على انه يلزم بنذر زوج الولد فيج شاة عندهم ولا يلزمه فيه شي بخلاف
زوجها وبذلك يوجب فيه شجره وزوجه منى عن ابى يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي وهو الاوجه لانه من زوجية ولو جاز ان
ويؤيدها الحنفية وسقط الايلاء ولو قال لست اسأل الاربع واسد لا اقسد يكن مولايا من كل من حتى لو مضت اربعة اشهر بين جميعا وقال زفر
لا يكون مولايا ما لم يطأ اثنا شهر لان الحنفية انما يقع اذا وطئ الكل فقرار بان الثالث يكتفى بغيره فلو كان مولايا بهن من بل من الرابثة فكان
قال ان قربت ثلثا سكن فوالله لا اقرب الرابثة قلنا قصد الاضراب من كل من فيكون مولايا عليهم فلما لم يوجد على جميعهم لا يتحقق
الحنفية واذا وجد يضاف الحنفية الى وطئ كل من لا الى الرابثة فقط بخلاف ما قاس عليه لانه يمين معلقة فلا تنفذ ما لم يوجد بشرطها ولو قال
لكن والله لا اقرب احد منكم فبعلناه مولايا من واحدة وقال زفر مولى من الاربع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب احد منهن ثابت

واذا انشأ الزوجان وخافان لا يقيما حد وذاك فلا بأس بان تقتدى بنفسها منه بما لا يخلعها به

واحدة على الزوج ان يعينها وعند بين كل من لان قوله احد يمكن وواحدة ممكن سواء ولو قال لا اقرب واحدة يمكن يصير موليا من جنسها
فكذا اذا قلنا احد يمكن لا يعم لان معترفه ولا يصح ان يقال لكل احد انهم على درهم واما واحدة ممكن ففكرة مشقة فتم ولذا صح لكل واحدة على درهم
ولو قال الزوج واحد لا اقرب احد فكما مضت المدة بانت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يصح كالموعلق طلاق احد الا من شئ
الندوتين قبل الندوة واذا بين بواحدة تعينت تعينت المباني ثم مضت اربعة اشهر اخرت فعند ابى يوسف لاتبين الاخرى وكذا اذا لم بين وقال
بين لان العيين باقية الم بحيث ولما زالت خراجة الاولى بالبيان تعينت الاخرى لا يلازم كما لو ماتت احدهما وله انه الى من احدهما لاسما واحدة
هنا ليست فكرة حتى تم لانها مضافة وتعينت فلأتبين الاخرى وفي المحيط لو قال اتما على حرام يكون موليا من كل واحدة منها ويحتمل بوطيها
ولو قال واحد لا اقرب كذا لا يثبت الا بوطيها والفرق ان يترك حرمة اسم الله تعالى لا يتحقق الا بوطيها وفي قوله اتما على حرام صار
يلازم باعتبار معنى التوحييم وهو موجود وفي كل منها ولو الى ثم ارتد ثم اسلم ثم تزوجها يكون موليا عند ابى حنيفة صحيح وروى ابو يوسف عنه
انه يبطل الطارة واذا احتسنا في النفي مع بقا المدة قال قول له لان يملك النفي وبعد مضى المدة فالقول له لان ادعى النفي في حاله لا يملك فيها واحد الموفق
باب الخلع بدو لغة النزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت المرأة زوجها اذا اقتدت منه بهما وخالعا وتخالعا صيغ منه المفعلة
عاطفة الملازمة كل لاخر كالشوب قال تعالى من لباسكم وانتم لباس من وفي اشمع اخذه المال بازاء الملك النكاح والاولى قول
بعضهم ازاله ملك النكاح بلفظ الخلع لا بما وجب منه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقييد الزائد وقول بعضهم ازاله
ملك النكاح يبدل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فيه ويبدل فيما يليه فالصحيح ازاله ملك النكاح يبدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس
هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينة لا مطلقا والاشارة فيه الخلاف في انه نسخ وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو ينتف
ولو قيل انه بالمفهوم اشرع في حاصدات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلق امر احيا او معنويا كقييد النكاح
بمقابله شئ او لا ثم لم يغير ولا ينافي ذلك النقل كما خلط من جعل احوال الفقه غير منقول لاندراج حقيقة في مطلق مسمى الاصول لانه لان
تخصيص الاسم بالاختصاص بعد كونه للاعم الصادق عليه وعلى غيره فنقل بلا شك بشرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا
وصفة انه بين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فتراعى احكام العيين من جانبها واحكام المعاوضة من جانبها عند ابى حنيفة وعند جابر يميز
من الجانبين وستاتي ثمرة الخلاف قوله اذا انشأ الزوجان اى تخالعا وخافا اى على كقولهم ولا تدفنتي في العلاء فأتى خاف اذا
ماست ان لا اذوقها اى اعلم وحدودها لتعالى ما حده من الواجب التي امر ان لا تجاوز وهذا الشرط خرج مخرج الثالب اذا الباش
على الاختلاع غالبا ذلك لانه شرط معتبر المفهوم وهو مشاقتها كذا قيل وقد يقال جواب المسئلة في كلام القدر وري الاباحة فانه قال
فلا بأس ان تقتدى بنفسها بهما واباحة الاخذ منها مشروطا بمشاقتها فهو معتبر شرطا في ذلك قوله فاذا فعلنا ذلك وقع الخلع تطليقة بائنة
ولزمها المال هذا حكم الخلع عند جماهير الائمة من السلف والخلف وذهب المزن الى ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الظاهرية صحة
بأذا كرهته وخاف ان لا يوفيهما حقها وان لا توفييه وشقة اذا كرها وهو وقال قوم لا يجوز الا ان ياذن السلطان روى عن ابن سيرين
وسعيد بن جبير واحسن وقالت البائنة لا يقع بالخلع طلاق بل هو نسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال اخرون يقع

بقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افترضا فيه فاذا فعلن ذلك وقع بالحل طلاقه بائنا

ويكون رجباً فان راجعاً راد البذل الذي اخذ ورواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن اسبب قال فكان الزهرى يقول ذلك
 وجو قول المزني ان قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افترضا فيه ففسخ حكمها بقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احايين
 فطارا فلاتا فذوا منه شيئا اوجب بانه مستوف على العلم بتاخره وعدم امكان الجمع والاول منتف وكذا الثاني لان هذا المعنى
 متعلق بما اذا اراد الزوج استبدال غيرها مكانها والاية الاخرى مطلقة فكيف يكون فيه ناسوتها مطلقاً نعم لو اراد بالفسخ تقديم حكمها
 على المطلقة في تلك العجوة اعني صورة ارادة الزوج الاستبدال بها من غير نشوز منها كان حسناً وحاصلاً انه يجب تقديم هذا المعنى
 على العام ويوجب بوجوب الظاهرية فان قيل الجواب مبني على الخلاف في تقديم الخاص مطلقاً فالجواب لا يصح لان هذا المعنى
 مما يجب فيه تقديم الخاص عندنا لا اذا قلنا بتعارضه كان الحكم الثابت وجوب الترجيح ان امكن والترجيح ثبت للمعنى على المنتج
 لان فيه الاحتياط ويؤيدنا في تقديم الخاص فيجب ان يقدم هذا الخاص هنا بحكم المعارضة لا بحكم التخصيص وكل موضع
 تقدم فيه العام على الخاص عندنا في ذلك الفرض كان لثبوت الاحتياط بسبب كون الحكم عاماً منعا والخاص يخرج منه بعض الاخر او كما
 في الاصلوة بعد العجوة والعصر قول صلى الله عليه وسلم لا تنس احد اطراف هذا البيت وصلى آية ساعة شأه من ليل او نهارا وايضا بقوله
 صلى الله عليه وسلم في سكت السماء العشر قول ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والا ففسد كونه عاماً لا يقتضي التقديم لمعنى
 بل لما يشتمل عليه من الاحتياط بل الجواب القول بموجبه وهو عدم حمل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكره المصنف بقوله كذا ان
 يا خبيثي كرايته التويم المشقة سببا للعتاب وان قال الامام المحبوبي في جوابهم تاويل الآية في المل والحرية لا في منع وجوب المال وتلك لان
 الحرية لا تثبت مع منارته موجبه فان لفظة تنقي القطيعة لتسرق احتمال نسجها بالمعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسيأتي ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى
 وجو قول المناطقة وهو قول الشافعي في التقديم ما روى عن طاووس عن ابن عباس الخ فرقة وليست بطلاق رواه الدارقطني عنه
 وروى عبد الرزاق عنه لو طلق رجل امرأته تطلقيتين ثم اخلعت منه حل لان ينكحها ذكر الله الطلاق في اول الآية وفي آخرها واللعن بينهما
 قالوا وروى نافع مولى ابن عمر انه سمع ربيع بنت معوذ بن غفر التميمي عن عمر بن الخطاب عن عثمان بن عفان في جوابها
 الى عثمان فقال اني لم يزوجها اليوم فتنقل فقال عثمان لا تنقل ولا يبرأ منها ولا يحد عليها الا انها لا ينكح حتى تفيض حيفته
 خشية ان يكون بها حل فقال ابن عمر عثمان خيرنا وادخلنا فهو لا اربعة من اصحابه فان جئناهم صحابيان قالوا بذلك ويستدل عليه
 ايضا بالآية قال تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان الى ان قال فلا جناح عليهما فيما افترضا فيه ثم قال فان طلقها يعني
 الثالثة المتأخرة عن بقوله او تسريح باحسان على ما سلفناه من تقريره في فصل منحل المطلقة فيكون الاقصد اخير طلاق والا كان الطلاق
 اربعا والثاني منتف ايضا فان النكاح عقد يقبل الفسخ وقد تحقق فسخه بخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاة فلما لم يكن كونه كذلك في الاقصد اقلنا
 ما هذا الاخير فحاصل انه وجه محذور كونه فسخا لا يوجب كون الواقع في الواقع احد الجانبين بعينه وهو انه فسخ او طلاق فلا يفيد واما الآية فانظر
 الى فصل التركيب فييفيد بعد غاية التشرل ان الاقصد فرقة ليس خيراً فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعد ما افادته عنية الثلث او بين ذلك ففسخ
 على حكم آخر يجوز دفعها البذل تخلصاً من قيد النكاح واخذ منها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً بمواثالثته او لا فتعين اخذاً من خارج

الاول

الان ذكر المال اشق من الشية هنا ولا يلاشم المال الا لشئ لها قسمه وذلك باليسيرة وان كان للشئ من جملته يكره ان يستند
 بها على ما تقدم به تعالى وان ارجع استبدال ذلك مكان ربح الى ان قال فلا يحزن وامنه شيئا ولا يهملها بالاستبدال فلا يزول في
 وحشها باحتيال المال وان كان للشئ منها كرهنا ان ياحزن منها اكثر مما اعطاه في رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا

قال باخرنج وعلل الزاوي محمد بن جعفر رواية تيزال مشهورة من رواية الشيخ اللهم الا ان يثبت رجوعه كما قالوا والاد اعلم به والحوادث ان يتعدي من
 تاجها لما فيها التفتت الى الامور على ايدى غيره وسلم لا يمتنع من حمل التبراة فيم والحق بل يصير علاقا على ان يقول ابن عباس بن بديلة ذلك الموضع كما هو في نسخة
 اخرى في نسخة ياتي من تفسيره الرازي رحمه الله حيث قال كان في نسخة الاسماء يعني اول خلاص بال لان الظاهر ان الما لم يقوله على المدعيه وسلم المقتضا
 استثنى قوله على المدعيه وسلم فطلق وكثير ما يطلق الما على الطلاق بال وعلى كل حال فالظاهر من قول المصنف ما قلناه مع ما فيه من المرفوع في نسخة الرازي
 لا يتناول منه الفصل التبرية ولو تركنا الكل بتعارضه رجوعنا الى الزاوي في المعنى اما ما قلناه من ذلك ما ذكره المصنف من رجوعه بقوله ولا ياحزن من كتمانها
 في لو قال علمتكم في طلاق وقع الطلاق البائن عندنا لان حقيقة الما لا يتحقق الا به وقد قدمنا في الكنايات انها على ما يحقها منها والسكاح فاقم الزاوي
 فلم يطلع ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لا يقتضي خروجه عن حاله ذلك واليضاهة في قوله تمام السكاح والاصل فيه كونه مطلقا قاله هو المصنف
 والمحل على ما عهد واجبة حتى يدل على خلافه وكيل ولم يثبت كما اريناك والفرقة بين خيار البائع والتسليم وعدم الكفاة قبل تمامه لان السكاح فيه خيار لا يثبت
 وعقدت خيار المولى وكان ذلك متناحرا عن تامة معنى ذلك انما هو ان السكاح لا يثبت الا في الضرر الذي لا يرد على المولى في قوله لا ياحزن من كتمانها
 في نسخة هذا الملك في حق الفسخ قوله الا ان ذكر المال استدل به بما يوجب كونه على قوله ان كتمانها من افتقارها الى الذمة وتقتضاه ان اذا اكبر ما يصيد من فسخها
 وليس كذلك قاله الا يصدر في حفظ الما والطلاق والمباينة وليس في عدم اليقين عند ذكر المال بان يثبت بل يثبت على الفسخ ويثبت فسخا ولا فسخا
 على الفسخ وعدمه يصدر في الحارم فسخا في الما والمباينة لا في حفظ الطلاق والبين لانها صريحة في ذلك وفي الكافي ما جاء بان ذكر المال يفي عنها
 اذا هو قربة ظاهرة على ايراد الطلاق او من المعلوم انه لا يستحقه الا بسببه اما وجه من قال لا يدين ذلك الا انهم لم اوردوه ويظهر ان قوله تعالى فان خشيتم
 الا يقيم احدو الله فلا جناح عليهما فانه تعالى في شدة غيرة ولا يخفى الا انه والظاهر انهم لم يخاطبوا بقوله تعالى فان خشيتم وهذا نسخ النزاع القديم ان كان
 خطاب نافذ والارواح موقرة مستقر في القرآن ان يكون خطابا بان خذوا من الاخرة الحاملين باخذها غيرهم بالافراد والحوادث ما ذكرنا من قصص الرضا
 من زمانه وايضا ان الما وقع دون طهر حرام فلم يكره ذلك الا ان يخرج من حرام فافادهم من ذلك فيكون الما من الآيات الا انهم لم يخرجوا من الما
 اذا خافوا عليها حرام الفياح بالمواضع التي اوردوا فيها الآية لا بد من الترافع اليهم وعلى اعتبار هذه المقوم من حيث هو عند عدم هذا الموقف باليقول وانما هو
 في تفسيره ليس بها في قوله على المدعيه وسلم المتحقات من المتحقات رواه الترمذي في رواية المدعيه وسلم في امره اخصه من وجها
 من غير ما سألهم لم يخرج الما بالاحكام من الما والاضحى او وقع ولما وجه من قال انه يخرج من الما في قوله على المدعيه وسلم في امره اخصه من وجها
 فيه وهو ما يثبت المال لتسليم النفس وما والى تعالى في شدة غيرة ذلك والالو كان رجعا لم يحصل الفرض الذي شرع لاجله ولا بد من وضحة والرجوع في ذلك الما
 حكمه وصحة هذه المسألة وضحة فلا بد من ان تملك نفسها حكما بالتحقيق كما في جانبها والى جهة العلم بقوله وان كان للشئ من جملته يكره له ان ياحزن منها شيئا
 لقوله تعالى فلا تافوا وامنه شيئا منى عن الاخذ بها عند عدم نشوزها ولو كونه منه وتقدم ما قبل من ان ثبوت الكراهية دون التحريم للمعارضة وليس شيئا اذا
 لا معارضة في التحريم فان اطلاق نفى الجلب في الآية المطلقة يقتضي بالمسألة فان الآية لا بد من الاصل كما ان ياحزن واما التي تهتم من شيئا الا ان يخاف ان لا يتأذي
 جدد والله فان خشيتم ان لا يتأذي جدد والله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به والنهي في الآية الاخرى يقتضي بالاشوز فلا يتأذي قيان فلا تعارض في حرمة
 الاخذ على انه لو تعارضها كان التحريم ثابتا بالعموم القطعية فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم غير حق وفي امساكها لا رغبة على ثمر او تضيقا

في

اولى

لاطلاق ما تلو تاليداً ووجهه الآخرى قوله عليه السلام فى امرأة ثابت بن نيس بن شماس أما الزيادة فلا وقد كان التشويز منها ساولوا حتى الزيادة جازى الفضاء كذلك إذا اعتق والتشويز منه لأن مقتضى ما تلو تاليداً سيئان الجوارح والزيادة وقد ترك العمل فى حتى الأربعة لمعارض بقى مولانا فى الباس

لتقطع الداني مقابلته خلاصها من اشدته التي هي فيها معه ذلك وقال تعالى ولا تتكلموا من اضر القعدة وادمن بفعل ذلك فقد ظلم نفسه فعزا وليس قطعي على
 حرمة اخذ المال كذلك فيكون حراما الا انه لو اخذ جازني الحكم كما ذكره المصنف واخر ابي جهم بوجه التمسك وان كان بسبب خيبت وطلبه بقوله ان مقتضى تعلقنا بالشيء
 قوله فلا جناح عليهما فيما افدت به شيان الجواز حكمي بمعنى بصحة والنفاذ في القضا فان ذكره شبها باخذ الزيادة وقد قال فيها جازني القضا والاباحة ترك العمل بشي
 الاباحة لمعارض هو قوله تعالى وان اردتم استبدال نزع الآيات فليكن في الباقى اى الجواز في القضا لا يقال الجواز هو الاباحة وتساويان في جودا وعدا الا انما
 نقول ان معنى الاباحة استواء الطرفين فلا اجر ولا اضرار ومعنى الجواز من جاز اسه جرمه فهو انما افدت به عاى الصبح وهو المعنى بسبب الترتيب لا انما الترتيب
 اعلم من كونهم مع كل واحد والحرمة كما في كل نهي عن امر شرعي لم يعم فيه دليل على انه لغية كالبيع وقت النذر او البيع بالخمر فلا تارة ومنه ان ذلك فلا اخذ حرام على
 عدم تشويزها وان كان بعضها باولو فعل كان اخذه سببا للملك كما في البيع فيما قلنا حيث يملك بسبب ممنوع لا يقال النهي هنا عن امر محرم في عدم وجوده تشويزا
 فيمنع عن انتهاه سببا مفيد الحكم الملك كالمنى عن الزنا لان ذلك تقتضيه اذا لم يدل الدليل على ان النهي لغية العينه ويتناول على انه لزيادة الايات
 ونقاس ان يقول اذا ترك في حق الاباحة تناقض يعم ان يفوت النفاذ شرعا وذلك لان دلالة على النفاذ ليس الا دلالة الترتيبية للاباحة لان دلالة المطابقة
 على الاباحة اذ هي المعنى المطابق للمنى الجملح فيلزم من ثبوت الاباحة النفاذ اذا ارتفعت الاباحة ارتفعت بلازمها الا ان يدل دليل مستقبل اخر على ثبوت
 النفاذ شرعا وهو معدوم وعلى هذا يظهر قول الطاهرية قوله الاطلاق تعلقنا بما ارادى اولاد وهو قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افدت به يعني بطريق دلالة
 لا عبارته فان عبارته نزع الجناح عند مشاققتها ولا شك ان مشاققتها مشاققة فاذا كان ان ياخذ ما افدت به بطلها فيما فيه مشاققة منه فافاد ذلك
 فيما لا مشاققة منه فيدلى قوله وجه الاخرى قوله ثم امره ان ثابت الى اخره تقدم ذكر الحديث من رواية النجاشي وليس فيه ذكر الزيادة وقد رويت
 مسندة في مسند فروى ابو داود في مسنده وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلهم عن عطاء واقرب الاسانيد بسند عبد الرزاق قال انا ابن جريح عن عطاء جازنا
 امره الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكروا وجهما فقال اتردين عليه حقيقة التي اصدتكم قالت نعم وزيادة قال ما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني
 كذلك وقال وقد اسنده الوليد عن ابن جريح عن عطاء عن ابن عباس المرسل ثم واخرجه عن ابى الزبير بن ثابت بن قيس بن شيمان كانت عنده بنت بنت
 عبد الله بن ابى بن سلول وكان اصدا حديقته فكميته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته التي عطاك قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 اما الزيادة فلا ولكن حديقته قالت نعم فافادها وعلى هذا حتى قال سعد ابو الزبير عن غير واحد ثم اخرج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل
 من المختلف اكثر مما اعطاها وروى ابن جريح عن ابن عباس ان جميل بن بنت سلول اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والى ما اعجب على ثابت في دين
 والا حاق ولكنى اكره اللفر في الاسلام لا اطيعه بوضا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته فامره ان ياخذ منها حديقته ولا يزد ورواه
 من طريق اخر وسما فيه حبيبته بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وساما فيه حبيبته بنت سهل الانصارية وزاد فيه وكان ذلك ادى خلق في
 الاسلام فقد علمت انه لا شك في ثبوت هذه الزيادة لان المرسل حجة عندنا بانفساد وعند غيرنا اذا اعتقد المرسل خير من روى عن غيره رجال لا
 او يمسند كان حجة عندنا بها جميعا ونظر لكل الخلاف في اسم المرأة جميلة او حبيبة او زينب وفي اسم ابوها عبد الله بن سلول او سلول او سهل
 والمسألة محتاجة بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عتيق ان الربيع بنت معوذ بن عمرو حدثت انها اختلفت من
 زوجهما بكل شئ تملكه فخرجهم في ذلك الى عثمان بن عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاقير راسها فادون وذكر ايضا عن ابن جريح عن

وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولو لم يملك ان الزوج يستبد بالطلاق ينبغي ان لا يقع ما قد يلقه بقبولها ولو لم يملك الزوج المال لا يقع ما يلقه بقبولها
انما يجوز الايمان من عند ان لا يكون مالا كالتعاضد وكان الطلاق باثباتها لا بد منه لئلا يقع ما يلقه بقبولها لئلا يقع ما يلقه بقبولها

موسى بن عبيدة عن نافع ان عمر جات مولاة لامرأة اختلت من كل شيء لها وكل ثوب حتى ثوبتها وروى ابن عمر عن
الكتاب رضى الله عنها رفعت اليه امرأة تشتت على زوجها فقال اخلها ولو من قهرها ذكره حماد بن سلمة عن ايوب عن
كثير بن كثير عن ذكره عن الزقاق عن معمر بن ابي شبيب عن الحكم بن عيينة عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه لا ياخذ من فوق
ما اعطاها ورواه وكيع عن ابي حنيفة عن عمار بن عثمان عن الهذلي عن ابيه عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه لا ياخذ منها الا ما اعطاها
وقال طاووس لا يحل له ان ياخذ منها الا ما اعطاها ورواه ان شرط قبول فبر الواحد ان لا يملكه الا ما اعطاها ورواه
مبارض قوله فلا جناح عليهما فيما افدت به آجيب اذا حض منه شيء او عورض به بشئ اخر مثله خرج عن القطعية في
الحكم فيجوز تخصيصه بغير الواحد مع ان هذا الحديث ان كان معارضاً لمقتضى قوله لا ياخذ منها الا ما اعطاها ورواه
شيئا امكن في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب فجاز التسك به لانه موافق لاخذ النصين وفيه نظر لما قدمنا من ان النبي
عن الاخذ في هذه الآية مقتضى نشوز واحد واطلاق الاخذ منها يقتضي نشوز كل منهما على الاخر فلا تعارض
فلا تخصيص لان مورد العام غير صادق على مورد الخاص ليكون خلاف حكمه في بعض تناولاً لا تخصيصاً لا يقال اخذ
الزيادة ايضا غير متناول المطلقة لانه في نشوزها ونشوزها واحد ليس نشوزها لا نافقوت تثبت اباة اخذ الزيادة
في نشوزها واحد بطريق اوله كما بينا على هذا فيظهر كون رواية الجا مع او جه نعم يكون اخذ الزيادة خلاف الاولى
ويكون محل منه صلى الله عليه وسلم ثابتا من ان يزاد الحمل على ما هو الاول وطريق القرب الى الله سبحانه والى الله
قوله ولو طلقها ان طهرته ان يقول انت طالق على الف او بالف انما لو قال عليك الف فقبلت يقع انطلاق ولا يلزم
المال عنده خلافها وسياتي وقوله فقبلت وقع الطلاق غير متوقف على الاداء لزمها المال فيطالبها به ان كانت حرة او
اختلت باذن سيدا حتى تبلغ فيه وان اختلعت بغير اذنه لا تطالب الا بعد التق وهو بائنا على جعل على الشرط واعتبار فعل
المقدر بالقبول لا الاداء كما ذكره المصنف حيث قال وقد علقه بقبولها والعين لذلك ذكره في مقام المعاوضة وفي
المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول لا الاداء او انما ينشأ من التقرير ولا بد من كون القبول في المجلس لما قد بناه في النهاية
قوله ولو قلنا بتعليقه بالاداء لكانت كلمة على للشرط المحض وهي انما كانت كذلك في غير المعاوضات كما في قوله انت طالق
على ان تدخل الدار يعني ان تعليقه بالاداء يخرج الالف ان المعنى ان ادويت طالق وهو الشرط المحض وهو مضر في المعاوضات
لاستلزامه تعليق البيع على ذكر الثمن ونحوه وقد يقال ان ذلك جائز في المعاوضات المحضة اما المخلع فليس محض معاوضة
لما عرف من انه عين من بهانه او الجانيين فليس بهذه الزيادة مما جاز اليها في التفسير لاستلزامه الدليل عن ذلك واعلم
ان تعليق الوقوع بقبولها بحيث ينزل بجوده هو في الحقيقة في التحقيق اما فيما يقتل فلا نكاح الاختلاف في الاداء قال خلعت نفسك سني
بكذا ففعلت قبلت قبل يصح مطلقا وقيل لا مطلقا وقال الفقيه الجعفي مني الزوج ان اراد به التحقيق دون السوم
يصح التحقيق يصح لانه حينئذ امر بالمختار للفتوى قوله لما بينا في قوله ولا نكاح الا لتسليم المال الا لتسليم النفسا قوله وهي النفس

[illegible]

قال وما جازان يكون مهرًا جازان يكون بدلي الخلع لان ما يصلى عوضا للمتقوم اولى ان يصلى لغیر المتقوم فلان قالت له الخلع على ما في يدى في العنا ولم يكن في يد هاشم فلا شئ عليها الا انها لم تقربه بتسمية المال وان قالت خلعتني على ما في يدى من مال فخلعتني لم يكن في يد هاشم بروت عليه مهرها الا انها لم تقربه مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقته للمهر المالة ولا الى قيمة البضع اعني من المثل لانهم غير متقوم بحالة المخرج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه ولو قالت خلعتني على ما في يدى من درهم او من الدرهم ففعل فلم يكن في يد هاشم ففعلها ثلثة دراهم ولا انها لم تقرب البضع واقبله فقلته وكلمة من ههنا للصلة دور التبعض لان الكلام مختل بين وقت واحد واختلعت على عبد لمسا ابق

فلم يشرع تخليكه الا بغيره فاما الاستقا فانفسه شرف ابي يحصل به شرف البضع للتناقص به من المملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا العرض وهو حاصل منها بدونه قوله وما جازان يكون مهرًا جازان يكون بدلي الخلع ولا ينكس كلياً فالعنا وق بعض ما جاز بدل خلع جاز كونه مهرًا او البعض لا كالاقل من العشرة وما في يدى وما في بطن غنما وبطن جاريتهما يجوز له ما في بطونهما ولا يجوز مهر ابل يجب مهر المثل والفسق ان ما في البطن ليس مالا في الحال بل في المال فكانه تليق بالانفصال من البطن واحداً للعوضين وهو الطلاق منها يقبل التعليق فكذا الاخير اعني المال ولا يقبل ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح فكذا كعوضه الآخر ولو لم يكن في بطونهما شئ حالة الخلع فلا شئ له وما حدث في البطن بغير الخلع لئلا لا لانها غير حاوة اذ ما في البطن لم يتعين كونه مالا اذ اظهر يجوز كونه ربحاً وميتته فلا يلزم منه شئ ويصح التاجيل في بدل الخلع مع جهالة مستدرك كالحصاة والدرياس لا الفاشة كالعطاة ومحبوب الریح والميسرة وحيث لا يصح التاجيل يجب المال حالا وهذا لا لما كان استقاطاً حتى جاز تعليقه وخلوه عن العوض بالكلية وكان مما يجزى فيه التسامح فجاز المجهول والى الاجل المجهول المستدرك بالجهالة وعلى هذا الاصل يجوز اخلاعهما على زراعتهم ارضها وركوب دوابها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوة بها وخدمتها اجنى لان هذه تجوز مهر وفي الخلاصة قالت طائفتي على ان اخر ما لى عليهما فلهما فان كان للتاخير فاقترع معلومة صح به التاخير وان لم يكن لا يصح والطلاق رجب على كل حال وكذا لو طلقا على ان تبرأ عن الكفالة لى كفل بهما من فكلان فالطلاق بائن انتهى كلامه لان الاول ليس فيه مال لان مطالبتهما به لا يستقطبل يتاخر بخلاف الثاني لمقتضى سقوط المال او مطالبتهما اياه به قوله اولى ان يصلى عوضا للمتقوم وهو البضع حالة المخرج بخلاف حالة الدخول فانه متقوم وعن هذا جاز تزويج الابانة البصيرة على مال الصغير ولم يجز ان يخلع انبته انضبطت على مالها ولو تزوج المريضة بمهر مثلاً ينفذ من جميع المال ولو اختلفت المريضة بقتب من الثلث فيكون له الاقل من ميراثه منها ومن بدل الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا بايت حية في العدة فان ماتت بعد با او كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان كان يخرج من الثلث قوله لانها لم تقربه بتسمية المال لان ما في يدى قد يكون متقوماً او قد يكون غيره فكان بذلك راضيا ان لم يكن مالاً او كان ومثل هذا قوله على ما في يدي او ما في بيتي من شئ وليس فيه شئ لا يلزم منه شئ لان الشئ يصدر على غير المال فان كان فيه شئ حال قولها فقولك ولو قالت على ما في بيتي من متاع وليس فيه مال يربح عليها بمهر لا غير وروا الوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى ايجاب المسمى اى ما سميت المرأة وهو المال وقيمته للمهر لا قيل عليه يجب ان يلزمه ما يصدر على اسم المال واقفه درهم لما عرف في الاقربة وهو مذنب احمد والجواب الجملة تجوز الفساد ولان كون اقل ما يبيع بال درهم لا يمنع من قولك لا تحسمت الجمع واقفه

فطلقتها واحدة فثلث الالف لانها الما طلبت الثلث بالثقة فقد طلقت كل واحد بثلث الالف وهذا ان حرره الميراث فثلث الالف
 والعوض ينقسم على العوض والطلاق باثر الوجب المال وان قلت فقلت ثلثا على الف فطلقتها واحدة فلا شيء عليها فان كانت
 ويملك الرجعة وقاله واحد باثنية بثلث الالف لان كل واحد على مائة ايلة في المعاوضات حتى ان قولهم اسحق من الطعام برجم
 او على درهم بمائة رطل ان كلمة على بشرط قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا من قال كاذبا او من قال كاذبا او من قال كاذبا او من قال كاذبا

الشتر بخلاف اشتراط البرائة من عيب العوض لانه يصح وان كان مقتضى العقد يوجب سلامة
 كما يوجب اصله لان وجوب سلامة متبع لوجوب اصله هو مقتضى العقد ثم يجب كونه سليما لان
 مطابقا لنية المقتضى كما لان العيب فائت من وجه فكان الموجب الاصل هو العين فاشتراط نفيه اشتراط
 في نفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه ميبا لانه اثباته ثم اسقاط بعض الحقوق المتابع وجوبها لوجوبه وذلك لان
 باثبات مقتضاه او نقول السلامة انما هي مقتضى العقد الذي لم يشترط فيه عدنها وهو المطلق لا غير بخلاف
 اصل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو اختلفت على عدينية فمات في يد الزوجة فليها قيمته ولو كان مات قبل الخلع
 رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها غرقته بتسليمه العبد ولو كان حيا فاستحق لزما قيمته لانه تقدر تسليمه مع بقاء
 السبب الموجب لتسليمه ذكره شمس الائمة ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك
 ان لا يجب له شيء كما قد مناه في الخلع المدين اذا ظهرت ضرره وهو يعلم وفي كافي الحاكم وان اختلفت بعد طلال الدم
 فقتل عنده وبذلك رجع عليها بقيمته كالاستحقاق وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ
 قيمته قوله فطلقتها واحدة اي في الجاس من لو قام فطلقتها لا يجب شيء وقوله فليها ثلث الالف وبه قال
 الشافعي وعن مالك يقع بالف وعند محمد يقع بغير شيء والادعوى موقوفة على اثبات التزام بين طليها الثلث بالف
 وطلبها الواحدة بثلاثة فاثبتة بقوله ان الباطن يعيب الاعراض باتفاق والعوض ينقسم على العوض بالضرر والادعوى
 تخلى بعينه عنه فيكون بعضه بلا عوض لكن العوض ان لا تبرع شيء منه لكن لازم هذا جعل كل طليقة بمقابلة ثلث
 الالف والمطلوب وهو طلب كل طليقة بثلاثة لازمه لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب
 الجملة بعوض طلب لكل جزء منه لكن يبقى فيه انه انما هو طلب الطليقة بخصتها حال كونها مع الطليقتين الاخرين لا منفردة
 فإيقاع الواحدة فقط ايقاع غير المسؤول فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد فذا رتب في الكافي الادعوى
 على اللانزم الاول وهو جعلها كل طليقة بثلاثة وجعله نظير من يقول بغيره رجع هو لا العبد الثلاثة بالف فباع
 احد هم بثلاثة يجوز باعتبار انه يحصل بعض المقصود كذا هذا بل اوله فان مقصودها الاصلى ملكها نفسها بقطع
 ملكه غير انها ذكرت احد صورته ذلك وهو الثلث بعد علمها بخصتها كل منها فابايتها الواحدة تحصيل اصل المقصود
 في صورة اخرى فهو اولى بجوازه بخصتها بخلاف عدم الجواز في قوله بثلث هذه الاعبد الثلاثة بالف كل واحد
 بثلاثة فقبل في واحدة لا يجوز على قول ابن حنيفة فانه لما منع فهو تقريظ الصفة فانه ضرر على البايع لان عادة
 التجار من بيع الى الردي في الصفة ليرد وجو الردي فالتقبل في بعضها المانع الضربة وبخلاف ما لو قال لما انت طالق
 ثلث بالف فقبلت في واحدة لا يقع شيء ولا يجب شيء لان الزوج هناك راض بالبنونية مقابل ثلث الالف
 حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض بها الا وان يكون بازائها الف ولم يوجد منه الايجاب ما يدل على

ن ا ح د

ن ا ح د

وهو لان الزوم حقيقة واستغناء الشرط لان الزوم المستلزم والاضمان للشرط والمشرط لا يشترع على
اجزاء الشرط بخلافه الياء لانها للضم من على ملء راء الرغبة ان كان مستترا فوقه الصلابة فيكون الوجه

انما هو ولو قالت ثانيا بالالف فلو كانت ثلثا منتزعة في مجلس واحد استحق الالف استمساها وفي الذخيرة قال
طائفي ثلثا على الف ولم يبق من طائفي الا اضافة فطلعتا واحدة فيهما الالف لانها التزمت بازار العربية الغليظة
وسمى المرنيتا في قوله انت طالق اربعا بالالف فطلعت ثلثا ثانيا بالالف ولو قبلت الثالث بالالف لم يبق
وفي المشاهدة تبين الفصل الرابع في الامر بالبيع عن ابي يوسف راجع لو قالت طلقني اربعا بالالف فطلعتا ثلثا فني
بالف ولو طلقها واحدة فطلعت الالف قوله وهذا لان الزوم حقيقة واستغناء الشرط بين ان قوله قبله
ان كنت على الشرط مراده مجازا وفي النباية لا يتم تعليل ابي حنيفة الا على تعليل البسوط حيث ادعى انها للشرط
حقيقة لانه على تقدير كونها مستمرا للشرط لهما ان يقول لا لم صارت تلك الاستعارة اولى من افتقارها للمعنى الباطل
لان حقيقة التزام الاتفاق والمناسبة بين الاصل والشرط اكثر من نسبة بين الزام والشرط ثم نقل ما في
البسوط انها للشرط حقيقة وهو ممكن هنا اذا التعلق بما يتعلق به فيجب اعتبارها فيه اذ لا يدل على
المجاز مع امكان الحقيقة والحق ان يقال انها حقيقة للاستعانة اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كقيل على
السلح والعتبة وجئت على الارض والبساط وسحت على راسي وهو محل اطلاق العربية كونهما للاستعانة وفي
غير ذلك هي حقيقة في معنى الزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه شرط المحض نحو ما ينبغي ان لا يشتركن
بالدشياء الآيه اى بشرط ذلك ونحو انت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرعية المجتعية كسني
هذا على الف واحد على درهم والعرفية كالفعل كذا على ان انصر ك او اعطيك او اشغى لك عند فعلان والحمل المتنازع
فيه ما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق ما يتعلق على شرط المحض والاغتياض به ولا مرجع وكون مدخولها مالا لا يرجع
في الاغتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا لا ينقسم اجزاؤه على اجزاء متعاقبة كما قالت ان طلقني ثلثا فلك
الف حتى لا يكون شيء من الطلقات متعاقبا شيء بل المجموع ينزل عند المجموع كما يصح جعله مجموعا منتزعا في
بالف فلو اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار الشرط لانه لا يشترط الا يتوزع استعناؤه على اجزاء
المشرط بل مجموعها معمول علامته على نزول كلفه فدار الامر بين لزوم ثلث الالف وحيد فلا يلزم بالشك
فلا يحتاج في الزوم اذا الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها وعلى هذا التفسير يكون على لفظا مشتركا بين
الاستعانة والزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في المشتركات لا ينبغي اذ غايته انه للزوم العربية
المعينة لاحد المفهومين وهو خصوص المادة اشغى كون مدخولها جسما محسوسا او غيره ويكون المجاز خيرا من الاشتراك
هو عند التزود ما عتد قيام دليل الحقيقة وهو التبادر بحجة والاطلاق فلا ولا شك ان الاشتراك واقع وليس لا
لا يسله على انه كقولهم دعوى ان المعنى الحقيقي هو الاستعانة والمجاز هو الزوم ليس باوحد من القلب ويكون ذلك
قوله ان السمة بغير الايرجحه لان اهل الاجتهاد يجمعون على المعية بغيره ولا واحد منهم الكلي لا ينقل عن الواضح ان

الاجتهاد

ولو قال الزوج طلق نفسي ثلاثا فادخل الف عطلت نفسها واحدا لا يقع شيء لان الزوم ما رضى بالبنونة الا لیس الا الف كلوا
مخلات قولها طلق ثلاثا بالف لا ينفك المار حيت بالبنونة بالف كانت ببعضها الرضى ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت
وعليها الف وهو لقوله انت طالق بالف ولا بد من القبول في الوجهين كما هو قوله بالف بمرضى الف لم يجب عليه
ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون له عليه العوض كيجب بدون قوله وللعلو بالشرط لا ينزل قبل مجزوء الطلاق بان ما قلنا

الحقة حتى كذا بل ليس حكمهم به الا بتوسط رواد مستب در اعف الا طلاق لابل اللسان ونحن اوجدنا ك
تب در اللزوم من ذلك النوع كساي تب در الاستعلاء في الاخير هذا ولو تنزلنا الى كونه في اللزوم محبا را
لم يضرنا في المطلوب فمقول لما تدرت الحقيقة اعنى الاستعلاء كان في المجازي اعنى اللزوم وهذا الحقة
المجازي من كل صا دق مع ما يجب فيه الشرطية فواجب فيه المعاوضة الى آخر ما قلنا بعينه قوله ولو قال
الزوج طلق نفسك ثلاثا بالف تقدم وجه الفسوق بين ابيها وابنتها قوله ولو قال انت طالق
الف او على الف يقع على القبول في مجلسها فهو بمن من جهة فيصح تعليقه واذا فقه ولا يصح رجوعه ولا يبطل
بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال وهو من جهة مساواة
فلا يصح تعليقها واذا خافتها ولا يصح رجوعها قبل قبول الزوج فيبطل بقياها اما تعليقه بالقبول فلان البأ للمعاوضة
وقد مضى ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عند هذا الاشكال فمعه هي للشرط فلا بد من تقدير
فعله فهو اما القبول او الا او يتعين القبول بدلالة الحان وهو قصد المعاوضة فان قلت فلم لم يعتبر حجة
المعاوضة في قولها طلق ثلاثا على الف فطاعتها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القدر
لكونه قرينة معنية للشرط انه القبول او الا والعدم لزوم ارادة احدهما لا يستلزم لزوم جعله موجبا لاصل المال
من غير ان يثبت لزومه بل قالوا اما هو ابلغ من هذا وهو لو قال انت طالق على ان تعطيني الف تعلق بالقبول
مصرح به في جواب الرواية من كتب محرابا اذا قال لو اعطيني او عطيني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح
بجعل الا عطا شرطاً بخلافه من على حتى انه اذا كان على الزوج دين لمسا وقعت القصاصه في مسئلة على
ان تعطيني دون ان اعطيني الا ان يرثي الزوج فلا قام مقبلا بالف لما عليه وذلك لانه يقال على ان تعطيني منك
لك او يراى قبوله في البراءة قال تعالى حتى يملوا الجزية عن يد وهم صاغرون اى حتى تقبلوا
للاجتماع على ان يقبلوا ما ينبغي الحرب منهم هذا ثم في قولهم ان اعطيني بشرط الاعطاء في المجلس بوقوع الطلاق
وفي قوله اذا اذنتي اعطيني لا حاجة الى الاعطاء في المجلس وهذا يمين ان من المعاوضة ملاحظة وان ذكر
تصريح الشرط في تذكر نحوه من مختصر الحاكم واما الثالث وهو اشتراط مجلسها فلا من معاوضة من جانبها حتى
صح رجوعها اذا ابتدأت قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمساواة فتدعى جوابا في
المجلس فاذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولها اذ ذاك وفي جانبها يمين على ما سطره فرع قال
لا جنية انت طالق على ان تزوجك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد الزوج ولم يكن خلافا
في جواز التمسك به غير محيل هذا قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف اذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت

ولو قال لا رأت طالق وعليه الف فقلت او قل ليس انت حر وعليه الف فقلت عتق العبد وطلقت المرأة ولا شيء عليهم عند حنفية لا ذكر الا انهم يقولون لا رأت طالق
كل واحد منهما الالف اذا قبل او لم يقبل لا يقع الطلاق والعناق لهما من الكلام يستعمل المعوضة فان قولهم حمل من النساء ذلك درهم بمئة درهم فلهم من درهم ثلثة بمئة
قائمة فلا ترتبط باقية الا بذكره اذا حصل فيها الاستقلال لا لانه لان الطلاق والعناق يتفكان عن المال بخلاف البيع والجارحة لا يبرأ من دونه ولو
قال انت طالق على ابني الحيا او على ابني الحيا فقلت فالحيا باطل اذا كان للزوج وهو حيا او كان له او لغيره في الحيا فقلت فالحيا باطل اذا كان له او لغيره في الحيا فقلت فالحيا باطل اذا كان له او لغيره في الحيا
الالف عند حنفية وكذا الحيا باطل في الزوجين والطلاق واقم عليها الف درهم ولا شيء لهم بعد ولا انعقاد للمهر من الانعقاد والتمتع من الفسخ
الفسخ من الحياتين لانه فحايته ميم ومجانبة غيرها ولا شيء له الا ان الحنفية في حايته ميم ومجانبة غيرها ولا شيء له الا ان الحنفية في حايته ميم ومجانبة غيرها ولا شيء له
رجوعها ولا يتوقف على ما رواه المجلس فيصم اشتراط الحيا فيه لاني جابته ميم حيا ولا يصح رجوعه ويترتب على ما رواه المجلس ولا خيار في الانكاح
والحق قول ابني حنفية لانه خلق بعد التزوج فيشترط القبول بعده قوله ولو قال لا امرأته انت طالق وعليك الف
او لعبد انت حر وعليك الف او قالت هي او العبد طقتي واعتقتي ولك الف في ابتداء يقع الطلاق والعناق بمجرد
ذكرهما ولا شيء له قبل او ردا في الثاني يقع اذا جاب دلا شئ وقال لا يقع شئ ما لم يقبل فاذا قبل وقع
ولزمها المال لسان هذا الكلام يقال لقصد المعوضة حتى ان قوله للحيا ط خط ولك درهم وللحال احملا
ولك درهم يفيد ويلزم المسمى المعاوم بارادة تمسب النياطة والحل كلف ترك لا حا طلة العلم بارادة وطريق
افادة اللفظ لذلك ان يجعل الواو للحال فالتى صل انت طالق او خطه في حال وجوب الالف في
عليك او لك على التحقيق هذا الحال لا يقبل قوله فغته يشترط الطلاق لما رواه احوال شدة وطريق عقبيه
فيلزمه المال فان قيل انما عرف ذلك للعلم بالمعوضة لانه لا لاله الحال عليه ولا كذلك ههنا قلت المانع ايضا
مما وضعت وله ان قوله وعليك وقولها ولك الف جملة تامة والا صل من الجملة التامة ان تستقل بنفسها فلا
يعتبر فيها ما اعتبر فيها قبلها من القيود وكذا لو قال ان دخل فلان الدار فانت طالق وضررتك طالق تطلق
الضرة للحال الا بقرينة تقيده مشاركتها فيها كما في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حرفان العتق متعلق
ايضا بال دخول لان قوله وعبدى حر وان كان تاما الا انه في حق التعليق فاصرا لان الخبر الاول لا يصلح خبرا لخلاف
مسئلة الضرة لانه كيفيه ان يقول وضررتك ان كان عزمه التعليق لان خبر الاول يصلح خبرا ولا دلالة لهنت لان
الطلاق والعناق لم يلزم فيها المال وضع عدم الملزوم فالكلام يابون قبول بدلها اشهد الا بالبخلاف لاجازة
لانها لم تشرع الا بالمعوضة فلا بد فيها من المال حتى لو قال للحيا ط خطه مقتصر الزمة اذا خاطبة اجرة المثل فوجب
بقاها الواو على المعنى الحق وهو العطف فيكون الزوج بعد الايقاع عطف اخرى هي دعوى مال عليها ابتداء
وفي قولها ولك الف ايجاب جملة ابتداء وعدا منها والمواجد لا يتعلق بها الملزوم فيبقى الطلاق والعناق فيها
بلا بدل بخلاف قوله او الالف وانت حر لان اول كلامه غير مفيد حكما معتبرا الا باخذه اذا لا ينعى لامر ما باء
من غير موجب والقرينة في حق العبد لا تبلغ هذا فيصير به تعليقا للعناق باء المال فيتوقف الوقوع عليه اما هنا فال
الكلام مفيد بدون آخره منه ظاهر وكذا منها لانه التماس صحيح كثيرا فيذكره فلا يتوقف على مضمون آخره وعلم
ان جعلهم الواو للعطف يستلزم عطف الخبر على الانشاء وهو ممتنع على ما ذكره في الاصول فتجب ان يكون او
الاكتفاء في ان ادعى انها حقيقة فيها بتاوير اليه المنع فيحتاج في ترجيح على الحال اللى دليل والجواب ان
اعمال الواو للحال والاستئناف حاصل وباجدهما يلزم المال وبالاخر لا فلا يلزم بالشك على انما منع كون
كون جملة انت طالق انشائية وكذا انت حر وقد مناس في باب ايقاع الطلاق الدلالة على اخف
خبرية والطلاق يقع عنده شرعا بالتطبيق الثابت ضرورة فارجع اليه قوله فقلت اى الطلاق على حكمه من التزم

وجاءت العين في الاتفاق مثل جانيها في الطلاق والطلاق لا يملكه الزوج ولا يملكه المولى على الف في رهنه فلو لم يملكه فقلت

المال والخيار فانه خيار باطل اذا كان للزوج فغيره وقبولها ذلك يقع الطلاق ويلزمها المال وهو جائز اذا كان للمرأة
فلما يقع لقبولها من قبلها في الخيار او تمسكه الا انما هو ما اذا كان ذلك وقع ولزمها المال فان ردت الخيار في الايام
بطل الطلاق ولزمها المال وهذا المقتضى كونه عند البعثة ولا ينبغي ان العبرة بالبيعة ان يقال فان
ردت اختيار الطلاق بان قالت لا اختيار الطلاق وعبرته قاضي خان فان ردت الطلاق وقال لا خيار
منه المومنين باطل في الطلاق واقع بمجرد قبولها عودتها للمال فبذلك قولها ان الخيار مفسوخ عند الانقضاء
لانه لم يشرع الا في عقد لازم كالبيع والكتابة لا للمنع من الانقضاء والتصرفات اعني ايجابه وقبولها لا يمتنعان
المفسوخ من الجائدين اى لانه ولا منه لانه في جائده يمين اذا حصله فليقل الطلاق بقبولها للمال وفي جانيها
شروطه اى شرطه الميمين هذه بتاويل الحلف فاذا قبلت كان ذلك وجود الشرط بشرط الميمين اذا وجدت
لا يتصور رفضها فتقدر رفضها ولم يكن جعل الخيار ما تضمنه الا انعقاد لما من قبل من الجائدين فاذا بطل ان يبرم بشرط
فيه وله ان الحلف في جانيها بمنزلة البيع يمينه معاوضة فادخل رجوعها عنه اذا ابتدأت قبل ان يقبل فهو لا يثبت
على ما اذا المجلس بالاتفاق سديا حتى لو قامت فقبل هو او قامت ثم قبلت فيما اذا كان هو المبتدئ لا يصح ولو ذكرته
بصريح الشرط في الكافي للحاكم ابي الفضل اذا قال ان طلقته ثلثا تلك على الف فان فعله في المجلس فله الف وان
فعله بعده فلا شيء له وفي جانيها كمالا حتى لا يصح رجوعه بعد قوله انت اودعي طالق على كذا او بكذا او ليتوقف على اداء
المجلس فلا يبطل الا ان ينقضه مجلس خطا يخطا او مجلس باوعها الخرج قبل ان يقبل ولا يصح تعليقه واصله حتى لو قال اذا جاهد
فقد خالتك على الف او فقد طلقك على الف وقبلت في العقد في مجلس عليها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها
قبل العقد لان نفس الايجاب يتعلق بالشرط وهو عدم قيامه لا يصح القبول قبل الايجاب فلا خيار في الايام فبطل خياره
فيصح في البيع فيصح خياره ولو لم يشرط عليه لا تبطل حقيقة في نفسه الا يرى انه لو قال ان تبك هذا فبدي حركيكون نفس البيع
شرطية حتى يمتنع بوجوده ولم يبطل به كونه معاوضة مستلزمة حكمها من وجوب التسليم والرد وبالعيب وبالخيار بخلاف
الوقال ان دخلت فانت طالق على امك بالخيار لا يصح لانه خيار في الطلاق لا معاوضة فان قيل ثبوت الخيار في البيع
ينص على خلاف القياس فلا يثبت عليه غيره فاجاب اذا اشتباهه هنا بذلالة النص فان شوبه في البيع لدرج العين
في الاموال والعين في النفس من الضرر والمجاورة انه التزوي في البيع فكان بدلالة النص قوله وجاب البند في الاتفاق
ابدا وهذا البند يصف عليه كل نوع بعد علمه بشرعيته في البيع فكان بدلالة النص قوله وجاب البند في الاتفاق
اعني على مال كجانبها في الطلاق فيصح فيه شرط الخيار لانه اذا قال انت حر على الف على امك بالخيار رثاثة ايام فصرح
من صور تسليم الخلع ان يقول ان دخلت فقد خالتك على الف فمراخيا عليه ففعلت فصح البيع ذكره في
علامته السنين من التمهيد لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق وهذا البند ان قبولها قبل الشرط لم يفسد

فانقول قبل ان يثبت سلك هذا الحد بالف درهم امس على الف قبل سلكه فلعنوا قول المشتري ووجهه المعروف ان الطلاق يملك من جاحده فالأقرار به كايكون اقرارا بالشرع لا كايكون اقرارا بالقبول كايكون اقرارا بالقبول

ازا قال اوداهم فلان فقهه بملك على الف واذا جأه الى اخره كان القبول اليها بعد مجي الوقت وقدوم فلان قوله فاعنول قول الزميج امي بحينه وحققة الفرق بين العورتين ان قوله طلقك امس على الف اقرار بهما واليمين لا بد من وقوع الطلاق اذ هو لازم وجوده بشرط الا لا بد من الوجود بعد اذ منه ومنها اختلاف في وجوده بشرط وهي تدعيه ثبوت الطلاق وهو مذكور وغير ساقض اذا لم يقبل رجوعه عن شيء مما اقر به والقول للملك بخلاف قوله بملك فانه اقرار بقبول الشريعة اذ البيع لا يتصور الا به فانه كاره قبوله رجوعه عما اقر به فلا يقبل حتى لو قال لك بملك طلاقك امس فلم يقبل فقلت بل قبلت كان القول لك وقوله بملك اعطيتك امس على الف فلم يقبل وبملك امس فملك بالف فلم يقبل على قياس قول الزوج لما ولله هذه المسئلة اخوات في كتب محمد بن سب قال لما قد طلقك واحدة بالف فقلت فقلت انما سالك ثلثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلث القبول للمرأة مع غيرها فان اقاما البينة فالبينة بنية الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار المجلس ببال اتفاق على الخلع او قالت اخذت بغير شيء فاعنول قولها والبينة بنية الزوج اما اذا اتفقا انها سالت ان يطلقها ثلثا بالف فقلت فقلتني واحدة وقال هو ثلثا فاعنول قوله ان كان في ذلك المجلس الا يري انه لو قال لما انت طالق انت طالق انت طالق في مجلس سواء لها بالثلاث بالف كان له الا بالف فبانية هذا ان يكون موقعها الباقية في المجلس فيكون مشك فان كان غير ذلك المجلس لزمه الثالث وان كان في العدة من المتفق عليه ولا يكون للزوج الا الثالث الا ان قالت سالك ان تطلقني على الف فطلقتني واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابي حنيفة وقال هو بل سالتني واحدة على الف فطلقتكها فاعنول قولها على قول ابي حنيفة رج وان قالت سالك ثلثا فطلقتني في ذلك المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثالث فيه فاعنول لها وان قالت سالك ان تطلقني انا وضرتني على الف فطلقتني وحدي وقال طلقها سلك وقا اقرقا من المجلس فاعنول لها وعليها حصتها من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فلم تطلقني ولا ابي في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الثنتين بسؤال واحد تبقيع وهو انه اذا خلع امرأته على الف كانت منقبة على قدر ما تروى وجب عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقا على الف او بالف فطلق احداهما لزم المطالبة حصتها من الالف على قدر ما تروى وجب عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليها بالسوية ولو طلقها بعد ما اقرقا فلا شيء له فاذا ادعت المرأة الخلع وانكره الزوج فاقامت بنية شهدا حد بها بالف والاخر بالف وخمسائة او اختلفا في مجلس فاشهادا باطلوه وان كان الزوج هو المدعي للخلع والمرأة منكرة فشهدا حد بها بالف والاخر بالف وخمسائة والزوج يدعي الف وخمسائة جاز شهادتهما على الف وان ادعى العالم تخم شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره وكذا لا يجوز شهادتهما

قال والمباركة كالحكم كلامه يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند في حقيقة في وقال المحقق
لا يشترط فيها الا بالاسم كما وان يوسف لم يجمع في الخلع ومع في حقيقة في المباركة لم يجمع في هذه معاونة والمعاوضات غير المشروطة

اذا اختلف في جنس البطلان الكل من محض الحكم ابي الفضل الكلام مخدوع ولو اختلفا في مقدار العوض قال لقول
عنه ما وعن الشافعي يمان قوله والبراءة كالمع يفتح المهرقة مفادته من البراءة وترك المهرقة خطا
في المغرب وهو ان يقول بانك على انك تقبل قوله يسقطان كل حق ابي آخره مقيد بالمهر والنفقة المأثومة
اذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة لا تقع البراءة منها وان كانا من حقوق النكاح بل للمحتملة
النفقة والسكنى لان اختلفت على نفقة العدة فتسقط ووزن السكنى لانها حق المشرع والطلاق جوارب المسئلة الشقصة
تسقط المهر في جميع الصور سواء سميا شيئا في الخلع او لا وليس كذلك في جملتها انما امان لا يسبها شيئا بان يقول خالفتك
فقبالت ولم يذكر شيئا او سميا المهر او بعضه او لا آخر فان لم يسميا شيئا ففيه ثلث روايات اجمالا لا يبرأ المهر من
المهر حتى ما خذه ان لم يكن مقبوضا والاخرى يبرأ كل منها عنه وعن دين آخر سواء والبالغة يبرأ كل منهما عن
المهر لا غير فلا يطالب به احدهما الاخر وهو الصحيح على قول ابي حنيفة سواء كان قبل الدخول او بعده مقبوضا كان
او لا حتى لا ترجع عليه بشئ ان لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليه ان كان مقبوضا كالمع قبل
الدخول وبهذه لان المال المذكور عفا بالغ فحيث لم يصح به لزوم ما هو من حقوق النكاح بقضية ان المراد الانحلال
منه وان سميا المهر فان كان بين الدخول وليس مقبوضا سقط عنه كله وان كان مقبوضا يرجع عليها بجميعه بالشرط
وان كان قبل الدخول فان كان مقبوضا ففي القياس يرجع عليها به وبقدر نصفه كله بالشرط ونصفه بالطلاق
قبل الدخول حتى لو كان الفارب مع بالف وخمسائة وفي الاستحسان بالمقبوض فقط لان المهر اسم لما تحتق المهر او هو
نصف المسمى قبل الدخول فيجب عليها رد بالشرط وروا نصف الاخر بالطلاق قبل الدخول لانها قبضت ما لا تحتق فيجب عليها
رده كذا ذكره القاضي فينقضي ان لا يجب الا النصف بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع كما اذا خالها على مال آخر
قبل الدخول وقد قبضت كل المهر لا يجب عليها رد شي منه وروا في وكذا اذا سميا بعض المهر فانه يجب عليه المسمى بالشرط
ويسقط الباقي بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي ان يجب كل المسمى بالشرط لان المهر اسم لما تحتق في العدة غير انه سقط
نصفه بالطلاق قبل الدخول رجوع عليها بكلمة بالشرط وان لم يكن مقبوضا ففي القياس يسقط عنه كل ويرجع عليها خمسمائة لانه
يستحق قدره بالشرط وهي تسحق عليه خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان قضا بقدرة ويرجع عليها بالزائد وروا في
الاستحسان لا يرجع عليها بشئ كما ان المهر اسم لما تحتق وهو خمسمائة فوجب ذلك ويجب له مثلها بالشرط فيلتقيان قضا
وان سميا بعض المهر بان خالها على عشرة مثالا والمهر الف فان كان بعد الدخول كله مقبوضا يرجع عليها بمائة بالشرط
وسلم الباقي لهما وان كان غير مقبوض سقط عنه كله فانه بالشرط والبالغة بحكم الخلع وان كان قبل الدخول وكلمة شئ
ففي القياس يرجع عليها بمائة بالشرط وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بمائة وخمسين لانه

وكذا يوسف في المبالغة بمفاعلة من المبرأة فقتضيهما من النكاح مطلقا فدلالة
 بمقتضى النكاح لدلالة الغرض من المانع فقتضاه الانحلال وقد حصل في نقص النكاح
 ولا ضرورة الى انقطاع الحكم وكذا حنفية في ان المانع يبيح عن الفصل ومنه حكم النكاح وضع العمل وهو
 مطلق كالمبالغة فيفضل باطلا ففهم في النكاح واحكامه وحقوقه ومن خلع البتة وهي بمنزلة غيرة بماله

عشر مبر باقبل الدخول وبريت المرأة عن الباقي بحكم لفظ الخلع وعلى ما بحثناه ينبغي ان يرجع بآية وان لم يكن مقبوضا
 سقط كله استثناء عشرة بدل الخلع والنصف بالطلاق قبل الدخول والباقي حكم الخلع وان سميا بالآخر غير المهر
 فان كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير وان لم يكن مقبوضا فله المسمى وسقط عنه المهر بحكم الخلع
 وان كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى سلم لها ما قبضت ولا يجب عليها رويته وان لم يكن مقبوضا فله
 المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بحكم الخلع اذا عرفت هذا اجابنا الى الخلاف فيه وجه قول محمد بن ابي حنيفة ان هذه معاوضة
 واثر المعاوضة ليس لافي وجوب المسمى لافي اسقاط غيره وحاز كما اذا وقع بلفظ الطلاق على مال ولذا لا يسقط
 دين آخر ولا نفقة البتة وان كانت من آثار النكاح مع ان النفقة اخف من المهر ولا يوجب يوسف ان المبالغة
 من البرأة فقتضى البرأة من الجانيين انه مطلق في كل دين الا انا قيدناه بالواجب بالنكاح لدلالة الغرض فان الغرض
 المبالغة من تعلقاته اما الخلع فاما مقتضى فصله وانحلاله حقيقة تحقق في حق النكاح غير متوقفة على سقوط المهر ولا بعينه فتم ان الخلع صلح
 وضع شرعا لقطع المبالغة المكانية بسبب الشور الكائن بسبب الوصلة القائمة بينهما بسبب النكاح فقيامه تحقق مقصوده
 جعله سقطا لما وجب بسبب تلك الوصلة تلك فيسقط المهر والا عاقبته موضوعه بالنقص لان لفظه ولفظ المبالغة رارة يفيد
 اطلاقها في المبالغة كما قال ابو يوسف ولفظ الخلع يفيد انحلال كل منهما عن الآخر ومن احدى الجاهليين فانه
 اذا انحلت احدى مناه عن الآخر سقط وجه الكمال بان يخلع من كل وجه الخلع الآخر كذلك وثبوت على هذا الوجه بسقوط مطالبته
 كل منهما الآخر بموجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فانه ليس فيه ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح على ان
 على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الطلاق على ما ان الخلع يسقط به ما يسقط به يسقط بالخلع وبخلاف دين آخر لان
 الخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقا بخلاف نفقة العدة فانها ليس من موجبات النكاح بل يحدث
 تعليق وجوبها بعده حتى لو شرط سقوطها في الخلع سقط باعتبار التسوية وقت الخلع والباقي سقط تبعاً في ضمن الخلع اما
 لو لم يسقطها حتى انقضت ثم استقط لا يسقط لا استقامت قصد المانع بحجب فانها انما تجب شيئا فشيئا بخلاف ذلك لا استقامت
 الضمنه واما السكنى فليس كانت في غير بيت الطلاق نصيبه لا يصح استقامتها بحال الا ان ابراءة عن مؤنة
 السكنى بان كانت ساكنة في بيت نفسها او قطعت الابرة من مالها فيصح ح الزاها ذلك وفي القضية البارز
 بعد وجود سبب النفقة فيصح وان لم تكن واجبة عنده قيل ما سبق هو الصحيح وما ذكر في القضية يبطله الا براءة الخلع
 فانه لا يصح لكن في الينابيع لوابرة عن نفقة العدة بعد الخلع صح قال كذا ذكره الرضا في انتهى بخلاف الابرأتهما حال
 قيام النكاح لان الابرأته من النفقة المستقبل لا يصح هذا ولعلنا ان يقول الوجه الاول يقتضي سقوط المهر بالطلاق على ما
 والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقا مسقطا له لانه يفيد اطلاقا كما في اطلاقها عن الزوج يوجب مثله في حقته وتحقيق
 حقيقة الطلاق كل منها عن الآخر عن الكمال يقطع مطالبته كل الآخر بموجب النكاح كما قلنا في الخلع بعينه فالذي يظهر

لغيره عليه لانه لا ينظر لها فيه اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والبذل متقوم

لمن جنة البذل ترجع الوجبة الاول والتزام رواية الحسن بن ابي حنيفة في الطلاق على ان ابنه ايضا يسقط المهر كالخلع
والا فالمال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البين والشرار اى قال ببتك نفسك بالف فقالت اشتريت اخلفت المشايخ في انه
على قول ابي حنيفة كالخلع والمباراة او لا وصرح في الفتاوى الصغرى انه كالخلع والمباراة وترجع قول محمد بن ابي حنيفة
مما دونه فلا تزاد على ما تراعى عليه واللفظ وان كان يبنى من الفصل فالفضل وجد على مقدار رضا فكيف يسقط غيره وهو
عن جديتي فانه اذا انبأ عن الانفصال في مثلقات النكاح واقضى لذكاب ان يسقط مطالبته كل الاثر بالمهر ثم وقع التراضي
على اثباته بما لا يقدح في التراضي على اثبات سقوط ملك النكاح والمهر بذلك المال فثبت بمقتضاه مع ذلك المال بالضرورة
تبيينه لا يسقط المهر بخلع الابن بمال نفسه لانه لا ولاية للابن في اسقاط حقها كذا ذكره شمس الائمة وكذا الائمة اذا خلعت
من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا يسقط المهر بخلاف ما اذا كان باذنه فيسقط ويتباع في بدل الخلع وفيها اذا كان
بغير اذنه لا يطالب به الاب والحق وام الولد والمدة في الاذن يؤدى ان من كبها فخرج اذا شرط بدلا للخلع البركة
من نفقة الولد وبى موته الرضاع ان وقتا كذلك وقتا كذلك مشايخ ولزم والا لا يبيع وفي المتن ان كان الولد ضياعا
صح وان لم تبين المدة وترجع حولين انتفى بخلاف الفطيم وفي المصلحة امرأة اخلفت من زوجها على مهرها ونفقة عدها
وعلى ان تمسك ولدها ثلث سنين او عشرة بنفقة صح الخلع ويجب ذلك وان كانت النفقة مجهولا في قدر النفقة وهذا
لما علمت ان الجمالة غير المتفاحشة محتملة في الخلع فان تركته على زوجها وبهرت فلزم وج ان ياخذ قيمته النفقة منها ولها
ان تطالبه بكسوة الصبي الا ان اخلفت على كسوته ونفقته فليس لها وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رضيعا
او فطما ولو اخلفت على ذراهم ثم ابتاعه ابدال الخلع على ارضاع الرضيع جاز ولو استاجر به على امساك الفطيم بنفقته
وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن سماعه عن محمد بن جهم في امرأة اخلفت من زوجها بالمال عليه من المهر وبهر ضاع ولده الذي
هو حامل به اذا ولدته الى سنتين جاز فان مات او لم يكن له بطنها ولد تروقيمة الرضاع ولو مات بعد سنة تروقيمة رضاعه وكذا
اذا ماتت جى عليها قيمة انتفى ولو كانت قالت عشرة سنين رجع عليها باجرة رضاع سنتين ونفقة باقى السنين الا ان قالت
عن رطل الخلع ان مات او ميت فلا شيء على فموى على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اخلفت على ان تمسك الى وقت البلوغ صح في
الاشي لا اعلام واذا تزوجت فلزم وج ان ياخذ الولد ان تتركه عن باوان اتفاقا على ذلك لان ذراحي الولد وينظر الى مثل اساك
الولد في تلك المدة فيرجع به عليها ولو اخلفت على ارضاعه ثم صالحت الزوج على شيء يصح ولو خافت على نفقة ولده عشرة اوجى
مسيرة فطالبة لنفقته ما يجبر عليها وما شرط حق عليها وعليه لا عا ولا على ما افتاه بعضهم من سقوط النفقة ولو خالها بما لها عليه
من المهر ثم تذكر ان لم يبق عليه شيء من المهر وقع وجب عليها والمهر وشك لو خالها على عبد الله بن ابي حنيفة او متاعها
ثم ظهر ان ليس في يده شيء وقع على مهر فان لم يكن قبضته سقط وان قبضته ردت الى او مثله وقيمته ولو علمها بمهرها وبطل
ان ليس لها عليه مهر وقع في الخلع بانها في الطلاق رجعا مجانا ولو كان طلقها بمهر فقبلت والزوج يعلم ان المهر لها ويقع رجعا قوله لم يجز عليها

والاشي

بجواز النكاح لان البضع مشتموم عند الدخول ولهذا يتصور عدم المصلحة من الثلث ونكاح الزوجين في المثل من جهة المال ولا يلزم
لايسة طاهر كما يستحق ما لو اقيم في طاعة وفي رواية لا يقيم ولا اول اعلم لانه تعليق بشرط قبوله فيقبل بالتعلق بسبب الشرط
وان خالفه اعلى الف على اناته مناهن فالتعلق واقع ولا الف على لا يفي ان شرطه يدل الحكم على الاجتناب فيقبل الا على اولى ولا يثبت
مهرها لانه لا يرد على محقق ولا ية الا على وان شرطه اذ لفت عليها فوقف على قبولها او كانت من اهل القبيلة
فان قبله فتم الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الفرية فان قبله الا على مع خافقه رايان

يتمثل عدم وقوع الطلاق بسؤال الا على لانه لم يقض بدل الخلع فنصار كان الزوج خاطب البنت بالخلع فبترقب على
قبولها وان كانت صغيرة فيتمل عدم لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلما صح بان الاصح وقوعه تعين ان المرد انما
وهذا لانه لا ينظر لها فيه او البضع حاله الخرج غير مستقوم والبدل مستقوم فاعطى المستقوم من مالها بوض غير مستقوم لان
لان في سنة التبرع بما لها قوله بخلاف النكاح لان البضع مستقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغيرة بمهر المثل
جاز عليه ولزم المهر في مال الابن لانه اعطى المستقوم من ماله بمستقوم قوله ولهذا يعتبر خلع المهرية متصل بكون البضع
غير مستقوم حاله الخرج وقد ساء في اول الباب ان الواجب للزوج ان مات في العدة الاقل من سيرة ومن بدل الخلع
اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت في العدة فان ماتت بعدها او كانت غير دخول
بمخالفة بدل الخلع ان خرج من الثلث قوله ونكاح المهرية المتصل بانه مستقوم حال الدخول قوله والا اول صح نص عليه في المتنفذ
ووجه ما ذكر من انه تعليق لقبول الا على وقد وجد الشرط وبما ذكر من وجه الرواية الاخرى من ان الا على لما لم يقض المال جاز كان
خاطب الصغيرة فبترقب على قبولها وان لم يلزمها المال وما قيل ان الخلع في معنى اليمين والايمان لا تجزى فيها النيابة للمال
الا وسى ممنوعة وكون الموضع من الا على يمينيا غير صحيح بل جبر والشرط بشرط اليمين ليصح من كل واحد ان قبل الا على فان
قبلت وهي حائلة تعقل ان النكاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفتنة طلعتها بمهر ما روي
صغيرة حائلة فقبلت وقت طلقه ولا يبرأ وان قبل ابوها او ابني روي هشام عن محمد انه يقع ورودي الترد في عن محمد الا يقع ولو
بنت فجازت جاز قوله على انه اى الا على ضامن المراد من الضمان هنا التزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لعدم وجوب
المال عليها فاخلع واقع سواء خلعها الا على على مهر او ضمنه او لالف مثلا فيجب الا على لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح على
الا على وانما يملك التصرف في نفسها والمال لا قراض ولا ايداع ولا جارة ولا ايرضاع او على بخلاف بدل العتق لا يجوز اشتراطه
على الاجنبي لانه يحصل به للعبد المملوك حاصلا وهو اثبات الالبسة وهو القوة عن ذلك الاستقاط بخلاف استقاط
الملك في الخلع لا يحصل عنه المأنة المملوك حاصلا قبل فصار الاجنبي والا على مثما في انه لم يحصل له شيء بخلاف البنت فانه حصل
ما ذكرناه والعوض لا يجب على غير من يحصل له الموضع فنصار كتمن البيع الا ان البيع يفسد بشروط القاسدة والخلع
لا يفسد به ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل في ولاية الا على فاذا بلغت ما خذ نصف الصداق ان كان قبل بال دخول
وكله ان كان بعده من الزوج ويرجع هو على الا على الضامن او ترجع على الا على ولا يرجع هو على الزوج ولو كان
المهر عينا اخذته من الزوج كله ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبل ويرجع الزوج على الا على الضامن بقيمة قوله
وان شرط اى لو شرط الزوج الا على عليها فوقف على قبولها ان كانت من اهل القبيلة بان يكون مقيمة وسبب
ان تعرف ان النكاح جالب والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وهو قبولها ولا يجب المال
لانها ليست من اهل الفرية والبيوتة باخلع يعتبر القبول وكون لزوم المال الا على الى بيوتة بدو غيرها اذا سميت

من

دكن ان خالها على مهرها ولم يصح الا بالمهر فوقف على قبولها فان قبلت صدقت ولا يستطاع المهر
وان قبلت الا بغير مهرها فليس الرواية به وان ضمن الا بغير مهرها والى ذلك ما نقلت لوجود قوله وهو ان لا يزوجها الا بمهرها

نحوه وان قبله الا بغير مهرها فوقف على قبولها فان قبلت صدقت ولا يستطاع المهر فوقف على قبولها فان قبلت صدقت ولا يستطاع المهر
فصار كقبول المهر وفي اخرى لا يصح لان قبولها بشرط المهر وهو لا يحتمل النية وبذا هو الاصح قوله وكذا ان خالها اي خال المصونة
الزوج على مهرها ولم يصح الا بالمهر فوقف على قبولها ان كانت على ما قلنا انما فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وقع الطلاق بانها
ولا يستطاع المهر وان قبله الا بغير مهرها فوقف على قبولها ان كانت على ما قلنا انما فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وقع الطلاق بانها
قبلت اجماع من وجها صحيحا وهو وقوع الطلاق ولا يستطاع المهر ولا يلزم المان هذا ثم قيل تاويل المسئلة ان خالها على مال مثل مهرها على مهرها
فلا يجوز لان الا بغير مهرها لا يملكها بمقابلته بالنسبة فيقوم ولا يعتبر خاتمة والاصح ان اجماع على مهرها كاجماع على مال آخر لان العقد
يتناول مثله لا عينه وخاتمة الا بغير مهرها اياه صحيح ثم ينظر ان كان مهرها الف الف فاجماع قبل الدخول وهي المراد بمسئلة الكتاب لان
خمسائة وفي القياس يلزمه الالف فاضله ان الكبيرة اذا اختلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل قبضه في القياس
يجب خمسائة لانه يجب عليها الف بالشرط وهي وجب لها خمسائة بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان وجها صاف بقدره فبقي عليها خمسائة
له وفي الاستحسان لا يجب عليها قبل القبض شيء لان المهر يرد به عرفا بالتمتع المرأة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وقبله
تجب خمسائة له بالشرط وتبرأ عن الباقي بحكم اجماع هذا على خلاف ما ذكره قاضي خان وقد يرد منا الاقسام كلها واذا عرفت هذا
علمت ان العوالب ان يقول اذا خالها على مهرها وهي الف لا كما قال على الف ومهرها الف فانه اذا خالها كذلك يكون
من الخلع على مال آخر غير انه اتفق انه مثل المهر والا اثر لذلك والحكم فيه ان كان قبل الدخول وجوب المسئلة وهو سقوط
المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامته لما ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشيء كما قد مناه في التقييم واذا قد وقع الكلام
في خلع الاجنبي فلا بد من ذكر بنده منه واعلم ان الاجنبي اذا خاطب الزوج فانه ان يضيف البذل الى نفسه على وجه
يغير خاتمة او ملكه اياه او يرسله ويضيفه الى غيره فان اضافته الى نفسه كذلك بان قال اخلعنا على عبدتي هذا او الف
هذا او على الف او على الف فاما من فضل فخلع واقع والمسئولية عليه فان استحق لزوم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه
انما يتوقف على من يجب عليه البذل لامن يقع عليه الطلاق ولا ايسر قبوله بل يكفي ذلك الامر منه لان البذل احدتيه
طرفي الخلع كما في الزكاح بخلاف ما لو قال اختلعت نفسك فقلت فعلت قيل لا يصح بل يقول الزوج والمختار انما يصح
ان اراد به التحقيق دون السوم فان قلت فالفرق بين التسمية الاجنبي وسيد الامة التسمية بعد او حر فانه اذا خالها
من الزوج على عده فاستحق لا يصح من قيمته بل تجب قيمة البذل على الامة حتى تبلغ فيه ظهور الدين منه حتى السيد فالجواب
ان قبول الخلع بها وجد منها حكما بسبب ولالية السيد عليها فكان قبوله كقبولها فكان الدين عليها الا ان السيد التزم
خصوص الاول فاذا فات عاويلها وهو ظاهر في حق السيد فيبذل ع فيه الا ان يفيدها واذا بيعت ان كان عليها
دين بدعي لان دين الخلع اضعف انا لو خالها على رقبته وهي تحت عبد صحيح فلو ضمن الموصى الدرك في جميع ذلك
فالطائفة على الموصى لا التزانه ووهنا لا قبيل العتق ولا البذل ولان القبول انما يشترط لوجوب البذل لا لوقوع

وفي القياس لزوم الف والالف واصلا له في الكبيرة اذا اختلعت

الطلاق وان ارسله بان قال على الف او على هذا العبد توقف على قبول المرأة لان البذل لم يصف انة اصل
فان قلت لزوما تسمية او قيمته ان عجزت وان اضافته الى غيره بان قال على عبد فلان اعتبر قبول فلان لان البذل
اضيف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد خلعت امرأتي على عبدك لان العبد اضيف اليه ولو كان الزوج قال انا
فانعتك على عبد فلان او قالت هي اخلعني على دار فلان توقف على قبولها لان الطلاق جرى معها فكانت هي الدخلة
في العقد ولو قالت اخلعني على الف على ان فلانا ضامن فاجاب فالخلع معها لانها العاقدة وتوقف ضمان فلان على قبوله
ولو وكلت من يخلفها بالف ففضل فالمال عليها دون الوكيل لان حقوق العقد في الخلع ترجع الى من عقد له لا الى
الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه واذا اوصى ربح عليها لانه يملك الخلع من مال نفسه ففائدة امره بالربح جوع عليها
بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن فادى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر جواز النكاح لانه لا يملك
النكاح بنفسه امره والصلح عن دم العبد كالخلع في جميع ما ذكرنا فخرج متعلق بالباب المختصة ليحققها صحيح الطلاق
عن داود وقد تقدم في سلف وبه قالت الظاهرية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابي الدرداء وسعيد
بن المسيب وشريك وطائفة من الزهري والنخعي والحكم وخالد وكحول وعطاء بن الشتر وعنده مالك والشافعي
واحمد لا يلحقها ولا يتناولها الطلاق في قوله ثنائى طوائف عندهم ولو قال انا الكنايات انة يقع بها الزوجي
مثل اعتدى استبرأ رجلك انت واحدة ينوي الطلاق يقع عليها طلاقه بانته عند ابي حنيفة رحمه الله
وابن يوسف راجح خلاف لمحمد لم يروى انه عليه الصلوة والسلام قال المختصة لا يلحقها صحيح الطلاق وان كانت
في العدة ويروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف راجح باسناده في الامالي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
المختصة يلحقها صحيح الطلاق مادامت في العدة وحديثهم لا اصل له ذكره سبط بن المؤزري في اثار الانصاف امرأة
تأملت خلعت نفسي منك بالف ثلاث مرات فقال الزوج رخصت او اجزت كان ثنائيا ثلثية الآف خلعت امته على رقبته
وزوجها عبد او مدبرا او مكاتب صح لانها تغير ملكا للمولى ولو كان حرا لا يصح لانه لو صح ملكها فيبطل النكاح
وتسقط بطل الخلع لكنه يقع طلاق بان لان بطل البذل وبقي نفي الخلع وهو طلاق بان تحت حرامتان
دخل بها فخلعها سيد بها على رقبته الصغر فالخلع واقع على الكبر وبطل الخلع في التي خلعت على رقبته
وبه الصغر لانه امكن تصحيح الخلع في الكبر لان الطلاق لم يقارن ملك الزوج فيها لانه الصغر
لان الطلاق في حقها يقارون ملك الزوج لبعض رقبته فينقسم الصغرى على مهرها لانه خلعتا بدلا عن طلاقها
فما اصاب مهر الكبرى فهو للزوج وما اصاب الصغرى يبقى للمولى ولو خلعت كل منهما على رقبته الاخر
طلقتا معا لان ملك رقبته كل منضايقتان طلاقهما صحيح الخلع في حق الطلاق ولا يسلم للزوج شيء من
البذل امرأة لما انبأ عموها وارثاها تزوجت احداهما ودخل بها ثم خلعت بهما في مرض موتها ولا مال

قبل الدخول على الف مهرها الف في الفتيان عليها خمسمائة زائدة وفي الأستحسان

لما خيرا وباتت في البتة فالعبر بينهما ولا يعتبر من الثالث فلا يصح ذكر البذل في حق الوارث فبقى لفظ الخلع فبقين
 ويرى ثمان بالقسمة فلو كان طلقتها على مهرها وباتت في العدة فهو طلاق رجعي فله النصف بميراث الزوجية
 والباقي بينهما نصفين **قاعدة في الطلاق** على مال الاصل انه متى ذكر طلاقين وذكر عقبتها ما لا يكون متقابلا
 بها او ليس خدما بصرف البذل اليه اولى من الآخر الا اذا وصف الاول بما ينافي وجوب المال فيكون المال
 حينئذ متقابلا بالثاني ووصفه بالثاني كالتفصيل على ان المال بمقابلة الثاني وان شرط وجوب المال
 على المرأة حصلت البيونة لانها انما تزمه للملك نفسها فلو قال لها انت طالق الساعة واحدة وعدا اخي بالف
 او قال على انك طالق عدا اخي بالف او قال اليوم واحدة وعدا اخي رجعية بالف فقبلت تقع واحدة
 بخمسائة في الحال وعدا اخي بنيرته الا ان يكون ذلك قبله لانه جمع بين تطليقة بنجرة وتطليقة مضانة الى البتة
 وذكر عقبتها الا فانصرف اليها الا يري انه لو ذكر مكان البذل اشتد انصرف اليها فيقع اليوم واحدة
 بخمسائة فاذا جاز فليقع اخي لوجود الوقت المضاف اليه لا يجب شيء لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني
 حصول البيونة ولم تحصل لعدوها بالاولى فلو كانت قبل مجيئ النذر ثم جازت النذر تقع اخي بخمسائة لوجود شرط
 وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة واحدة رجعية او بآئته او بنيرته على انك طالق عدا اخي بالف تقع
 في الحال واحدة مجانا وعدا اخي بالف لتعذر انصرف اليها لانه وصف الاول بما ينافي وجوب المال الا ان في
 قوله بآئته يشترط التزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال انت طالق ثلثا للثمة بالف فقبلت يقع في الطهر الاول
 واحدة ثلث الالف وفي الطهر الثاني اخي مجانا لانه بآئته بالاولى ولا يجب بالثانية المال الا اذا كانت
 قبل الطهر الثاني فحينئذ تقع اخي ثلث الالف وفي الطهر الثالث كذلك والبد سبانه وتناي اعلم **فروع**
 لو خالها ولم يذكر العوض ذكر شمس لانه انما يبرأ كل عن صاحبه قال خواهر زاده هذا احدى الروايتين عن ابي حنيفة
 وهو الصحيح فانه لم يكن على الزوج مهر فليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذکور عن فاذكر الخلع وفي رواية
 عن ابي حنيفة وهو قولهما لا يبرأ احد عن صاحبه ولا يبرأ عن نفقة العدة وموتة السكنى في قولهم جميع
 الا اذا اشترط في الخلع نفقة في الخلاصة وكذا ذكره السفدي اعني رد المهر وذكر في الوجيز فذا قال اختلفي
 ولم يذكر البذل فعالت اختلفت عن خواهر زاده انه يقع طلاق باين ولا يكون خلافا كانه قال طلق نفسك طلاقا
 باسما فعالت طلقت ثم استشكل على ما حكى عنه من رد ما ساق اليها من المهر اذا كان مقبوضا اذ لم يجعل كانه
 فان طلقك باسما لكن هذا مذکور في غير موضع ذكره في التبيين اذ قال اختلفي فعالت اختلفت تطلق وفسق منه
 وبين ما اذا قال اشترى نفسك ففعلت اشتريت لا تطلق بان اختلفي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمرأة تلك الطلاق
 بامر الزوج بخلاف اشترى نفسك لانه امر بالخلع الذي هو مضافه اذ لم يكن البذل مقدر اذ كان قد روي بان طلق بغير

لا شيء عليها لانه يراى به عاده حاصل ما يلزم لها

ونفقة حدتك وقالت اشتريت صح على رواية وهو المختار يريد بالرواية الاخرى ما ذكرني غير موضع انه اذا قال
اشترى نفسك منى بكذا فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقبل المهر مع بيعت وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلى منى بكذا وذكر بالا
مقدرا فقالت اخلى منى بكذا لا يقع ما لم يقبل المهر مع بيعت وفي رواية كتاب الوكالة يقع
ويبرأ الزوج عن المهر وهو الاصح وانما الجواب عن الاشكال فيحل سقوط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم يتوبه كونه خلعا فيقال
وحل كونه طلاقا بانما بلان على ما اذا انوى به كونه بلا مال وبذلك لان مطلق الخلع ينصرف الى المهر فبعض فيحل عليه
الا بموجب فاذ لم يسى ما لا ينصرف الى المهر الا ان ينوى خلافه يدل على هذا ما في المتن قال ابو يوسف اذا قال لها
اخلى نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون خلعا الا على مال الا ان ينوى بغير المال ولا فرق بين خلعتك وخلعتك اذا قال فانك
ينوى به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم الا اذا تصادقا على عدم النية وما يوجب حملا
على مجرد الطلاق التصريح بنفى المال كما اذا قال اخلى منى لغير شئ فاشنع ووقع بلا مال لانه صحيح بنفى المال نقله عن محمد الفاضل
والطلاق بائن وعلى ما ذكرنا من ان حقيقة ما فيه المال لو قال لا اجنبى اطلع امرأتى لم يملك خلعا بلا عوض ولم يجعل كقولها
طلعتما بانسا ولو قال اخلى منى على ما كانت ولما يقدرة فقالت اخلى منى على الف لا يصح المهر ليقول الزوج خلعتك او نحو ذلك
فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلى نفسك منى بالف والباقى بما له بحيث يتم والفرق ان التفويض في المسئلة الاولى
لم يصح لان البدل مجهول فلو صح صار الواحد شريفا مستقصا وهذا مقفوف وفي الثانية فلو لم يصح لمصاوة الحقوق وحقوق المهر
لا يرجع الى الوكيل اذا قلنا اخلى منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهى لا تعلم معناه او قلنا ابرأك من نفقة العدة قيل يصح والى
لا يصح لان التفويض كالتوكيل لا يتم الا يعلم الوكيل والابراء عن نفقة العدة والمهر وان كان ساقطا لكنه استعمل في الفسخ فصار
البيع ليس وكل المعاضات لا بد فيها من العلم وبه صورة كثيرة ايقع قال ايرتني من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت ابرأك من
كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في نوره طلقك وهى قد تحول به ايقع بانسا لانه بعض اذا اخلى منى على حق لها عليه فلها النفقة
ما وامت في العدة لانها لم يكن لها حق حال شنع فقد ظهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحته وينصرف الى القائم لها
او ذاك وبعض النساء فيصح هذه للجملة وبذلك عندنا عموم الاجمال ولو تزوجها على الف ثم طلقها بانسا ثم تزوجها ثانيا على الف اخرج
ثم اخلى منى على مهر الا يبرأ الزوج الا ان الثاني دون المهر الاول ولو جازى رجل الى آخر ذكراته وكل امرأتى في خلعتها فخلعتها على الف
فاكرت التوكيل فان كان ضمن المال الزوج وقع الطلاق وعليه البدل وان لم يكن ضمن فان هدتها الزوج على انها وكلمته وقع
الطلاق ولم يجب له مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه لم يزل الخلع موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه طليقة بان قال
اصطفا يقع الطلاق ضمن المهر الاول لان النكاح اشرافا لغيره الضمان وقال ابو بكر الاسكاف اذا دخل على سكران عليه الفتيوى ولو ادعى المهر
من امرأة الرجل اليه في ان يطلعتها او يمكنا فقال الزوج لا اسكها بل طلقها فقال الرسول ابرأك من جميع ما لها عليك وطلعتها فاكرت
المرأة لمع وبالا براء والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه كذلك وقع وهى على حقها وان لم يدع فان كان الرسول

باب الظهار

قال ابراهيم بن مهزيار عليك على ان نكاحها فان طلاق غير واقع لان وقوع الطلاق بالعلم موقوف على اجازتها وان لم يقبل على ان طلاقها
فان طلاق واقع وهي على حقها وهذه في امر الحكمين لما كان بسبب السخط وجب كراه الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتابنا عندنا
قال احمد بن حنبل وان ختم شقاق بينهما فامتنعوا الحكم من اهل و حكماء من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فخير من ان يكرها
للمؤمنين قيل للحكمين ايضا وقيل للمفسرين للزوجين والاول ان يكون الحكماء من اهلها كما ذكره احمد بن حنبل وقطابي وانما كان ولي لانها اظهر
بما بين امرها واشفق عليها وفيه قال الشافعي واحمد وقال الحكم بشرط كونها من اهلها لانها لا يزوج من اهلها من يصح له ذلك وقطابي المعنى انهم
الذين قلناه صارف عن تعيين كون امر ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيدهما عنه ما فيه حال الشقاق في الاصح واحمد
قول عطاء بن رباح ومن ابى ثور وقال مالك قولها في ذلك نافذ من غير توكيد وهو قول الاوزاعي وسفيان بن عيينة عن عثمان بن عفان
ليس للحاكم ان يطلق ولا يبرأ من النكاح كيف يفعل ذلك ما به وفي احكامهم القرون للرازي عن سعيد بن جبير عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
فان انتهت والا ضر بها فان انتهت والا نزع امرها الى سلطان فبيعت حكما من اهلها و اياها كان الظلم رده الى سلطان فاعذ
فوق يده كالعنين من الجيوب والحكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى النشوز او عتت هي طاعة وتقصير في حقوقها
يفعل الحاكم ما يقتضيان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجعلا ولا ان يفترقا بغير امرهما وانما نعم اسمعيل المالكى من ان ابا حنيفة واصحابه
لم يعرفوا امر الحكمين ان اخبار بالنفي بعد العلم والاولى بالانسان حفظ اللسان وقال الوكيل لا يسمي حكما ممنوع بل الوكالة توكيد معنى
الحكمة يقول قولها عليهما واحكامهم بمضيان امر الزوجين فاذا تصدق ونفها الله للصواب ذهابا وكان للجمع والتفريق فيلها الاجتهاد
وطالب لغيرهما وكما ورد عن السلف ان فعل الحكمين جائز عليهما فهو محمول على رضاها اذ لم يرضوا على انه جائز بغير رضى الزوجين معناه
لان غير ما ذكرنا ان يطلقها امره اليه بغير اذنه ولا ان يزوجها الا بغير اذنه صاحبها بخلاف قضاءه ونفيه اذ ائتمن منه لان ذلك ايضا في الحق الى استحقاق
والا نكح الزوج في المأكل قال تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض منكم وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحكماء
بشأن صلح وليصلح الظالم الظالم منها فينكر عليه ظلمه فاذا لم يقبل احكامهم ليدفع ظلمه فالحكماء شهودان في حال ويصلحان في حال اذ في موضع الصلح
وقول من قال يفترقان ويحلان من غير توكيد غير مقبول عندنا وليس ياروى عن علي بن رضاه في ذلك

باب الظهار يناسبه باجماع ان كلامها يكون عن النشوز فلا يزوجها الا بعد اذنها في باب التبريم او بعد تحريم تقطيع النكاح وهذا مع بقاء
والظهار لغة مصدر ظاهر وهو مضاف الى الظاهر فيصح ان يركب به مضافا فحقيقة ترجع الى الظاهر معنى ولغويا بحسب اختلاف الاعراض فيقال ظاهره انما قلت
طرحك بظهور حقيقة واذا غايظته ايضا اذ العلم بظهوره حقيقة باعتبار ان المأثمة تقتضي بذه القابل بظهوره او انصرت باعتبار انه يقال قولي ظمرو
او انصرت بظهوره من امره وانما بظهوره في الظاهر انما كانت على الظاهر من النشوز في السبل جازها فوق الآخر على اعتبار جعله في
كل منها الآخر بظهوره المشوب وخفية ما يلزم كونه بظهوره في بعض هذه التركيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع انما اشتقاق منه ويكون المشتق مجازا
ويضا وانما جازي من ان يتعدى بنحوه فحقيقة التبريد لانه كان كلاما وهو بغيره ثم قيل ان الظاهر مجاز عن البطلان لانه انما يركب بالظن كظن
لا يركب باليقين بطلانها فيكون الجواز ولا يركب به لانه لا يركب بالظن باليقين من الحكمة وقيل خص بالظن لان تبيان امره من بطلان

وهذا لأنه حناية لكونه منكراً من القول وزوراً فينسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفعتها بالكفارة بشتم الوطئ
حرم بدواً به كمالاً يقيم فيه كمالاً في الأحكام بخلاف الخاشع والعتاة لأنه لا يكون وجودهما فلو حرم الدواعي لفت
إلى الحرم ولا كذلك الظاهر والأحكام فادعها قبل أن يكفر استغفر الله تعالى ولا تلج عليه غير الكفارة الأولى ولا يعاد حتى يفر

منافار وادعها أبو ذؤيب وهو كليل يسع ثلاثين ما عاقل أبو ذؤيب وهذا صحيح وفي الحديث الناطق آخر وادعها بن ماجه وغيره
قوله إذا قال الرجل لامرأته أنت علي كظهر أمي فقد حرمت عليه وعن محمد للظاهر أن يقبلها إذا قدم من سفر للشفقة وكذا
إذا قال أنت مني كظهر أمي أو أنت عندي أو مني وكذا إذا قال أنا منك منظرها وقد طهرت منك ومتى احتج ولو لم يثبت الإثبات
ولو قال أنت علي كظهر أمي إن شاء الله تعالى لم يلزمه شيء ولو قال إن شاء فلان فالنسيئة إليه قوله وهذا الذي يشوب التحريم بالظهار
ثم ارتفاعه بالكفارة لأنه إجماع الظاهر بخلافه كبرية محضه لكونه منكراً من القول وزوراً بالنسبة فينسب المجازاة على هذه الجملة بالحرمة
وارتفاع هذه الحرمة بالكفارة قوله ثم الوطئ إذا حرم حرم بدواً به واعتبر هذه السبب أن يزاها لا يصلح أو طريق
الحرم محرم على هذا السبب والاعتبار والأحكام والاعتكاف ونقلت من الشرح خلاصه في الصوم والكيف فكان صلى الله عليه وسلم
يقبل إحدى نسائه وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يأمرني بأن أترينها بشرني وأنا حاضر فوجب البحث عن حكمه الفرق
شرعاً بين هذه الأمور لينظر هل الظاهر من قبيل ما يقتضيه الفرق تحريم الدواعي فيه كسائرنا نحن وما لك وهو قول الزهر
والأدوية والنهي وقول الشافعي ورواية عن أحمد إن حرمة الوطئ لثبات قوله تعالى من قبل أن يتامس وهو كناية عن الجماع فلا يشترط
غيره أو قبلها كما قال الشافعي وأما في قولها الآخر فنظر فافتقنا كون حكمته لزوم الحج ولو حرمت الدواعي في الصوم وكفى
الكثرة وقوعهما وقوع ضد ما من الفطر والظهر فمن كثرة وقوعهما يلزم الحج بحيث الدواعي وعن كثرة وقوعه في الظاهر في
كثرة وجود الجماع ينتهي لزوم شرع الزواجر المباني فيه فلا يحرم الدواعي بخلاف الظاهر لا سيما إذا كان أكثر بالنسبة إلى كل شخص
شخصاً ستم على الأصل وتقدم له في الاعتكاف الفرق بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لأن الصوم بان إجماع مطلقاً للاعتكاف
والأحكام بخلاف الصوم لأن الكف عنه ركنه فلا يتعدى إلى دواعيه وفرضه بما حمله أن الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن
الأمر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني أقوى بسبب أن النهي تناوله مقصوداً فيشترط في الدواعي بخلاف الثابت في ضمن الأمر
فانه لم يتماق به في أصله بل طلب شيء يستلزم وجوده وعدم ذلك فحرمة ذلك لا دواعيه في تقوية المطالب لا مقصوداً فلم يتعد إلى دواعي
فانترق الحال بين الاستبراء والأحكام والاعتكاف وبين كمين الصوم لثبوت الجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون المساجد
والأرض والفسوق نفي متعارف للنهي تأكيد وقال صلى الله عليه وسلم لا تخرج المبالى حتى يضمن ولا المبالى حتى يستبرئ بحقيقة وقال تعالى
في الآية من فاعترفوا بالنسائي المحيض ثم امتد الصيام ولما كان هذا يقتضي عدم حرمة الدواعي لأن المذكور في الآية الأمر بالكفارة قبل
التامس هو قوله فترقبته من قبل أن يتامس فانه مصدر واقع بدلالة اللفظ بالفضل فيحرم الجماع لتقوية المأمورية وهو الكفارة قبل التامس
س أنه يقتضي حرمة الدواعي في المحيض لأن اعترفوا به نفس مني النهي حتى أنهم لم يمشوا بالنهي عن البيع وقت النداء بالقبول تعالى وروى
البيع ولم يسموه إلا سبياعاً وهو صحيح لأن النهي لنفس طلب الترك عدل إلى ما ذكره التحقيق أن الدواعي منصوص على منعهما بالظهار
والذكر في وجه الفرق إنما هو حكمه الفرق بين الظاهر وما ذكره أما وجه كونها منصوصاً على منعهما فان قوله تعالى من قبل أن يتامس لا يجوز
فيه للمحل على المجاز لا مكان الحقيقة ويحرم الجماع لأنه من أفراد التماس فكل من القبلية وليس والجماع أفراد التماس فيحرم لكل النسخ

والوجهان بينهما ان قلنا ان علي حرام كظهر امي ونحوه بطلان اولاده لم يكن الاظهار عندنا حذيفة لا وقاله هو على ما نؤى كالتحريم يحتمل كل الوجه
على ما بينا غير ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظاهرا وعندنا في يوسف لا يكون اجمعا قد ورد في موضعه وكذا حذيفة في انه صرح في ظاهرا
فلا يحتمل بعده ثم هو محتمل فذكر التحريم اليه قال ولا يكون الظاهر الا في الزوجة حتى لو ظاهر من امته لم يكن مظاهرا لقوله تعالى من نساء
ولا الحاصل في الآية انما هو فلا تلحق بالنكحة ولا الظاهر منقول عن الطلاق والطلاق في المملوكة لا يزوج امرأه ولا يملكها ولا يملكها من اهلها فالتظاهر
بالحال انه صادق في التشبيه وقت التصرف فكم يمكنه من الظاهر ليس يحتمل من حقوقه حتى يتوقف بخلاف المنة والمشتري من الغاصب كالمس
حقوق المالك ومما قاله لسانه انما هو الظاهر من ماله صاف الظاهر الا في الزوجة فضا كما اذا اصاب الطلاق وعليه لكل واحد كذا في المنة
في حق كل واحد والكفارة لا ينهاه الحرمة فتدبر بها عقلا لا يبداء منه في لان الكفارة فيه لصيانة حرمة الاسم ولا ينعى ذكر الاسم
لانه تحريم موكدة بالتشبيه قوله والوجهان بينهما يعني فيما قبلها يعني قوله من جهة ابي يوسف ليكون الآية ادنى الحريتين ومن جهة محمد
ما ذكره في قوله انت على حرام كظهر امي خلاف فعنده لا يكون الاظهار اسوة لنوى طلاقا او ايلاء او لم ينوشا وقاله هو على ما نؤى طهارا وطلاقا او ايلاء
وان لم يكن له نية فظاهر لان التحريم يحتمل كل ذلك فاذا نوى الطلاق او الايلاء يكون قوله بعده كظهر امي تأكيد له لا ينعى غيره ان عند محمد اذا
نوى الطلاق لا يكون ظاهرا لانه عند محمد يقع بانمايات حرام لا يمكن اثبات الظاهر بعده كظهر امي وعند ابي يوسف يكونان فقيلا لا يلفظ حرام
اذا لا يراد باللفظ الواحد معنيين مختلفان بل كل بلفظه وبه رواية عنه في صحة الظاهر من المسببة وقيل بل الظاهر يقع بنفس اللفظ
لانه صريح فيه والطلاق باعتباره بنية كما اذا قال من له امرأة معروفة بزنيب زنيب طالق ثم قال عنيث اخرى يقع عليها في الاخرى
باعتباره وفي المعروف بصريح اللفظ في القضا فانه لا يصدق فيه في صرف الية عنها لانه خلاف الظاهر وبذا يقتضيه ان وقوع الطلاق وظهور
فيما اذا قال عنيث الطلاق عنده انما هو في القضا كما فيا بنية وبين الله تعالى قالو يقع بالنوى وفي شرح الكفر ولو نوى الايلاء يقع ان يكون
ايلاء وظهور الظاهر بالالتفاق لعدم التناهي قوله وقد عرف في موضعه يعني المسبوبة ولا في حذيفة انه امي لفظ كظهر امي صريح في الظاهر حكمه
ولفظ حرام محتمل فيه واليه اذا قرن معه قوله حتى لو ظاهر من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وهو من شأنه في واحد وجميع كثير من
الصحاب والتابعين خلافا لما لك والثوري في الامته مطلقا وسعيد بن جبيرة وعكرمة وطاوس ومقاتلة والزهرى في الموطوءة لانه ان النض
يتناول نسبا بقوله تعالى من نسائهم والامته وان مع الطلاق لفظا نسبيا عليها لفظ لكن صفة الطلاق لا يستلزم حقيقة لان حقيقة لصفاته انسا
الى الرجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه التبادر حتى يصح ان يقال بولاء جوارية لانسائه وحرمة بنت الامته الموطوءة ليس لان مهادنتها
مرادة بالنض بل لانما بنت موطوءة وطويلا حلالا عند الجمهور وبهذا التقيد عندنا على انه لو اريد بالنسب هناك بانصحه الاضافة في شمل لفظ
الحقيقة ومن الزوجات والمجازي اعني الامار بمهم المجاز لا يمكن للاتفاق على ثبوت ذلك حكم في الاما لثبوت في الزوجات انما ظاهر اتفاق
ولا لزوم عندنا ايضا لثبوت بطريق الدلالة لان الاما ليس في معنى الزوجات لان اكل فيمن تاج غير مقصود من العقد والاس الملك حتى يتنازع حرمه
في الامته المجوسية والمراد بغيره بخلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل اكل ولان القياس ان الايجب بالتشبيه الذي يكون ذلك سوى التوبة ورد في
بثبوت التحريم فيه في حق من لها حق في الاستمتاع والحق للامته فيه ينبغي في حقها على اصل القياس ولان الظاهر ان طلاقا فقل عنه الى تحريم مسينا
بالكفارة ولا طلاق في الامته وليس بها اوجه بشئ المتماثل قوله لانه صادق في تشبيه وقت التصرف والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المشي حين كان كذا
مضافا لثبوت يفتي ان يقال فليتوقف على الاجازة كما يتوقف كما جعلها على الاجازة فان اجازت ظهر انه كان تشبيه الممتنع اجاب عنه بقوله والظاهر
بمن من حقوقه حتى يتوقف بوقوف لان عقد النكاح حلال والظاهر حرام فبيننا فيما بخلاف للعتق مع الملك فلا يتوقف فلا يثبت الظاهر بعد الاجازة
بخلاف اعتناق المشتري للمبتد من فاصلا لبعد لان الاعتناق من حقوق المالك يعني ثبت بالملك حتى ان يبتع اذا اشتريت بوقوفه وبغيره بقاءه
ولا يثبت بملك النكاح وذلك بل هو منهي عنه وان كان لو قال لانه حكمه فاذا اجاز المالك بيع الناصب متى قوله ومن قال النسابة اتفق على كظهر امي كان
مظاهرا لمن جسد بلا خلاف لانه انما انما الظاهر اليهن وكان كاشفاته الطلاق اليهن يعلقن جميعا وانما بخلاف في تعدد الكفارة فعنده وعندنا في
يتمد ويتعد ومن امي كل من اراد وطبها وجب عليه تعدد كفارة وبه قال حسن والزهرى والثوري وغيرهم وقال مالك واحد كفارة واحدة

فصل في الكفارة قال في كفارة النكاح عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاعطاهم بسبعين مسكاً النصف الا ان فيه فاته بعد الكفارة على هذا الترتيب **قال** في ذلك قبل المسيس وهذا في الكفارة والصوم ظاهر للتخصيص عليه وكذا في الاطعام الكفارة فيه سبعة
 للرقة فلا بد من فقد ماله الوطى ليكون الوطى لا **قال** في عتق الرقة الكفارة والمسألة والنكاح والطلاق والصيام الكبير
 لان اسرها الرقة يطلق على ما لا يخرج من الذات المرفوق المصالح

وروي ذلك عن عمر وعلي وعروة وطاوس وعطاء اعتبر به باليمين بالله تعالى في الايلاء قلنا الكفارة لرفع الحرمة وهي متعددة بتعدد
 وكفارة اليمين كحرمة الاسم العظيم ولم يتعد ذكره بخلاف ما لو كبر بالظهار من امرأة واحدة مرتين او اكثر في مجلس واحد او مجلسين
 تكرار الكفارة بتعدد الا ان نوى يا بعد الاول تاكيد لا يصدق قصار فيها لا كما قيل في المجلس لا المجالس بخلاف الطلاق لان حكم الزمان
 وبين الله تعالى واود لما ثبت بالظهار الاول حرمته بوقته فكيف تكرار الحرمة بتكرار الزمان بين وبين الله تعالى وما هو الا تحصيل المصالح
 بالاول تثبت الحرمة لموقته مع بقاء ملك على المحل فيصح الزمان الثاني والثالث ولا منافاة في اجتماع سبب الحرمة كالنكاح حرام على الصائم
 ولصومه وليمينه وهذا لا يرفع سوال تحصيل المصالح الا ان يلتزم ان يثبت بكل سبب حرمته كما التزم في هياكله على ما تقدم في
 اظهارات **فروع** لا يصح طهار الذمي وبه قال مالك خلافا للشافعي واحمد كالا يلا وروي رواية البراءة عن جعينة والاول رواية
 الاجل لما قوله تعالى والذين يظهر منكم من فسادهم والكافر ليس منا والى اتمه بالقياس بتعدد لان اظهار جنسية حكمه بتكرار يرفع الكفارة ويشرك
 الكافر فيمنع من رفع امر الجنسية عنه بالكفارة مع انه ليس من اهلها لانها عبادة حتى اشترط النية فلم يصح من الكافر فيبقى ترك ما هو بدو يعم
 غير حكمه بالنص ولانه لا يقدر عليها على راكم اذا لا يقدر على ملك رقبته مؤمنة والنفاء قبيحة الايمان في حقه بخلاف النص
 فيكون خلاف الكفارة والا اجماع على ذلك ليكون كافراً في اذ انكتمت المومنات ثم طلقتهم من قبل ان تمسوا من وما اوجب بهن النكاح عبادة
 في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه انها لا تقتصر الى النية اتفاقاً فلم يرد كونها عبادة وما وقع بمن اقتصار اليها كافتقار الكليات
 اليها وليست عبادة مدفع بانه قياس بلا جامع لان افتقار الكليات اليها باليتبين حد المحتملات وهو الطلاق عن غيره وافتقار الكفارة ليقع
 عبادة والا فلما اذو الفرق بين الظهار والا يلاء على قول ابي حنيفة حيث اجاز ايلاء الكافر خلافا لصاحبيه ان حكم الايلاء امران وتصح
 الطلاق بتقدير البر وهذا يتحقق في حقه لانهم يفتقدون حرمته الاسم الكريم ويصونونه فيعتقد منهم فطر الى ذلك ولزوم الكفارة بتقدير
 احث فلو فرض منهم الحث بالوطى اتفق على حكم البر وتقدر الكفارة ولو ظاهراً واستثنى يوم الجمعة مثلاً لم يجر ولو ظاهراً يوماً او شهرين صحيحاً
 ولا يبقى بعد مضي المدة ولو حلق الظهار بشروط ثم ابانها ثم وجد الشرط في العدة لا يصير مظاهراً بخلاف الابانة المعاقبة على ما سلف ولا يصح بشرط
 النكاح فاذا قال لا جنسية ان تزوجتك فانت على كظم امي فتر وجها لزمه حكم الظهار ولو قال انت على كظم امي في رجب رمضان كفر في رجب جزاء
 ولو ظاهراً فتر ثم افاق فهو على حكم الظهار ولا يكون حائداً بالافاقه خلافاً للاخر جزمين للشافعية

فصل في الكفارة قوله عتق رقبة اذا عتق رقبة كان له من ثوابه ثلثون ضعف من يعتق رقبة عليه فموسى به الكفارة متعارفات المورث لا يجرى عنها شيء ولا
 في الاطعام يعني يجب كونه قبل المسيس كاخويه والنص لا يوجب بلفظه ذلك فيه فعلموا والحق بهما وما حمله عقايب ان الكفارة منهية بالتخصيص
 على ايجابها قبل التماس وهذا الكفارة مثلاً فيجب كونه قبل التماس ما قد تنازعوا فيه بين الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم الذي واقع قبل
 الكفارة اعتزلها حتى تكفر مطلقاً من غير تفصيل فيجب جزاؤه على العلل لا يقال في كل كلمة اخرى انه زيادة على اطلاق النص بالجزء والقياس به لا يجوز
 وذلك لان قيد التحرير يكون قبل المسيس فقال تحرير رقبة من قبل ان يتسامعوا وعقد المذكور مع الصيام فقال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
 من قبل ان يتسامعوا اطلاقاً عما عتق رقبة تعالى فمن لم يستطع فاعطاهم بسبعين مسكاً فلهذا لا يرد التقيد في الاطعام كذا ذكره في كتابه

من كل وجه وانما في الكفاية وقول الكفاية حق الله تعالى لا يجوز فيه الهول والله مكره وتقول المفسرون عليه السلام في
 وقد تحققت في الامتنان الذي كان من الطائفة بمقارنة البعوضة بحال به الى سوء اختياره ولا يجوز واليهاء والفقهاء الذين
 لان الفاشية المنفعة في البعوض البعوض او المنفعة وهو المانع اما اذا اختلفت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوارض ومقطوعة احد اليد
 واحد من الجليل من خلاصته ما فات حبيب المنفعة بل اختلفت على ما اذا كانت مقطوعة من جانب واحد من حيث يجوز ان يكون حبيب المنفعة
 المشي اذ هو عليه متعين في رزاقهم والقياس لا يخرج وهو اذ لا يولد الا اذا كانت حبيب المنفعة الا انا استحسننا الجواز لان اصل المنفعة
 بان فانه اذا جبر عليه ليسمع لو كان محال لا يسمع اصلا بارادته حتم وهو الاخرى لا يحسن به

بالاطلاق بين ما مضى عليه على كبر القيد من ان القيد غير كافي في تعيينه في التوريث والتمتع والطلاق في ذلك ما قيل ذكره مرتين نبيه على ارادة تكرره
 مطاعا او يرد في كونه من اختصاصه بالاختصاص الا ان لو اقتصر عليه معها ولتوهم اختصاصه بالاختصاص لا يقتصر عليه منها ولا يتناول لواها ومنها البعوض
 فكلامه غير جار على توهم الاستدلال بل هو محتمل ثم هو يمارض بان قلنا من ان تخصيصه بالاطلاق بعد كبر القيد مع اخوة ظاهر في ارادة انفراد
 عنهما بمنع الاطلاق فلا يخرج على القواعد الا ان يتحقق فيه اجماع في عوص من الاغراض والثابت فيه الا ان قولان للشافعي وروايتان عن
 احمد لا نأخذون الثابت بالنقل فتراعى الاطعام شرطاً لمل المظاهر منها مطاعاً وقد جرت على موجب ذلك ونحن لم نقيدها بشرط العمل بكونه قبل
 المسس فيكون زيادة بل اوجبا ذلك بخبر الواحد واللاحاق بالمنع ليقين في وجوب تقديمه في اشتراطه في العمل والاصل وان كان الاقراض
 فالمعتمد الى الفرع منه الوجوب لا يقال في تخالف الحكم في الاصل والفرع لا نأخذون الوصف الذي يضاف الى الفرع على الوجوب ليس من الحكم
 الحكم هو الايجاب غير ان كان ثبوته قطعياً سمى فرضاً وليس كيفية الشك جزءاً مما يثبت الحكم بل جزء من مفهوم لفظ الفرع فتأمل واما قلنا من عدم شرط العمل
 واعتبار الاطلاق في ذلك قال ابو حنيفة فيمن قسب انظاره منها في خلال الصوم فبطلت ولو قسبنا في خلال الاطعام لا يثبت لان اليد تعالى
 قيد الصيام بكونه قبل التمسك بطل في الاطعام ولا يعمل الاطعام على الصيام لانها مكانيان مختلفان وان اتحدت بالاشية قوله من كل وجه متصل بكونه
 فلهذا لو عتق ام ولده وديره لا يجوز عنها بخلاف الكتاب الذي لم يود شيئاً وعين كتاب الرضيع يصدق الاسم عليه قوله الكفارة حق الله تعالى
 المشهور بخلافه على ان يطلق بل يحل على المقيد والافعه نعم وعذنا الا ان في حكم واحد في حادثة واحدة لا نخرج بغير ذلك لزمنا عقلياً اذا اشئ
 لا يكون نفسه مطلوباً او خال في الوجود مطلقاً ومقيداً كالصوم في كفارة اليمين وروايتان في التمسك بالكتاب في الكفارة المشهورة التي تجوز الزيادة
 بمثلها للكلام في تحقيق هذا الاصل فمن غير ذلك ولو تنزلنا الى اصله لم يلزم من التخصيص في الكفارة الامر الا عظم وهو القتل ثبوت مثل فيما هو اخف منه يكون
 التخصيص فيه بياناً في المطلق وتقريره في الكتاب ان الكفارة هي الاعاق حتى ادعى في الجواز فبالا الى عدد الدماء الاعاق يتعلق به تحقيق اثره ولو لم يثبت
 كالزكوة والجواب ان هذا لا يعارض اطلاق النحل الا اذا كان مانعاً عقلياً منه وليس كذلك لوزان يادن الله تعالى في الامتنان التملك بقدره على الكفاية في الامور
 الدينية وقد ثبت ذلك على ما قدمناه في كتاب الزكوة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الايمان والاتفاق على جواز الصدقة النافذة عليهم ان المقصود
 منها التقرب الى الله تعالى فلو لا ان المقصود والتقرب على الله تعالى يحصل بذلك لم يشترط اصلاً ولا يزيد الغرض على كونه قربة الى الله تعالى الا كونه ما يوراه ولا يظهر بوصف
 المأمورية اثر في منافاة كون محكافاً بالنية انما في حق القربة ولو لا النحل لاني في الزكوة قلنا يجوز دفعها فقرباً الى الله تعالى وهذا لا يقتضي فعله بل يحصل
 لا بخصوص محل فعله وهو انما يعتقد ثلثه من لطائف بالاسلام شكر الله تعالى على ما انعم عليه من تكميله من ربيعة الرق لا يعرف ذلك ثم اقتضاه وجوب
 الكفر لسوء اختياره من على نفسه فظهر ثبوت معنى التقرب باعتقاده بزاوية دخل في الكفارة المترتبة والمترتبة في اعتقاد المترتبة لانها
 لا تقبل الاعتقاد السيد المحرم في دار الحرب لا يخرج من الكفارة واعتقاد المنته من جزيه قوله ولا يخرج من العيا الى الما اصل ان يكون المتق
 كامل الرق مقروناً بالنية وجنس ما يمتنع من الكفارة فلا بد من ظهور ان اجتماع جنس المنفعة لا يضر والاشهر السبب وفيه الا ان لغوا في جنس
 المنفعة فيصير الرقبة فائتة من وجه بخلاف نقصانها ولم تقهر افوات الزينة على الكمال مع انهم اعتبروا في الذنات فالزينة هو القطع
 الا في جنس انشاخصتين تمام الذي وجب زواجنا عتق مطلقاً عنها اذا كان السبع بائناً وتلك من طقت لحية ولم يثبت نقصانها من حيث وما علوا

والأخير مضمون ما جاء في إيدس أن قوله فطش بها أفغوا تعانفوت جنبه للتعنفه ولا يجوز العنوف الذي لا يعقل لأن الانتجاع بالجوارح لا يكون إلا بالعض
فكان فاشاً لسانهم الذي يجب وبغية في هذا الاختلال في راسه ولا يجوز في الدين وأما الولد لا يستحق أنمو الحوية فجاءه فكان الرق فيها ناقصاً وأما الكتاب
الذي أرى بعض الناس أن اعتاقه يكون بيد من هو إلى حقيقته غير أن هؤلاء لم يرق من كل وجهه ولذا نقبل الكتاب لأنه لا لنفسه من حلال أو ميسرة الولد
والترديد كما في الاعتقال لأنفسه فأنه لم يرق من كل وجهه بل هو في حلاله أنه استحق الحرية بحقة الكتابية فاشبه
موروثاً والرق قائم من كل وجهه على ما قلنا بقوله عليه السلام الكاتب عبداً سابقاً عليه ذرهم والكتاية لا ينافيه فانه فله أجر بمولاه
اللاذ في التجارة إلا أنه بعض في لازم من جانيه ولو كان مانعاً بنفسه بمقتضى الاعتاق إذ هو يحوطه

في جعل النسيان والتمسك من ان الفاتة منفعة النسل وهو زائد على ما يطلب من المالك يعقل به في فوات الرقبة على الكمال
لان باعتبار ذلك لا يصير المرقوق بالكامن وجه بل المرفق هذا فترق الحال بين الاعتاق والدية فيه ويجوز الرقبة المرقوق
والعوراء والعمياء والعشو أو البرصاء والرداء والفتى لا مقطوع اليدين أو الرطلين أو احدى كل من اليدين أو الرطلين
من جهة واحدة ويجوز من خلاف اما مقطوع ايهما من اليدين فلما في الكتاب ومثله مقطوع مثلث اصابع غير الابهامين من كل
يد لان الاكثر كما لكل ويجوز مقطوع اصبعين غير الابهام من كل يد لاسقاط الانسان العاجز عن الاكل ولا يجوز المعنون المطبق
لان النسيان كلها في حقه فائت لان الانتفاع به انما هو بالعقل واما الذي يحسن ويفيق فيجوز رقبته اطلاقه في الهداية والمراد اذا
اعتقه في حال افاقته وفي الاصح روايتان وما ذكر في الهداية يؤخذ منه التوفيق بين الروايتين محل رواية الثوار والاصح ان يسه
ول يسه وهو الاخرس فانه لا يسمع اصلا ولا يتكلم ومحل ظاهر الرواية الذي اذا صح عليه سمع وروى ابراهيم عن محمد اذا اعتق عجب
حلان الدم تغني بدمه عن طهارته ثم عفى عنه لم يجز وفي التجنيس من علامته عيون المسائل اذا اعتق عبدا مريضاً عن طهارته ان كان يري
ويخاف عليه تجوز فان كان لا يري لا يجوز لانه ميت معنى هذا وقد منع فوات لزوم جنس المنفعة بقطع الابهامين بل اللازم احتلا لها ولو لازم
ذلك لوجب بقطعها دية كاملة لكن الشارع لم يعتبرها الا كغيرها من الاصابع واليضر تب على الدليل نتيجة لا يستلزمها وذلك ان فوات قوة
البطش اللازمة ولا عينية فوات جنس المنفعة بل ضعفها ولا يجوز عتق الدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكاتب الذي لم يولد شيئا الا اذا
ابى بعض الكتابية واشتافى منه والحق المكاتب بالدبر وام الولد سجا مع انه استحق العتق بجهة الكتابية فاشبهه بالدبر وام الولد فنقص
الرق فيه كما نقص فيها بل هو اولى بعدم الاجزاء منها فانه لو قال كل مملوك في حر عتق مدبر وام ولده ولا يعتق مكاتبه الا بالدية
فدل انه انقص قاسمها وبهذا يبطل قولكم الكتابية انما اقتضت فك الحجر لا غير كالاذن في التجارة ولو صح ذلك لاستبد المولى بنفسها
كما منع من التجارة وهذا كله مطر وجه الالتزام عليه كما في الدبر فان عتده بيع الدبر واعتاقه جاز وهو غير مملوك لانه
على جوارحه عند باخلا فالتا وفي ام الولد على وجه الاثبات عن الكفارة لنفسه ونحوه ان استحقاق العتق بجهة تقبل الفسخ عن تقبليتها
سوجب نقصان الرق فان ذلك معنى التبايق وهو الحاصل منها فان حاصل الكتابية تعليق العتق بالا وادول هو حق بسائر الشرط ولم
يبرهن نقصان الرق بهذا الا في لان سائر التعليلات لا يستلزم الانفساخ بخلافه فلو لا ثبوت انقص لمفيد لا متناع بيع الدبر وام الولد لم يبين
نقصان الرق فيما لان حاصل فيها ايضا تعليق العتق بموت السيد ولو كان نقصان في رقبته لما قصور فسخه وعادة ائله الى المالة الا ولس
لان نقصان الرق بثبوت العتق بقدره وثبوت من وجه لا يحتمل الزوال كثبوت من كل وجه وبهذا ما يقال حق العتق كحقيقته وهذا
بما ثبت في الدبر وام الولد لثبوت العتق في حقه بجهة لازمة فظهر ان الكتابية انما اوجبت فك الحجر في المكاتب لا يملكه نقصان
في الرق او المكاتب غير الرقبة وبه يعلم ان قوله عزم المكاتب عبداً باق عليه ورجم من كتابته شيء رواه ابو داود والمراد به كمال في البسوية
والرق وانما لا يستبد المولى بنفسه لانه يبدل فانقصه لازماً على سبب بخلاف الاذن في التجارة لانه يملك بلا بدل وعدم عتق المكاتب في كل
مملوك لحره نقصان الملك فيه فلا بد من الابائية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق الا يري

الا انه يسلم له الاكساب ولا دلالة لكان العتق في الحال فجاءه الكتاب وكان الفسخ ضروري لا يظهر في حق الولد والكسبان اشترى اباه وابنته ينوي بالشرع
الكفار فخرجوا من يد الشافعي في الجوز وعنه الخليفة في كتاب الكسبان في كتاب الكسبان ان شاء الله فان اعتق نصف عبدين مشتركة وهو
موسر فضمن قيمته باقية لم يخرج عن حقيقته في الجوز وعنه الخليفة في كتاب الكسبان في كتاب الكسبان ان شاء الله فان اعتق نصف عبدين مشتركة وهو
للعتق فمصر لانه وجب عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتقاك عبودتي في حقيقته وان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يقول اليه بالعقار ومثله
يمنع الكفار وان اعتق نصف عبدين عن كفارته ثم لعتق باقية منها جازا لا ينعقد بغيره من القصاص فممكن على ملكه بسبب الاعتق بجمعة الكفارة ومثله غير ذلك
كن انجم شاة لا ضخمة فاصاب السكين عتقها بغيره من القصاص فممكن على ملكه بسبب الاعتق بجمعة الكفارة ومثله غير ذلك
للثمن اعتاق الكل فلا يكون اعتقاك لغيره من القصاص فممكن على ملكه بسبب الاعتق بجمعة الكفارة ومثله غير ذلك
لغيره من القصاص فممكن على ملكه بسبب الاعتق بجمعة الكفارة ومثله غير ذلك
في كل ملكه من نقصان الملك فيه فلا يخل الا بالنية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك عام من محل الرق الا يرى ان الملك
يثبت فيمس الا بتصور ثبوت الرق فيه كالامتعة والحيوان غير الآدمي فحق العبد رقيق في رقيقته وملكه يجازيه فيها ويتعدى الى غير ما ينشأ فيه
واكسابه والكتاتيه واجبت الفك في حق ما يزيد على رقيقته وهو محل الملك لا الرق فنقص به الملك لا الرق لكن لعتق انما لعتق الرق لانه
لولا بيع الملك ثبت في غير الآدمي ايضا فكان حج كشرع السائبة ولا موجب للنقصان فيبقى على ما كان عليه لعدم المرحوح قوله
الا انه يسلم له الاكساب الخ جواب عما قد تناقش في عتق حيث وقع انما يقع شرعا بجمعة الكتاتيه وان عين اسيد بجمعة التكفير بدليل انه يسلم
له الاكساب والا ولا يعلم انه بجمعة الكتاتيه اجاب بوجهين الاول ان لعتق في المكتاب واحد والاعتاق من جانب المولى يختلف جهاته
ففيما يرجع الى حق المكتاب جعل هذا ذلك لعتق لكونه متحدا وفيما يرجع الى المولى جعل عتقا بجمعة الكفارة لانه قصد ذلك وبه كالمسألة
اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض ثم طلقا قبل الدخول لا يرجع عليها بشيء وجعل هبتها في حق الزوج استحصالا لمقصود الزوج عند
الطلاق وفي حقها جعل تملكها بهتة مبتدأة وحقيقة الجاهع بينهما اذا حصل عين المقصود فلا يبالى باختلاف السبب ففي مسألة الزوج
نفسه ليس الا براءة ذمته عن نصف الصداق وقد حصل فلا يبالى لكونه من سبب آخر غير الطلاق وكذلك هبتها عين حق المكتاب
الاختصه عند الاداء وقد حصل عنيه الثاني والفساخ الكتاتيه ضروري اذ هو ضرورة تصحيح عتقه عن الكفارة لانه تصرف عن عاقل مسلم
فيما فيه مانع يحتمل الفسخ والثابت بالضرورة يتقدر بقدر ما فيه يظهر في حق جواز التحرير للتكفير لاني حق الاكساب لانه لا دلالة على الرضا فيها
فيعتق في حقها مكاتبها فتسلم له ولا يلزم من كونه عتق مكاتبها كون عتقه بجمعة الكتاتيه والا لقتصر بدل الكتاتيه او التسليم المبطل لوجب
تسيرا لبدل قوله وان اشترى اباه او ابنته ينوي بالشرع الكفارة جاز عنها هذا في الشرع اما لودرث احدكما فتوى الكفارة فقد
قدمناه ولودرث له او وصى له صح احصل انه اذا حصل منه ملكه يصنع منه اذ نوى فذمته ان يكون عتقه من الكفارة اجزا
والا فلا ولو قال ان دخلت الدار فانت حرة نوى كون العتق وقت دخوله عن كفارته لا يجوز ولونواه وقت ايهن جاز قوله
ومنمن قيمته باقية يعني اعتق ذلك الباقي ايضا لم يخرج عن ابى حنيفة وعنه الجوز بناء على تجزى الاعتاق وعدمه عند ما لا يخرج
فاعتاق نصف اعتاق كله غير ان الحق ان كان موسر ضمن نصيب شريكه ويملكه فصار معتقا كله عن الكفارة وهو ملكه ولا سعاية
على العبد حتى يكون اعتاقا ليعوض لو كان الحق المعسر لا يجوز بالاتفاق لان على العبد السعاية عندهما فيكون عتقا ببدل وان لم يكن ذلك
البديل حاصل للعتق بل هو لشريك المقصود لانه لزم العبد بدل في مقابلة تحرير رقيقته وعنده تجزى فاعما اعتق نصيبه في الابتداء
ونصف الرقية ليس رقية وقد يمكن النقصان في الرق في النصف الآخر لتعذر استدانة الرق فيه فصار كام المولد بل استدلال
عتقها متعلق بالموت بخلاف هذا وهذا النقصان وقع في ملك شريكه ثم بالنقصان ملكه ناقضا ومثله يمنع التكفير كالمسألة بغير فصار كانه اعتق
عبد الا شيئا منه بخلاف المسألة التي بعد هذه فانه اعتق نصفه ثم نصفه بعد كون الكل على ملكه فمكن النقصان على ملكه بسبب الاعتاق بجمعة
الكفارة فيجوز كمن انجم شاة ليزيد بجمعة ضحية فاصابت سكين عينا فموت فان قيل الملك في المضمون ثبت منذ الى وقت وجوده
وبه يظهر ان نصيب ساكت ملك للمعتق زمان الاعتاق وهو اذ ذاك لانقصان فيه فلما الملك في المضمون ثبت منذ الى وقت وجوده

واعتاق النصف حصل بغيره وعندنا ان النصف اعتاق الكل قبل المسيس واذا لم يجد المظاهر لم يفتق فلما رتبته صوم شهرين متتابعين ليس بيمين
شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ان لم يشرع له التتابع فلا ينفذ منصوص عليه وشهر رمضان لا يقع عن الظاهر لما فيه من ابطال ما وجبه الله للصوم
في هذه الايام بخلافه فلا يوجب عن الواجب الكمال في جماع طلق المهر بطلان خلال الشهرين لا لاعتقاد او تهاونا ناسيا استئناف الصوم عند رخصته وعمن وقال
ابو يوسف في رده يستأنف لان الجمع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان قد رتبته على المسيس بشرط فقيها اذ جعل اليه تقديرا للبعث فيما
قدام تاحيد الكل عليه ولما كان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس فان يكون خاليا عنه ضروري بالحق وهذا الشرط يتعدى به فيستأنف

لا في حق غيره فيمكن نقصان في تعصبا لساكت في حق غيره والكفارة غيرهما فلم يحز ولا ينبغي ان التعصيب ضرورية اقامته المأمور ليس
كالتعصيب بيمينه بخلافه ان لو فقا بين الشاة مختارا عند الذبح نقول لا يجوز به فكان اشتركا اولى بالاجزاء من تعصيب النقص لان ما كان
التعصيب لا يقرر على نفسه الا بطريق متفق ليعقبه فحاله شبه يذبح الشاة من ملكه على الكمال وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب اقامته الواجب
وهذا القدر كاف في عدم ما نعتبه لا يتوقف على كونه بحيث لا يمكن اقامته الواجب الا ذلك فان اشرع لما اطلق له الحق بمرة وبمرات كان
لا يبرأ منه حصل لنفسه سببا مطلقا لا يمنع وعن هذا بحث بعضهم انه يجب الاجزاء في صورتين فان اعتق في الاول ايضا حصل بسبب الحق كالتا
والثاني وعدمه سواء لانه نقصان حكمي فيستوى فيه العمد والخطا ولان الملك بالنظر ان يتنزه فيملكه في الكل عند اعتاق النصف فيكون له قوة
الثانية واجاب عن قوله انه لا يستند في حق النصف من المضمون له دون الكفارة بان النقص لما كان حكما فسواء وجد في ملكه بين اعتاق النصف
واعتاق باقيه وفي ملك غيره بين الاعتاقين لانه لو كان نينا في كمال الرتبة منع مطلقا وجوابه ان متافاة الكمال لا يستلزم متافاة الاجزاء
الا اذا كان في غير ملكه لانه ايدر له سبب اقامته الواجب غير انه اذا وقع في ملك غيره وضمنه كان مشتركا بالتاقتصا رقا معنى فتمتعة عن الكفارة
بخلاف ما اذا وقع في ملكه حيث ليتحقق فيه الابداد دون اشرار معنى لتاقتصا الرق ثم اعتاقه حيث ابدركان كان اعتاق نصفه وبعض النصف
الاخر ثم اعتق باقيه بخلاف الاول لا يمكن جعل النقصان في ذلك النصف مضاعفا الى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف فطلعت النقصان فلم يشرع في
قوله واعتاق النصف حصل بغيره فان قيل كل عتاق بعد هذا وان كان اعتاق حيد كامل فهو بعد المسيس فلو كان وقوعه بعد المسيس بالنسبة
من الاجزاء عن الكفارة لم يحز عتق رقبته كالملة بغيره ايضا قلنا انما يجوز لانه اعتاق رقبته كالملة قبل المسيس اتنا في رطل عتاق ذلك النصف
لان اشرط للكل مطلقا عتاق كل رقبته قبل المسيس ولم يوجد فتمت الرقبة بذلك المسيس ثم لم يكن اعتبارا بذلك النصف من اشرط
حتى يكفي معه عتق النصف لان المجموع ليس قبل المسيس فليس هو الشرط فبقية احرمته بعد المجموع كما كانت
ايله ان يوجب اشرط وهو عتق مجموع رقبته قوله واذا لم يجد المظاهر لم يفتق في حيز اانه لا اليوم من له خادوم بخلاف
المسكن وقال الشافعي رده واليه يجوز الصوم من وجود الخادوم واعتباره بالماء المعد للعطش والفرق عندنا ان الماء مأمور باسباكه ليطش به
مخطو عليه بخلاف الخادوم كذا ذكره الرزني في احكام القرآن ويرد عليه مسكن وجوابه انه بمنزلة لهياهه ولباس ايله بخلاف الخادوم وفي الاستسجاء
يعتبر اليسار والاعسار وقت التكفير اي الاداء وبه قال لك وقال احمد رضي الله عنه والظاهرية وقت الوجوب وللشافعية اقوال كالقولين وثالثها
تعتبر غلظة الحالين قوله وكفارة صوم شهرين ان جاءها بالاله اجزاء وان كانت ثمانية وخمسين يوما وان جاءها بغيرها فلا بد من ستين
يوما حتى لو افطر بصحة تسعة وخمسين وجب عليه الاستتافا قوله فان جامع التي ظاهرها كونهما المظا هر منها قيد في لزوم الاستقبال على قول
ابن حنيفة فانه لو جامع زوجة اخرى ناسيا لا يستأنف عنه ايضا كما لو اكل ثوبا لان حرمة الاكل الجراح انما هو للصوم كالمقطع التتابع
ولا يقطع بالنيان بالنس فلا يوجب الاستقبال بخلاف حرمة جماع التي ظاهرها فانه ليس للصوم بل لوقوعه قبل الكفارة وقد مر عليه
المسيس شرط علمها فبالجماع ناسيا في اثنائه يطل حكم الصوم المتعصم من في حق الكفارة على وزان ما قلنا في الجماع بعد عتق نصف الهب يصدق
كون المجموع ليس قبل التماس كون السبب اسيان لا اثر له في نفى هذا الواقع وعدم افتناء الصوم بالنس على خلاف القياس وتقديره للبل

ان قرب التي ظاهر من ان لا يطعم لم يستأنف لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس لانه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاتيان في الوضوء فيقعك بعد المسيس المتعدي في غير ولا يقدم للشريعة في نفسه واذا اطعم عن ظهركين مستين مسكين الكل مسكين فلهما من الوجوه
 الكفر واحد من كذا في حديثه والي يوسف لا وقال محمد بن جبريه عنهما ان اطعم ذلك عن الظاهر وظاهر اجزاء عنهما لانه ان يكتوى ووقاء
 بهما والمضروب اليه محل الحاقه عنهما كما للختلف السبب في دفع وكما كان النية في الغيب احد اخو في الحبس معتبرة واذا الغيب للنية والموتى يصلح
 كفارة واحد لان نصف الصاع ادنى للقادر فيمنع النقصان دون الزيادة فيقيم عنهما كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق في الدفع كما في الدفعة الثانية
 في حكم مسكين آخر من وجبت عليه كفارة فظهر فلتعق رقتين لا يفرق عن احد كما ابعثنا حاجا عنهما وكن اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين
 مسكينا بآثار كان الحبس محذورا فلا حاجة الى نية معتبرة وان لتعق عنهما رقية واحدة او صام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ابهما شاء

بنية الحاجة اليه فاقيم معنى الزمان مقامها لانهما يتجدد وادنى ذلك يوم تحبس الحاجات وما دون ساعات لا يمكن تبطلها وليس يحرم
 لان التملك لما اقيم مقام حقيقة الاطعام فستخرج من ذلك نظر اليه من حيث انه تملك والحاجة بطريق التملك ليس لها سانية وكان
 المدفوع الكفاية بالنسبة الى المدفوع ثانيا كما هو بالاك بالنسبة الى واقف آخر وكفاية اخرى وحسب المعنى الاثرية لانهما آتت بتجدد الحاجة
 اذا الحال قياهما ورايا شعرا اقتصار المنع بعد حكاية القولين على توجيه هذا القول باختياره الا ان الاول حوط ومختصة بحاجية من يكون التملك
 لما اقيم مقام الاطعام اعتبر في اتم من حيث هو تملك بل كيب اعتبارا من حيث هو اطعام لانه لما اقيم مقام اشئ اعتبر فيه احكام ذلك
 الشئ واما ما يقتضيه فقدم جواز التملك للاطعام لواءه ولو في اليوم الثاني لما فيه من مصادمة النفس بالمعنى مع انه منتهى معارض للمعنى
 آخر وهو ما ذكرناه قوله وان قرب التي الى الحاصل انه يجب تقدير الاطعام على المسيس فان قربها في خلال لم يتساقط لانه تعالى ما شرط
 فيه ان يكون قبل المسيس ونحن لا نخل لمطلق على المسيب وان كانا في عادية واحدة بعد ان يكونا تملكين والوجوب لم يثبت الا للتوهم
 وقوع الكفارة بعد التماس بيان انه لو قدر على اعتق او الصيام في خلال الاطعام او قبله لزمه التكفير بالعتق ورعليه فلو جاز للعاجز
 عنها العتق بان قبل الاطعام ثم انفق قدرته فلزم التكفير لزم ان يقع اعتق بعد التماس والتفقه الى المتعق متعق وفيه نظر فان
 التمرة حال تملك العجز بالفقر والكبر والمرض الذي لا يرجع زواله امر موهوم وباعتبار الامور الموهومة لا يثبت الاحكام ابتداء بل
 يثبت الاستحباب ورعا فالاولى للاستدلال بما ذكرنا اول الفصل من النفس والاعطال بما ذكر قوله المعنى في غيبه وهو توهم القدرة على
 العتق او الصيام لا يعدم المشروعية فلم تنعدم مشروعية الكفارة بالاطعام تحلل الوطى قوله عن الظاهرين سواء كانا من امرأة او امرأتين قوله
 الخ حاصل الوجوه انه وجب المقتضى للوقوف عنهما فيقع وذلك لان المقتضى للاجزاء عنهما صرف الملكية التي تجزى عن كفارتين الى
 الحاصل مقفرا يمينية كونه عما عليه والكل ثابت فيلزم منه حكمه ويو الاجزاء والوجوب منع وجود المقتضى وانما يكون مقفرا لو كانت تلك النية معتبرة
 لكننا في الجنس الواحد لقولنا انما اعتبرت التمييز لبعض الاجناس عن بعض لاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في الجنس
 الواحد لان الاعراض لا تختلف باعتبارها فلا يعتبر تفرقة فيه مطلق الظاهر ويجوز ما لا يلزم اكثر من واحد وكون المدفوع لكل
 مسكين اكثر من نصف صلح لا يمتلزم ذلك لان نصف الصاع ادنى المقادير لا تمتنع الزيادة عليه بل النقصان بخلاف ما اذا فرق لاف
 او كانا عنيين وقد يقال اعتبارا بالحاجة الى التمييز هو محتاج اليه في شخص الجنس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا الاعتبار فيما
 مر حوايه من انه لا متق عبد اعلى عن احد الظهارين بعينه صح نية التعيين ولم يلغ حتى تكل وطلعت مينا ومن العتق فليس انه طلب ههنا فاف
 تتم تبين انه ظاهر من غير بالجزية ومنها نية كفارة عمرة بالجزية عن نية كفارة زينة فمنها ايضا يجب ان يلغ الا لثبوت بعضه من الصحيح
 في نية الظهارين وهو ظاهر ما عاين بها جملته ادعاء لثبوت المانع منها وهو عدم سنة لكل الكفارتين فان عملها من الاطعام مأنة
 وعشرون مسكينا بخلاف صورة الاختان ولهذا يصير اصل الجواب تسليم وجود المقتضى وادعاء المانع وهو وجوب انقطاع عن طريق
 الاول اذ قد ظهر صحة اعتبار النية في الجنس الواحد ثم قد يقال عليه ان اعتبار اثنين مأنة وعشرين بالنظر الى كفارتين
 ليس بابعد من اعتبار الواحد ستين في كفارة واحدة وباعتبار الحاجة والاتفاق على ان وظيفة الواحد مستهلكة بالنسبة

والصواب

وان اعتق من ظهار واحد منها قال زفره لا يجزئيه عن احد من الفضلين وقال الشافعي لا بد ان يجعل ذلك عن احد من الفضلين لان
 الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفره ان اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل عن احد كما بدع اعتق
 عنهما لمجرد انهما من جنس واحد غير مفيد فتلف في الجنس المختلف معية واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة
 ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذا صام يوم ما في قضاء رمضان عن يومين يجزئيه عن قضاء يوم واحد نظير
 الشافعي اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لا بد فيه من التمييز والله اعلم

باب اللعان

الى كفارة اخرى فهو محتاج اخر بالنية اليها فمادام لا يقع الا مع قيام الحاجة بالنية لمصلحة كفارة اخرى قوله وان اعتق من ظهار
 وقتل لم يجز عن واحد منهما اذا كانت الرقبة مومنة فان كانت كافرة صح من الظهار لان الكافرة لا تصلح كفارة القتل
 فتعينت للظهار قوله في الفصلين بما صورنا اتحاد الجنس اختلافا قوله لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو الاسترأف
 اشرتك الجنائيتين جنس واحد ولذا حمل المطلق منهما على المتبقي في الاخرى قوله لم يردج الامر من يده فانه وقع نفلا او لا يصلح اعتا
 نصف رقبة عن كفارة وبذلك خرج من يده امكان ان يجاه عن احدهما لانه يقع ما وقع على وجه لا يقلب الى غيره قوله
 فتلقوا فاذا لغت يقية نية مطلق الظهار فلما ان يعين ايها شاء كما لو اظاهتها في الابطاء قوله واختلاف الجنس لا يختلف
 باختلاف الجنس واتحاده احواله مسائل فادمايه الاختلاف والاتحاد فمما اختلف سببه فهو المختلف وما لا فاقا لمتحد والصلوات
 كلها من قبيل المختلف ستة الظاهر من يومين لاختلاف السببين اعني التوطين حقيقة او حكما اما حقيقة فظاهر وكذا ان الحكم بالظهار
 لم يتعلق بوقت معين بل بالذات لو كان يومين غير من غير اختلاف صوم رمضان لانه متعلق بشهود اشهر وهو واحد جامع للايام كلها بليليا لكل يوم وان كان سببا
 لم يمتد فكذا اشهر فاجتمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود اشهر خصوص اليوم فباعتبار واحد السببين لا يحتاج في نية قضاءه تعيين يوم بل سبب مثلا او يوم
 في الصلوات فان تعد عليه من يوم الظهرين يكون اول ظهريه او اخر ظهريه ان لم يكن ساقط الترتيب وقد اسافناه في باب شهود
 الصلوة وكذا اشترط التعيين في اليومين من رمضان فينوي عن رمضان الاول والثاني لاختلاف السبب مطلقا لعدم
 تعليل الخطاب بنومهما بزمان معين بل بزمان ظهري وعصر او ظهري وصلوة الجنازة لم يكن شارعا في نية منها للثبوت وعنه من الزمان
 بخلاف ما لو نوى ظهرا ونفلا حيث يقع من الظل عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة ربه ترجيحها بالقول ولا يصير شارعا عند محمد
 للثبوت ولو نوى صوم القضاء والظلال والزكوة والصلوة او الحج المنذور او التطوع يكون تطوعا عند محمد لان التامين لما بطلت بالتعارض بقية مطلق النية
 وبها يصلح الظل وعند ابي يوسف يقع من الاقوى لان نية التطوع غير محتاج اليها فغلت بقية نية القضاء ولو نوى حجة الاسلام
 والتطوع فهو عن حجة الاسلام اتفاقا عند ابي يوسف لما ذكرنا وعند محمد لانه لما بطلت الجثمان بالتعارض بقية مطلقا وبه يتعدي
 حجة الاسلام او الله اعلم ولو نوى القضاء وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد لانه
 ان يثبت في صوم صام مطلقا وبه الاستحسان ان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى على الخلق وكفارة الظهار لا شيقا وحسب
 في ترجيح القضاء عن محمد فمن نذر صوم يوم بعينه ففواه وكفارة اليقين انه عن الله لانه افضل في صله وقد مناه هذا في كتاب الصوم
 وذكرنا الزام محمد شرعه في الظل في صورة نية الظهر والفضل فارجع اليه فليكن هذا رواية عنه فيه هذا وما يمكن على
 الاصل الممدد من ابي يوسف رحمه الله في الفتنة لو تصدق بدرهم عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا

والله الموفق

باب اللعان

اللعان هو مصدر لا عن سماعي لا قياسي والقياس الملازمة وكثير من الحاجة يستعملون الفعل والمفاعلة معذرين
 قياسي فاعل وهو من اللعان وهو الطرد والابغا ويقال منه اعلن امي عن نفسه ولا علق اقل غير منه حل لغته بفتح العين كان كثيرا

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا او بغيره اهل الشهادة والمؤتمنين يجحد قاذفها ونفي نسب ولها
دطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والاصل ان اللعان عند ما شهدا دات مثل كذات بلايمان مقرونه باللعن

لغيره ويكونهما اذا لعنه الناس كثير قال النيف اكرمه فان مبيته حق ولايك لغة للنزل وفي الفقه هو اسم لما يجرى بين الزوجين
من الشهادات بالنان المعروفة من ذلك به لوجود لفظ اللعن في الخامسة تسمية لكل باسم الجرد ولم يسم باسم من انشبه وهو انما موجود فيما
لانه في كلامها وذلك في كلامه وهو سابق وسابق من اسباب الترجيح وشرطه قيام النكاح وما يذكر وسببه قذفه زوجته بما يوجب الحلف الا
وركنه ذلك انهم وعلمه حرمتها بعد التلاعن على هيتا في واليه من كان انما الشهادة قوله اذا قذف الرجل امرأته بالزنا بان يقول انت زانية
او اتيك تزني او يا زانية هذا ذهب الجمهور من المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل يجب فيه الحسد وهو قول الليث وعثمان
البيهقي يحيى بن سعيد وصنف بان الكل مبالغة وهو سب فلا فرق قوله وهما من اهل الشهادة اي من اهل الداعين لمسلم فلا يحسب
اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا اذا كان احدهما مملوكا وصبييا او مجنون او معتدا في قذف واورد انه يجرى بين الاعيين والفقير
مع انه لا داعي لها ودفع بائنا من اله الا انه لا يقبل للفسق والعدم تمييز الاعبي بين المشهود له وعليه وهنا هو يقرر على ان الفصل بين نفسه وبين
فكيون انما لهذه الشهادة دون غير ماورد في ابن المبارك عن ابى حنيفة رده ان الاعبي لا يلان قوله لمن يحد قاذفها فلو كانت لا يحد قاذفها
بان تزوجت بنكاح فاستد وغل بها فيه او كان لها ولد وليس له اب معروف او زنت من عمرها ولو مرة او وعليت وظاهرا ما يشبه ولو مرة
لا يجرى اللعان واورد ما فائدة تحصيل المرأة كونه من سجد قاذفها وهو شرط في بابت الرجل ايضا حتى لو كان الزوج من السجد قاذف لا يجرى اللعان ايضا وان كان
من يحد قاذفها واجب النهاية بان اللعان حقة فاقم مقام حلفه فلا يدرى خصامته حتى يقع بتمام الحلف وعند عدم خصامته فلا يكون حياثيا لا لا القذف لا اللعان
قذف الرجل عند عدم اتفانته فموجب ما هو الاصل وهو هذا القذف فلم يخل قذفه عند عدم خصامته عن موجب فذلك لم يشترط كونه مملوكا
قاذف اذ الحاصل اللعان فكان في معنى اللعان قال في شرح الكفر هذا خطأ فاجش لان من شرط اللعان ان يكونا من اهل الشهادة
الا مشهود كونه من السجد قاذفها لا في الاصل هذا الشرط لان اللعان يجرى بين الفاضلين وانما اشترط ذلك فيها لتثبت حقتا لان اللعان
لا يجب الا اذا كان المقدوف عفيفا عن الزنا فكذا اللعان لانه قادم مقام حد قذفها وهذا لان شرط اللعان ان تطالب المرأة بحجب
القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يجحد قاذفها ليلال لمطالبة بذلك فلا يتصور اللعان ولم يوجب في حقه هذا المعنى فلا يمتنع انتقاه
والحاصل ان المرأة سجد القذف وقذفه فاختصت بالشرط اذ كونه ممن يجحد قاذفها بعد شرط اهلية الشهادة بخلافه لانه ليس بمقدوف
وهو يشاهد فاشترط اهلية الشهادة دون كونه ممن يجحد قاذفه قوله والاصل اي الاصل في اشتراط اهلية الشهادة فيها واشترط
كونهما مع ذلك عفيفين ممن يجحد قاذفها لان اللعان شهادات مؤكدة بالايان فذلك اشتراط اهلية الشهادة فانه قادم مقام
الشهادة في حقه لكان كافيا في قذفه لانه لذلك اشتراط كونه ممن يجحد قاذفها ومقام حد الزنا في حقه لان كان صادقا قوله عندنا
قيد بهذا الظرف ليعتد بخلافه فثبت بالشأن في اللعان ايمان مؤكدة بالشهادات وبهذا الظاهر من اقوال مالك واخذ من كان اهل
اليامين وهو من يملك الطلاق فكل من يملك فهو اهل له عند فوجب اللعان من كل من عاقل وان كان كافرا وعندنا فهو قول مالك
واخذ من رواية كونه لنا وجه قوله تعالى الشهادة احد منهم اربعة شهدا دات بالحد فقول تعالى بالحد حكم في اليمين والشهادة تحتمل اليمين
انه لو قال شهد يوتي اليمين كان معنا فحملنا التحتمل على الحكم لان حمله على حقيقة متعذرا لان المفهوم من يشترع عدم قبول شهادة

فانما هو من جنس العقل في مقام محذور في حق القول به تعالى ولم يكن لهم شهادة ولا استظهار مما يكون من الجنس وقول الله تعالى
 فذكرهم اربعة شهادت بالله تعالى على شهادته واليمين فقالنا الرك هو الشهادة المؤكدة باليمين ضم قرن اليمين في جملته باليمين لو كان كاذبا هو قائلهم
 مقام حذفت في جملتها باليمين وهو قائلهم مقام حذفت الزيادة أثبت هذا بقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الرك فيه الشهادة ولا بد ان يكون
 هي من بعد قائلها لانه قائم في حقه مقام حذفت فلا بد من احصائها وتجب نفى الولد لانه لما نفى ولده صار قائلها ظاهرا ولا يقدر على ان يكون
 تولد من غيره بالوطى من غير انما يقع في نفيه عن اية العود وهذا لان اصل في النسب الفرض الصحيح والغاية ملحق به فنفى عن الفرض الصحيح فزاد حتى يقع الملحق به

الانسان لنفسه بخلاف يمينه وكذا المعبود بشر عا عدم تكرار الشهادة في موضع بخلاف اليمين فانه معهود منه التسامح والان الشهادة حكامها
 الاثباتان واليمين المعنى فلا يتصور تعلق حقيقة بما لا مرد واجب فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما قلنا
 من الموجبين المذكورين فهذا التفسير يقتضي في كل من سببه ان يقال ايمان موكدة بالايان لكان وكرة بالشهادة ولنا الآية لم يذكر
 والحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهادة الا انفسهم اثبت انهم شهداء لان الاستشهاد من النفي اثبات وحمل
 الشهاده مجاز عن الثالين يصير المعنى ولم يكن لهم جالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يرمون ازواجهم
 من تخلف لهم كلفون بهم لانفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقة لفظ الشهادة كان
 هذا صار فاعنه ال مجازة فكيف وهو مجازي لما غلظ لم يكن هذا كان امكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم حمل على اليمين فكيف وهو
 صار من المجاز وما توهم صار فاما ذكر غير لازم قوله فقبول الشهادة لنفسه وتكرار الاداء لاعمدية قلنا كل من حلف لغيره وحلف لكان
 الحكم لاعمدية بل اليمين لدفع الحكم فان جاز لمن له ولاية الایجاد والاعدام والحكم كيف ما اراد بشرعية هذين الامرين في محصل
 بعينه ابتداء جاز له انشا شرعية ذلك ابتداء ثم هو اقرب في القول لعلية كون التعدي من ذلك المحل لربها بدلا عما عجز عنه من اقام
 شهود الزنا وهم اربع وعدم قبول الشهادة لنفسه عند التهمة ولهذا ثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى شهد الله انه لا اله
 الا هو غير بعيد ان يشهد عند تعقبا بواسطة تأكيد باليمين والزام اللغة والخصم ان كان كاذبا مع عدم ترتيب موجبها في حق كل من
 الشاهد من اذ وجب الشهادة كل واحد اقامته الحمد على الآخر وليس ذلك بثابت بها بل الثابت عند جها هو الثابت بالايان هو
 اندفاع موجب دعوى كل من الآخر وانما قلنا عند بها ولم نقل بها لان هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما
 واما قوله اليمين للنفي الخ فجملة ما اذا وقعت في انكار دعوى مدع والا فقد يحلف على اخبارا بنفي او اثبات وهذا كذلك فانها على
 صدقه في الشهادة والحق انها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من لها وقين فيا ما به كما اذا جمع ايمانا على امر واحد بخبريه فان
 هذا هو حقيقة كونها موكدة للشهادة اذ لو اختلف متعلقها لم يكن احدهما موكدة للآخر وثمرة الخلف تظهر في اشتراك اليمين الشهادة وهذا
 قوله قائمه مقام حذفت في حقه اي بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا يرى انه لو قوت بكلمة او بكلمات اربع زوجات
 له بالزوجة لا بغيره لكان واحد لمن بل لا بد من ان يلاعن كلاما من على حدة ولو كانتا جنبيتا فقد فمن حدهما واحد الممن وسبب هذا
 الافتراق ان المقصود يحصل من اقامة الحد الواحد للكل وهو دفع العائد من ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل احدة وتنفرد
 اجتماع الكل في كلمة قوله ويجب سببه الولد هو علم كونه منها او ولد ما من غيره ويجب اراوة هذا الاطلاق فقوله في الغاية
 او نفي نسب ولد للمولود من راسه لا يفيد لانه لو نفى نسب ولد ما من غيره من ابيه المعروف يكون قد قائلها كما لو قناه عنه افسس
 فيكون موجب اللعان لما تلونا لاذ في شرح الكفر قوله ولا يعتبر احتمال الخ جواب عن مقدار تقديره ان النفي ليس بقدر لما بالزمانية
 كون الولد من غيره بوطي يشبهه لازنا اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان النسب وان كان مما ثبت من الوطى يشبهه لكن الواقع انتفى
 بثبوت اللان هذا الفرض القائم فاذا قناه منه مع عدم ثبوت من غيره كان نفيا لثبوت نسبة مطلقا ويستلزم كونه من نوافك

ويشترط طلبها لانه حقا فان لم يطلبها كذا الحق فانه لا يكون له حق في نفسه لانه حتى يستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيجب عليه ما يكذب نفسه لم يرقم السبب ولو لا عن وجب عليها اللعان لما توافقت النسخ كما انه يتنزل بالزوج لانه هو الذي قال امتنعت حبسا للحاكم حتى فلا من او تصدق قوله لانه حتى مستحق عليها ولا توافقت النسخ فله ذلك الزمان

قد فاما لم ينظر خلافه ولم ينظر بعد وانما يتجيز في احتمال كونه في نفس الامر من غيرنا ولا عبرة به فان هذا الاحتمال قائم بعينه فيما اذا صرح بنسبه ام الى الزنا به ثم شبه بما اذا نفى جنبي نسبة عن ابيه المعروف يعني فانه يكون قد فاموجبا للحد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وبذا صرح بخلاف ما في المحيط من انه اذا نفى الولد فقال ليس باخي ولم يقدرنا بالزنا لللعان بنينا لان النفي ليس بقذف لما بالزنا ليقينا لذلك الاحتمال ومنه النماية والدراية بجلا بد قول الشافعي ثم قال واجمعوا انه لو قال لا بنيت لليس بن الذي ولدته من زوجك لا يغير قاذفا ما لم يقل انه من الزنا قال والقياس ما قاله الشافعي الا انما تركناه لفروقة في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه بالان لم يترها وعزل عنها عزلا بينا ولا يدرى من اين هو يعني فيحتاج الى نفيه لانه لا يتحقق من ليس منه يقينا ولا يمكن منه الا باللعان وثبوته فرع اعتباره قاذفا فاعتبر كذلك لهذه الفروقة وهذا الفروقة متقدمة في حق غيره وجواب التفتيشين يخالف جوابها المبرح في المداية ولجب من صاحب الدراية حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يعتد به احتمال ان يكون الولد الخ لانه يصير قاذفا بلا امر مع وجود هذا الاحتمال كما في نفي ابنه نسبة من ابيه المعروف وقوله من الايضاح والمبسط ثم نقل قول الشافعي كما في النماية ثم ادور ومرة الاجنبية متبعا عليه له فقال كما لو قال لا بنيت لليس بن الذي ولدته من زوجك ولم ينفه في جوابه بل ذكر في جواب الفرق المذكور في النماية بين قوله لا بنيت وقوله لزوجه من قوله لا بنيت وما ذكره في الكتاب وغيره من المواضع كاللايفاء والمبسط وغيره ما في كتاب الحمد ووافاته قال ومن نفي نسب غيره فقال ليست لابيك فانه يحتمل في ذلك جوامع الثقة وغيره لو قال وجدت معها رجلا يسامعها ليس بقذف لانه لا يتجمل اكل وجماع شبهة والنكاح الفاسد فان ينبغي ان يكون كذلك هنا في نفي نسب ولد من زوجة ابيها عنه بانما جملناه كالتفريح بالزنا للفروقة التي بنينا باقتت وسقط ما هو الحق فاجواب ان الجماع لا يستلزم الزنى بخلاف قطع نسب من كل وجه على ما قررنا فانه يستلزم قوله ويشترط طلبها به وقالت الائمة الثلاثة لانه اى اللعان حقا لانه لم يرفع العار عنها فيشرط طلبها بخلاف ما اذا كان القذف يعني الولد فان الشرط طلبها لاحتياجه الى نفي من ليس له عنه قوله فان قذفه عليه الحاكم حتى يلاعن او الكذب نفسه فيجد وعند الشافعي رحمه الله اذا امتنع هذه القذف وكذا اذا لا عن فامتنعت منه ثم حذر الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدق ويرفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل لاخر فيما ادعاه والاوجه انه القذف فهو سبب التكاذب فالتكاذب بشرط وفي بعض النسخ فيرفع السبب بهذا اذا عترف بالقذف ولو انكر فاقامت بينة قبلت ولزمه اللعان ومنه الجاسع لومات الشاهدان وغايا بعد ما لا لا يقتضيه باللعان ومنه الممال يقتضيه بخلاف ما لو عميا او فسقا او ارتد احبث يلاعن بنينا ومنه بعض نسخ القدرى او تصدق فيجد فهو غلط لان الحد لا يجب بالاقرار مدة فكيف يجب بالتسديد في اربع مرات لان التسديد ليس بالاقرار قصدا بالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في ادركه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان وهو ولد بها لا ينسب انما ثبت حكم اللعان فلم يوجد وهو حق الولد فلا يصدق ان من ابطال وجه قول الشافعي رضي الله عنه ان الواجب بالقذف مطلقا الحد يوم قول تعاسيه والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاحلدهم الا ان يتمكن من دفعه فيما اذا كانت المتدوفة زوجة باللعان تحميها عليه فاذا لم يدفعه به سيد وشمله في المرأة اذا لم تلعن

وكذا المصحح وداني فن قد فقدت امراته وعليه لعن لانه نكح باللعان ملحق من جهة المصحح الاصل وهو ثابت بقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات كاذبة واللعان خلفه عليه وان كان من اهل الشهادة وهو امدة او كافر او مجنون فلو كانت من كاذبة
فانها بان كانت حيدة لا يجوز له ولا يثبت عليه ولا لعان لا يخلو من اهل الشهادة ومثل المحصنات في جانبها والامتناع اللعان
ملحق من جهة المصحح كاذب الاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان فيهم الزوجية والفرقة تحت المسلم والمملوكه تحت الحر والحرقة تحت المملوكه

بعد اوجب الزوج عليه اللعان بلعانه فاذا لا تمتعت عدت للزنا ويشير اليه قوله تعالى ويذكر وعنها العذاب ان تشدد اربع شهادتين
ولنا قوله تعالى والذين يرمون الاخوانهم الى قوله تعالى فشهادة اربعة منهم اربع شهادات باللعان قالوا يجب شهادة اربعة منهم وقد علمنا
ان قاذم الجوارح ينفذ بعد المدة اكثر مما قالوا ان الواجب في قذف النساء اللعان فاما ان يكون ناسخا او مضاعفا لعموم ذلك الامم
للاجماع على انه ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات انما هو هذا فلا يجب عليه عند الامتناع عن اللعان
بل يجب لا ينافيه كما ينبغي كل حق امتنع من هو عليه من الية لئلا يثبت في الزنية والثابت عندنا انه بطريق النسخ لانه لم يبق من العام
وهو مختص اول وللعلم بتفاوته على ما ذكرناه وانما يعلم قبال الحديث قد قذف اثنتي عشرة شهيدة او الا فمضى على ذلك فثبت آية اللعان
ولم يمتنع كون المراد من العذاب في الآية الحد الجوارح كونه محبس اذا قام الدليل على ان اللعان هو الواجب وبسبب حمله عليه قيل واجب
من الشهادتين التي لا يقبل شهادة الزوج عليه لانها لا تنافي مع ثلاثه من اول ثم يوجب احدها عليها بقوله وحده وان كان
عبر انما ساقوا واجب عنه انه يمين عند هذه وهذه الصلح لا يجب الممال ولا الاستقامة بمقتضى الواجب واستدل به كل من الرجس
والمرأة به السحر عن نفسه وواجب به الرجم الذي هو غلط الحد وعلى المرأة فان قال انما واجب عليها ان تكونا بامانة عما من
اللعان قلنا هو ايضا من ذلك العجب كون النكول امترا زينة شبيهة والحد بما يمتنع بهما مع انه غاية ما يكون بمنزلة
الاخر امره ثم ان مسند هذه الشبهة اثبت في منع ايجاب الموانع ان يثبت مع الشبهة كيف يوجب الرجم به له هو احتياط
الحديث ووجوب اثبات اكثر من شرطه وان كان الحاكم اذا شهد الزوج وثلاثة نفر على امراته بالزنا جازت شهادتهم فتحيى وان كان
الزوج قذف وجاز بثلاثة نفر شهدوا بخلاف الثلاثة ولا عن الزوج قوله او كما قرأوا سورة ما اذا كان الزوجان كاشفين فاستدلت على
فقد هذا الزوج قبل عرض الاسلام عليه قوله فيصار الى الموجب الاصل هو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ليعلن
الحديث والتحريم في هذا الكلام لان يكون الموجب الاصل هو الحد من حق العموم وقد جعل له ان يستدل باللعان كما قال تعالى في قوله الله
واما على ما قررنا من ثبوت نسختها في قذف الزوجات فلا يكون للحد وجوب في قذف من لا ارتفاع المنسوخ فلا يجوز المضيق اليه فيمنع لا يميز
الى غير حكمه والليل بغيره والحد في التفسير ان يقال انفس انما نسخ حكم الحد من حق من كان من اهل الشهادة من الاخوان لا ينسخ
زوج لان نقطة النسخ ولم يكن لهم شهاد الا انفسهم فشهادة اربعة منهم تقيد ذلك ويتبعه العام موجبا حكمه وهو وجوب الحد من لم يكن
ابلا فيعمل بمقتضاه قوله وان كان احدى الزوج من اهل الشهادة وسبب ليست من ابلا او من ابلا الا انها لا يجوز قاذمها بان يكون
قد زنت في عمرها ولا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما اذا كانت لا يجد قاذمها اما اذا كانت من سجد قاذمها الا انها ليست من اهل الشهادة
بان يكون عفيفة محدودة في قذف فقد يقال امتناع اللعان لعدم شرط من اين يستلزم امتناع الحد والحال انها من سجد قاذمها
فصار كامتناع اللعان من جهة الزوج لم يستطع الحد عنه والحد بان كان ابلا اللعان بان كان ابلا للشهادة لم يكن حكم
قذفه الا اللعان لا يجوز قاذمها امتنع من جهة امتنع تمام الموجب بخلاف ما اذا امتنع من جهة بعد المدة للشهادة فان حكم قذفه ليس اللعان بل
سجد لما بنا قوله والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان فيهم الزوجية والفرقة تحت المسلم والمملوكه تحت الحر والحرقة تحت المملوكه

بأنه لا يثبت

لأنه أقطع للإحتمال وجه ما ذكر في الكتاب ان لفظة المغايرة اذا تضمنت النكاح الاشارة انقطع الاحتمال **قال** واذ لم ينفك
 كالمفرقة حتى يفرق القاضى بينهما وقال ذفره تقع بتلاعهما لانه تثبت الحرمة المؤبدية بالحديث ولان ثبوت الحرمة ينفك
 الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح باحسان فاذا امتنع نأب القاضى منابه وقطع الطريق عليه قول ذلك لملازم عن عبد النبي عليه السلام
 كذب عليها رسول الله فقال له امسكها فقل ان امسكها في طالق ثلاثا فأكاله بعد اللعن
 تكون الفرقة تطبيقا باثنية عند أبي حنيفة ومحمد وكان فعل القاضى ان نسب اليه كافي العين

اللعان اولها عن ثم يحذف جلافت جدوا لذف اذا اجتمعت فانه يكتفى به واحد لا اتحادا كخمس ولو قال قد فبك قبل ان اتزوجك او قد تزجت
 قبل ان اتزوجك فهو قد ف في الحال فيلعان وبعه قال لك والشافعي رحمهما الله وما في نزاهة الاكل من انه يلعان من قوله زينت
 قبل ان اتزوجك يحذف من قوله قد فبك قبل ان اتزوجك او قد تزجت فها ثم زنت او وطيت يشبهه لانه لا لعان ويسقط اللعان بزنا
 ولو اسلمت بعده لا يعود ولو قد فها ثم ابانها يسقط اللعان ولو كذب نفسه بعد ذلك لا يحسد بخلاف ما لو كذب نفسه بعد اللعان قوله
 لانه انقطع للاحتمال لاحتمال ان يصير مرجعا للضمير الغائب هو غير محذوف الخطاب وتقول هي ايضا انك لمن الكاذبين فيما رتبته
 به من الزنا فالاولى ان يتيها القاضى متعابرين ويقول له ليتن قوله اذا تضمنت اليه الاشارة بمعنى القطع احتمال ضمير الغائب لان المراد
 ان انقطاع الاحتمال مشروط باجتماعهما لان الاشارة بالافراد لا الاحتمال معها قوله لا تقع الفرقة حتى لو مات احدهما قبل تفريق القاضى
 ورثته الآخر ولو زالت ابلية اللعان في هذه الحالة بما لا يرجي زواله بان كذب نفسه او قد ف احدهما انسانا فمجد للذف او وطيت
 هي وطيا محرما او خرس احدهما لم يفرق بينهما بخلاف ما اذا جاز قبل التفريق حيث يفرق بينهما لانه يرجي عود الاحسان ولو طاهر منها
 من هذه الحالة او طلقها او آلى منها صح بقا النكاح غير ان وطيا محرم كما ستعلم ولو فرق القاضى بينهما بعد اجتماعهما ثلثا خطا فنفذ القاضى
 عندنا وعند زفره لا ينفذ قوله بالحديث يشير الى مذهب المتأخرين لا يجتمعان ابدا فانه يفيد تعليق عدم الاجتماع باللعان
 كما هو المعروف من ان ترتيب الحكم على مشتق يفيد ان سببا اشتقاقه عليه له وسياق الكلام على هذا الحديث وقال الشافعي رحمه الله
 بمجرد لعان الزوجة تثبت الفرقة بينهما ولا نعلم له من ذلك دليل مستدل بالوقوع الفرقة بمجرد لعان الزوجة قبل ثبوت معنى هذا ان لا لعان
 المرأة اصلا لانها ليست زوجة والتمسك بمروي زفره انما يفيد حرمتها بلعانها لا بلعان احدهما وبهذا ان حقيقة حال اشتغالها باللعان هو
 لا يدل على بلعانها بل على التعاقب فتعذر ادواتها واقترب الاوقات الى الحيضة ما يعقب فراغها من فدية ملتقا معتبرا به وبه قوله
 وليس بلازم من حرمتها وقوع الفرقة وما ذكره من المعنى وهو انه لا ياتيان بعد اللعن فليس قطعي من ذلك بل لا ظاهر بل يجوز به
 الا فتعده غاية العداوة كما يجوز بقا العداوة ولو كان ظاهرا لم يقتض وقوع الفرقة بل يوجب عليه التسريح باحسان فانه ثبوت
 الحرمة فوات الامساك بمعروف فيؤسر بالتسريح باحسان كما فيهما اذا ثبتت الحرمة بالظهار فانها اذا طلقها لم يبق لها القاضى بالتسريح
 او التكميل الا ان الظاهر هنا لا يمتنع لكل من الامر بل بامر واحد هو الطلاق فيمنع امره فيه فاذا امتنع نأب القاضى منابه لانه نصب الترفع الظلم
 ويدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عمر ان جللا لعنت امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما فبها والحق الولد بامه وما
 امر به اليها في حديث عوبه العجلى لما فرغ قال عوبه كذبت عليها يا رسول الله ان سكنتا فظلمتا عوبه ثلاثا قبل ان يامر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم هو الذي عني هم بقوله يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لذكر المتأخرين الى اخره لكن العداوة ما علمت من ان القاضى هو الرجل نفسه
 وكذبت بضم التاء على المتكلم قال ابن شهاب فكانت ستة المتأخرين ورواه ابو داود وقال فيه فطلقها ثلاثا تطليقات فانفذ
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما صنع عند رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة قال سهل بن هارون هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فنفذت السنة بعد ستة المتأخرين ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدا قال البيهقي قال الشافعي رحمه الله عوبه حرم طلقها ثلاثا كان على

ان النطق الاحتمال يشبه

نكاح

والفصل

وهو خاطب اذا اكد ان نفثه عند ما قال ابو يوسف لا ينفذ في موطأ نقوله عليه المتلاعنان لا ينفذ معان ابدا نفث على التابذة لهما ان الاكد ان رجوع والشهادة لا بعد الرجوع لانهم لا ينفذ معان ما دام امتلأ عنين ولم يبق التلاعن. ولا حكمه بعد الاكد لا ينفذ معان

بان اللعان فرقة فصار كمن شرط العنان في اسلف فهو بمنزلة شرطا ولم يشترط وتفرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر عن تفرق حكم لا فرقة الزوج وقال الزهري رحمه الله وهل فكانت سنة المتلاعنين اي الفرقة قال البيهقي رحمه الله والذي يدل على ذلك ما خرجه ابو داود وروى في سننه عن ابن عباس رضي الله عنه في قصة بلال بن ابيته ولعانه قال ونفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ليس لها عليه قوت ولا سكنى من اجل انها ينفذ قان بغير طلاق ولا ميثونة عنها واجيب بانه لو وقع الفرقة بجرم اللعان لا انكر عليه السلام عليه وسلم طلاقه وقوله صلى الله عليه وسلم لا سبيل لك عليها انما هو انكار طلب باله منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال يا رسول الله ما لي قال لا مال لك ان كتب صدقت عليها فهو بما اذا اتخلت من فرجها وان كتب كذبت عليها فذلك ايحى لك منها فدل تفريجه صلعم على وقوع الطلاق فلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل انها ينفذ قان بغير طلاق فانه من قوله وقد قيل ليس بها انما يكون ترك الانكار فيه حجة لانهم منع فيه انه محرم حتى تكون ترك الانكار حجة علينا انما ادعينا انه وقع لغوا فالسكوت عدم الاستحباب ويجاب بانه يستلزم مضادة لان السكوت يفيد تقريره بانه الواقع فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كان السكوت مفضيا الى الظاهر لانه يفيد تقرير وقوعه الان فيستلزم فيما فرض عدم طلاقه او تانيه الطلاق حتى اخرت سوت احدهما او كذبته بنفسه قبل طلاقه وطلاق الباقي من طلاقها معا قبل تجديد النكاح وتوحيث الآخر والواقع ان الفرقة وقعت قبله فلا يجوز السكوت مع الافشاء الى مثل هذا يقع بان المدة التي تقدم فيها وقوع الموت يسيرة جدا اذا فرض بحسبه والشرع عندنا يامر القاضى ان يطلق وان ابى طلق هو ولو لم ينفذ لانه قد قلنا ولو كان لا ينفذ لانه ترك هو علام من حكم وليس هو مشروعا وايضا في حديث ابن عمر فانه قال فيه فانفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني امضا ذلك الطلاق وهو حجة على من قال ان الطلاق الثلاث الابق او يقع واحدة فم هو اولى من حديث ابن عباس رضي الله عنه لانه رفع امضاء صلعم الطلاق وذلك انما يكون بينهم اقبار ذلك عليه السلام قوله وهو مخاطب اح يعني اذا اكد ان نفسه بعد اللعان التفرق جدا ولم يرد ما راجع الى من الخطاب لعل لا ينفذ معان فالا لابي يوسف ولو كذب نفسه بعد اللعان قبل التفرق طلت له من غير شيء بعد النكاح كذا في الفقيه ولو كذب نفسه قبل اللعان نظر قان طلاقه قبل الاكذابات حرا ايضا وان اباها ثم كذب نفسه فلا حرج ولا لعان لان اللعان اشره التفرق بينهما وهو لا يثبت بعد البينة اي بحصوله بالابتنح وهو لا يصح بدون كماله لا يجب الحد لان قذف وقع موجبا لللعان فلا يثبت جبا للحد لان القذف الواحد لا يوجب حدين بخلاف اكد ان نفسه اللعان لان حرج القذف الذي تضمنه كلمات اللعان لا القذف الاول لانه لا ينفذ معان كذا في شهوة الزنا اذا رجوا انفسهم شيئا وتهم نية الى الزنا وسقطت هذه الوقايل بازانة انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لانه قد قضا وهي زوجة ثم بان ان ولو قال انت طالق ثلاثا يازانته حد وكما سئل له باكد ان نفسه بعد اللعان كذلك قل له لو قذفت شيئا اجنبيا بعده فحدت او قذفت هو اجنبيا فحد او زنت اذ ارتد احد هاتين حجة بذاك احد هاتين ان يكون اهلا للشهادة لا ارتفاع اسبب الذي لا يجله افرق المتلاعنان وهو على ما قالوا انه كيلا يتكرر اللعان بان ينفذ فها مرة اخرى وهو لم يشترط بين الزوجين الا مرة في العمر ويحلوا القذف عن الموجب في الدنيا فخرج احدهما عن الابتنع وقع الامن عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افرق المتلاعنان فلا يثبت ابدا فثبتت بينهما حرمة مودة كحرمة الرضاخ وبه قالت الائمة الثلاثة فاذا كانت حرمة مودة لا يكون طلاقا قاطعا فمما يرد

ولو كان القذف بنفي الولد في القاضى نسبه والحقة بانيه وصورة اللعان يأمر الحاكم الرجل فيقول أشهد بالله اني لمن الصلواتين غيبا
 ريتك به من في الولد كان اجابا او جودا بالزنا وفي الولد ذكر في اللعان الامرين ثم بنى القاضى نسب الولد بالحقة بانيه لما رواه النبي صلى الله عليه وسلم في الولد امه او جده

على قول بي يوسف رحمه الله ان لا يتوقف على تفریق القاضى لان الحرمة ثابتة بما اتفق وكذا الخلاف في كون الزوجية قائمة معها كما يكون الظاهر
 لو زالت فاذا فرغ من ان هذه الحرمة من حين ثبتت ثبتت بغيره ولو توقفنا على تفریق القاضى واستدلوا بما حديث المذكور في الكتاب
 وروى الدارقطني بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان اذا افرقا لا يجتمعان ابدا وقد ضمن الشيخ
 البكر الرازي في ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التبيين اشاده جيد ومفهوم شرط يستلزم انهما لا يفتقران بمجرد
 اللعان للتمال فهو وجه على الشافعي على مقتضى زانه وخرجه الدارقطني ايضا موقوف على ما على ابن مسعود قال امضت السنة وروى عبد الرزاق
 عن عمرو بن مسعود المتلاعنان لا يجتمعان جردوا ابن ابي شيبة موقوف على عمرو بن عمرو بن مسعود اجاب الله بقوله ولا يجتمعان ما رواه
 قتاد بن ربعي ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني ان الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع بشروط وصفية الموضوع وهي القضية المسماة بالمشروطة
 ولم يتبيننا في الفرائع من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالا كذاب لنفسه لشبوت النسب ان كان القذف بنفي الولد
 ولزوم الحد وحكمه عدمه فقد اتفقت الاوازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء لازمها شرعا فينتهي الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع فنثبت
 نقيضه وهو حل الاجتماع وبذا بناء على ان المراد بلفظ المتلاعنين من بينهما تلاعن قائم حكما لما قد سئنا من ان ارادتما باعتبار قيام التلاعن
 حقيقة متعدي ولا شك انه ثبت قيام التلاعن حكما بتقدير ان يراو من وجده بينهما اللعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكاذب
 او ارتفاع حكمه وقطع اعتباره قاسما على عائد الاكاذب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجوده في الخارج ولكن يمتنع النظر في اى الاحتمالين
 ارجح وأظن ان الثاني اسع الى الفهم والعدا علم واما ما استدل به من المنع وهو لزوم العداوة والضعفة بحيث يمنع حصول الانتظام
 انعقدنا منه وما ذكره بعضهم من ان سبب ما يدا الحرمة كون احدهما صار ملعونا او مقنوبا عليه مما ابعده عن الفقه اذ لا شك في نقاد
 اسلام كل منهما غير انه صنع كبيرة تصح منها التوبة بفضل ذي الفضل بل جلالة وهذا القدر لا يمنع التناكح قوله ولو كان القذف بول النبي
 القاضى نسبه والحقة بانيه وطاذا الحكم بان يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو علوق وهي كافر او امه ثم اعتقت واستت
 فتحنى نسب ولد لا يفتحنى ولا يلاعن لان انتفاء التماثل شرعا حكما للعان ولا للعان بينهما ولان نسبه كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه
 فلا يقطع والد الله اعلم من الذخيرة لا يشترع اللعان بنفي الولد في المجهوب والنهي ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المجهوب
 ينزل بالصحى وثبت نسب ولده على ما هو المتعار ولا للعان في القذف يخفى الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي واجد منهما الله يحجب
 اللعان به وكذا في نقيض من وطئ يشبهه وعند ابى يوسف فيها الحد واللعان لانه يلحقها بالنكاح الصحيح ومنه الذخيرة قذفها بنفي ولد ما
 ولم يلحقها حتى قذفها اجنبى به فحد الاجنبى ثبت نسب الولد من الزوج ولا يفتحنى بعد ذلك لانه لما حد قذفها حكم بغيره قوله وصورة اللعان
 اى في القذف بنفي الولد قوله لما روى انه عليه السلام في نسب له امرأة بلال قيل غلط فانه لم يكن لامرأة بلال ولد ولا قد فها بنفى
 ولد وقيل المراد بنسب ولد بالذى اتت به فانه حملت من الوطئ الذى قذفها به والحديث في البخاري وبي داود ويختلف الفاظها وفي
 عن ابن عباس قال جاء بلال بن امية من ارضه عثاء فوجد عندها له رجلا فرأى ذلك بعينيه وسمع باذنيه ثم سجد سجدة واحدة
 عند ابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انى جئت ابي عثاء فوجدت عنده رجلا فسألت بعيني وسمعت باذني

بن أمية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا الدعاء في الولد فهو عليه مقتضى

فكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجاب به واستدل عليه فتركت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الاية فروي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بشر يا بلال فمذبل المذك فزجا وجزجا قال بلال قد كنت ارجو ذلك من بني قحطان فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فاجابته فقلت عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها واخبرها ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا وقال
بلال والله لقد صدقت عليهما فقلت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتوا بيننا فشهد بلال اربع شهادات بالبرائة لمن الباقين
فما كان الا خمسة قيل رأت الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجهة التي توجب عليك العقاب فقال ان الله
لا يعذبني الله عليها كما لم يعذبني الله عليها فشهد الخامسة ان لغة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لما اشد في فشهدت اربع
شهادات بالبرائة لمن الكاذبين فلما كانت الخامسة قيل لما اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجهة التي
توجب عليك العقاب فشهدت سابعة ثم قالت والله لا افصح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ففرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى ولدا بالاب ولا ترمى ولا يرمى ولدا ومن رماها او رمى ولدا فعليه الجحد وتضمن ان لا يميت
لها عليه ولا تموت من اجل انها يفرقان من غير طلاق ولا تموت عنها وقال عليها السلام ان جارت به اصبحت ارضيخ او نسيخ فاني للتبشير
منس السائقين فهو لعل وان جارت به اوردت جدا جدا ليا جرد لمج السائقين سائر الايتين فلهذا في ربيت به جارت به اوردت الى احضر
الاوصاف الثانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لي ولها شأن قال عكرمة وكان ولدا به ذلك امير اعلى مصر وما يدعي لاي
بذه في لفظ الی داوود في رواية اخرى ما رايه اليوم لا افصح قومي ونسب مسلم والنسائي عن انس بن مالك بن امية قذف امرأته بشريك
بن حما وكان اخا البدر بن مالك امه وكان اول رجل الا من في الاسلام فقال مسلم انظر واما فان جارت به ابيض سبطا حتى ابيض فهو لعل
بن امية وان جارت به اكمل جعد انس السائقين فلو شريك بن حما قال فابيت انها جارت به اكمل جعد انس السائقين فلهذا وما قبله يدل على
انها كانت حاملا وقطع نسب الولد التي تاتي به وفي سنن ابنه في ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن من العجالة
وامرأته وكانت حبله واحسب عبد الرزاق بهذا ايضا وقال زوجها ما ترميها من هذا فقال لعل هذا كانت لا يستحي بعد الا بالاب بشريك فقال عليه
السلام من فاجرت بولد على وجه المكروه وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عويم عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويم بن الحارث
العجلاني وقدر في امرأته بشريك بن حما واكره عليهما فلما من بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم في حامل فزايها يتلعا عن قاضين عندنا
ثم ولدت فالحق الولد بالمرأة وجابت به شبيه الناس بشريك بن حما وكان عويم قد لامه قومه وقالوا امرأة لا تعلم عليها الاخير فلما جاء
بشريك عذر الناس في عاشر المولود سنتين ثم مات وعاشت امه بعده يسيرة وصار بشريك بعد ذلك عند الناس بحال سو قال الواقدي
وعمره في غير الضحاك بن عثمان ان عويم انساق الحديث الى ان قال ولم يجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عويم في قذفه بشريك
بن حما وشهد عويم بن الحارث وشريك بن اسحاق اذ لع رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا ان الولد عاشر سنتين ومات ونسب
في خمسة دلال الى شريك اليه ايضا في قصة عويم قيل ويجمع بينهما بانها واقعتان وفي النفس منه شيء ونسب عويم بن اليان بن عباس في
قصة بلال فقال عليه السلام اللهم من فوضت بينها بالذي ذكرته وجها انه وجده عذرا له فلما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا ان اللعان

ولان الاحكام لا ترتب عليه الا بعد الولادة لم تكن الاحتمال قبله والحمد لله محمول على انه عرف قيام الحمل بطريق الوحي والادنى الجدل
 ولان امراته غيبه بولادة افي الحالة التي تقبل التهنئة وتنتج الة الولادة صم فيه وكاعتى به وان فقاو بعرض لك كاشن ومثبتا لشبهه
 عند ابر حقيقه وقال ابو يوسف ومحمد لا يعم فيه في مدة النفاس لان النسي يعم في مدة قصيرة ولا يعم في مدة طويلة ففصلنا بيني ما مدة
 النفاس لا يعم اثر الولادة ولما انه لا معنى للمقن بولان الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو
 قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او امتناعه متاع الولادة او معنى ذلك الوقت وهو متمتع عن النفي

استغ لنا منها ما علمنا لان الحمل وان ترتب عليه حكم كذا المبينة في الارث والوصية به وله فلا يثبت مع الشبهة وبطلان لم يكن قد مضى
 الحمل بل الزمان قال حدثت شريك بن سماعي بطنا يري بها وقوله عليه السلام انظر وا فان عايت به كذا الخ ما قد منا فانظره كان اما علمه عليه السلام
 بحملها من طريق الوحي ولان اللعان باخر حتى ظهر الحمل وكذا انكر احمد بن منبل لعان بلال الحمل قال ابن اجوزي علي ان كون لعانها كان قبل
 الوضع معارض فقد قد من من السجين عن ابن عباس ما يفيد انه كان بعد وضعها وهو قوله نقاش عليه السلام اللهم من فوضعت شيئا بالذي ذكر
 زوجهما انه وعنده عند الله فلا من رسول الله صلى الله عليه وسلم منيها فلا يستدل بامد بها بعينه لان التعارض يوجب التوقف قوله ولنا ان الحكم
 لا يرتب عليه اي على الحمل الا بعد الولادة لا احتمال قبلها اذ يحتمل كونهما نفيا او ما وقد اخبرني بعض اهل بي من بعض خواصها انها طهر لها حين استمر
 تسعة اشهر ولم يزلت كذا فيه ستة هيئت له تنبيه سباب المولود ونم اصا بها طلق ولبست الداية تحتها قائم نزل عصر العسرة بعد العسرة وفي كل
 عسرة سجد او حتى قامت فارتدت من غير ولد واما ثورينه فالوصية به وله ولا يثبت له الا بعد الانفصال فيثبت الحمل والاحمل واما العتق فانه يقبل
 التعليق بشرط ففصله معلق معنى واما د ايجارية المبينة للحمل فلان الحمل ظاهر والرد باليبس لا يثبت بالشبهة وفي البدل لا يقطع بسبب حمل قبل
 ورفعه بلا خلاف بين الاصحاب اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عند باقي الاصحاب فمشتبه بالولد للحمل وانما يثبت له اسم الولد بالانفصال ولهذا
 يثبت الميراث والوصية بعد الانفصال بخلاف الرد بعيب لان الحمل ظاهر واحتمال الرجح شبهة والرد باليبس لا يثبت بالشبهة ويشنع اللعان
 بها لانه من قبيل الحسد والنسب يثبت بالشبهة فلا يقاس على عيب قوله واذا نفى الرجل احصا من هذه المسئلة بيان شرطا اعتبارية نفى
 الولد وله شرطان متفق ومختلف فالتفق ان لا يقبل التبنية او لا يكت عنه باو هذا من الموانع التي اعتبر فيها السكوت رضا وقد اوردنا ما
 منطوقه في كتاب النكاح الا في رواية عن محمد بن ولدا لانه اذا هي به فمكت لا يكون سكوتة قبولا لاجلان ولدا المتكوبة لان ولدا لانه غير
 النسب باليدعوة فالحاجة الى الدعوة والسكوت ليس دعة ونسب ولدا المتكوبة ثابت من فسكوته يستطحقه في النسب والمختلف فيه ان يقع اعنى انتهى في
 زمان التبنية عادة وابتاع آله الولادة عند ابي حنيفة نفى الله عنه ولو وقع نفى بعده ان كان لم يقبل تمنية لا ينفى الا اذا كان فاسبا على
 ما سئل كثرهم لم يعين لها مقدار في ظاهر الرواية وذكر ابو الليث عن ابي حنيفة رحمه الله تقديره بثلاثة ايام وروى الحسن عنه سبعة ايام
 التبنية وضعه سحس لان نصب الماوير بالراي متعذر وعندهما هي مقدرة بمدة النفاس لانها اثر الولادة فكان القياس ان لا يجوز لنفي
 الاعلى فور الولادة كقول الشافعي الا اذا احتسنا جواز تأخير مدة يقع فيها التامل لان النفي يحتاج اليه كيلا يقع من نفى ولده او استلحاق غير ولده
 وكلاهما حرمان قال عليه السلام حين نزلت آية الملائكة ايا امرأة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولين يدخاها الله حبيته
 واما رجل جدد ولده وهو يظن انه احبب الله منه يوم التبنية ونفسه على روس الاولين والآخرين رواه ابو داود والنسائي وفي الصحيحين عن علي بن
 من ادعى اباني الاسلام غير ابني وهو يعلم انه غير ابني فاجبة عليه سدام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يجوز النفي ففصل القصيرة مدة النفاس
 لانها اثر الولادة وكذا احكام الولادة ناجية فيما من عدم حمل المتكوبة والصوم والقران فكما انها فور الولادة وقال لا سعتي لتبين مدة اصلا
 لانها للتامل والناس منكم من فيه الاحوال ايتنا مختلف في افادته فاعتبرنا ما يدل عليه وهو ذكر ما يدل على القبول امثل
 احسن الله ببارك الله جزاك بزررك مثله او اسن على دغار المنى او سكوت عند ما وابتاعه متاع الولادة او معنى ذلك الوقت قد يقال

وكما كان شأنها ولم يجر لها ولادة فثبت عدم اعتبار المدة التي ذكرناها على الأصليون قال ولذا دللت على ذلك في الأصل اعقود
بالتأني ثبت نسبها لانها توأمان جلتا من ماء واحد وحمل لزوم لانه الكذب نفسه بينه والثاني وان اعترف بالاول وفي الثاني من غير
لما ذكرنا ولا من كانه قاذف في الثاني ولم يرجع عنه ولا في الاولى سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قل هي زانية وفي ذلك انه من كذا هذا

باب العنين وغيره

واذا كان الزوج حنيفا

اعتبار متى ذلك الوقت وما قبله يجوز التخي لم يخرج عن التعيين فينا فيه قوله لا معنى للتعيين اصلا قوله وان كان غائبا ما تقدم كان اذا كان
حاضر فلو كان غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصليين بعد قدومه عندها قدر مدة النفاس ومنه قدر مدة قبول التسمية
وعن ابى يوسف ان قدم قيل ان معنى مدة الانفصال فله ان يغييه الاربعةين يوما وان قدم بعد ما تليس له ان يغييه اصلا لانه لو جاز ذلك
لجاز بعد ما صار شيخا وهو متزوج فلو بلغه الخبر في مدة النفاس فله نفيه الاربعةين عن ابى حنيفة رحمه الله ومحمد وذكر في غير رواية الاصول
عن ابى يوسف رحمه الله اذا بلغه الخبر تمام الحولين ليس له نفيه ويلاعن وقال محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين يوما من حين بلغه بلاعن منها
ويقطع نسبه قوله لانها لو كان بها اللذان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر قوله واحد الزوج لانه الكذب نفسه يدعوى الثاني وعلى هذا
في اولاد ثلاثة اقرب الاول والثالث ونفى الثاني قوله والاقرار بالخطا وهو بالنسبة للاعتراف بالاول سابق على التخي في الثاني حقيقة نصا
كانه قال هي حقيقة ثم قد فها لا يقال بثبوت نسب الاول مستتر باق بعد نفى الثاني فباعتبار بقائه بشرعا يكون كذا بنفسه بعد نفى الثاني وذلك
يوجب الحد لانا فنقول الحقيقة القطاعة وشجوة امرئكم والحد لا يتحاوط في اثباته فكان اعتبارا حقيقيا هنا متعينا لا كحكم هذا ومن الشارحين
من جعل قوله في الكتاب والاقرار بالخطا سابق الخ هو هذا الجواب عن السؤال لمذكر مقدر وهو غير مفهوم من اللفظ فشرح لونها
فما اتحد بها او قبل اللعان لزناه لانه لا يمكن نفيه الميت لانها بالموث وبستثناء عنه فلا يفتق الحكي لانه لا يفارقه ويلاعن بينهما عند محمد
لوجود القذف واللعان فيمكن نفيه الولد لانه مشروع لقطع القرش وثبتت النسبة بتعاله ان امكن ولا يلاعن عند ابى يوسف رحمه الله لان القذف
اوجب لعنا لقطع النسب على خلاف ما اوجب ولوددت ففاه ولاعن ثم ولدت آخر يوم لزم الولد ان لان القاطع وهو اللعان لم يوجب
نفي حق الثاني ولا يجوز نفيه لانها غير منكوبة فيثبت نسبة ومن ضرورة ثبوت نسب الاول واللعان باض لانه يعقل الفصل عن انتفاؤه
قال بعد ذلك هما ولد امي لاحد عليه لانه صادق لثبوت نسبهما ولا يكون رجوعا لعدم الكذب فعنه بخلاف ما اذا قال كذبت عليها لانه لا يمتنع
بالرجوع ولو قال ليسا ابني كانا ابني ولا يحد لان القاضي نفي احد ما وذلك نفي للتوأمين فليسا ولد به من وجه فلم يكن قاذفا لهما مطلقا
بل من وجه وفي النواذر ذكر الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ان في امرأة جارت بثلاثة اولاد قارب الاول والثالث ونفى الثاني يلاعن
وهم بنوه فلو نفى الاول والثالث واقربا لثاني يحد وهم بنوه وكذا في ولد واحد اذا اقربه ونفاه ثم اقربه يلاعن ويلزمه لان الاقرار
بثبوت نسب بعض الحمل اقرار بالكل كمن قال يده اربعة مني ثم علم ان ولد الملائمة اذا قطع نسبة من الاب والحق بالام لا يعمل القسط في
جميع الاحكام بل في بعضها فيثبت النسب بينهما في حق الشهادة والزكوة والقصاص النكاح وعدم اللغو بالغير حتى لا يجوز شهادته
احدهما للآخر ولا صرف زكوة باله اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله وان كان لابن الملائمة ابن وللزوج ثبت من امرأة اخرى
لا يجوز للابن ان تزوج بتلك البنت ولو ادعى انسان هذا الولد لا يصح وان صدقه الولد في ذلك ولا يثبت في حق النفقة والارث
كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب اذا كان المدعى ممن يولد مثله لثله وادعاه بعد موت الملائم لانه ما يجنا طرفة اغما به وهو
مقطوع النسب من غير وقوع الاياس في ثبوته من الملائم وثبوت النسب من امه لا ينافي في البدع مسلم

باب العنين وغيره لما ذكر احكام الاصحاء المتعلقة بالنكاح والطلاق عقبها بذكر احكام تتعلق بها من غير فصل في النكاح والعنين

أجابه الخاسر سنة فان وصل اليها فيها ولا فرق بينهما اذ طلبت المرأة ذلك حكاه روى عن عمر
وعلى ما بين مسعود بن وكان الحق ثابتا لهما في الوصل ويمحتمل ان يكون الامتناع لعلة معتضة ويمحتمل لآفة اصلية فلا بد من
مادة معتضة لذلك وقد مرنا بالعدة لانطلاقها على الفصول كالأربعة فاذا مضت المدعى ولم يفعل اليها تبين ان العجز
بآفة اصلية ففات الامتثال بالمعروف ووجب عليه الترخيم بالاحسان فاذا امتنع تاب الطلاق من غير خلاف

من لا يقدّر على اتيان الشايع قيام الآفة من عن اذا حبس في الغتة وهي خيرة الابل ومن عن اذا مرض لان ذكره يعين بينا ونما لا ولا
ياتعد لاسترفائه وجمع العنين عنن ويقال منين بين ثقتن ولا يقال بين الغتة ولو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعف الآفة او ليس النساء يبعن لغير
او كبر من قومين بالنسبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود في حتهما وما من الهند واسفي يوتى بطست فيه ما بار وفيجلس فيه
العنين فان نقص ذكره واتزوى علم انه لا غتة به والا علم انه منين لوان اعتبر علم ذكره فلا يوجب سنة لان التاجيل ليس الا يعرف انه عنين
على ما قالوا اذ لا فائدة فيه ان ابل مع ذلك لكن التاجيل لا بد منه لانه مكم وفي المحيط الله قصيرة لا يمكن ادخالها داخل الفرج لائق
لها في المطالبة بالتفريق استتد ولو كان صغيرا جدا كالزركمة كالبجوب قوله اجله الخاسر سنة امي من وقت الخصومة ولا يعتبر تاجيل
غير الحكم كائنا من كان ولو عزل بعد ما جله بنى المدعى على التاجيل الاول قوله كذا روى عن عمر وعنه ابن مسعود اما الرواية
عن عمر فلها طرق فتمنا طريق عبد الرزاق ثنا سمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر بن الخطاب رضى الله عنه في العنين
ان يوجبل سنة قال سمر وبلغني ان التاجيل من يوم نجا صم وكذا ابن ابي شيبة ثنا هشيم بن محمد بن سلمة عن الشعبي عن ابي
الخطاب روى عنه كعب بن الاشج ان يوجبل العنين سنة من يوم يرفع اليك الحديث ورواه ابن ابي شيبة بسنده عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه
روى في لفظ وقال ان آباءنا والافرقوا بيننا ولما الصداق كما رواه محمد بن الحسن عن ابي حنيفة رضى الله عنه قال ثنا اسمعيل بن مسلم
المكي عن الحسن بن عمر بن الخطاب ان امرأة اتته فاختبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجله عولا فلما انقضت حول ولم يصل اليها فخيرها فاختارت
لنفسها ففرق بينهما عمر وجعلها تطلقه مائة واما حديث علي رضى الله عنه فرواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق بسندهما وحديث
ابن جعفر رضى الله عنه رواه ابن ابي شيبة بسنده عنه يوجبل العنين سنة فان جازع والافرق بينهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني
وروى ابن ابي شيبة عن المنيرة بن شعبة انه ابل العنين سنة وحسب ابن ابي شيبة عن الحسن والشعبي والنخعي وعطاء وسفيان بن
رضي الله عنهم انهم قالوا يوجبل العنين سنة قوله ولا بد من معرفة لذلك امي معرفة لكون الامتناع لعلة معتضة وآفة اصلية في اصل الحكم
فقد رنا بابا سنة لا لها معتضة لذلك فانه ان كان من علة معتضة فلا يخلو من كونها من غلبة حسارة او برودة او رطوبة او بدو سنة
تشمل على الفصول الاربعة وكل فصل باحد هذه الكيفيات فالصيف حار يابس والحريف بارد يابس وهو اوردى الفصول والشتا بارد
رطب والرياح حار رطب فان كان مرضه عن احده هذه ثم علا به في الفصل المضاد له فيه او من كينيتين فيتم في مجموع فصلين مضادين
فكانت سنة تمام ما يعرف به الحال قوله فاذا مضت سنة ولم يصل اليها عرفت ان ذلك بآفة اصلية وفيه نظر فان ظاهره ان
موجب التفريق كونه من علة اصلية وسنة ضربت لتعريفه وهو منوع اذ لا يلزم من عدم الوصول اليها سنة كون ذلك لآفة اصلية
في الخاتمة اذ المرئ قد يميت سنة وايضا ماله حكم العنين السحر وتقتضي السحر ما قد يميت سنتين وكيفية سنة يفرق بينهما اذ اطلبت مع
العلم بعدم الآفة الاصلية لغرض العلم بان لا يصل الى غير ما من النساء فالحق ان التفريق منوطا بما يغلب ظن عدم زواله لزمانه او الاصلية فيمنع
السنة مع عدم الوصول لوجب لذلك وهو عدم ايقار حتما فقط بما يي طريق كان والسنة جعلت غاية في الصبر وايلا العذر
مشرع عاتى لو غلب على الظن بعد انقضاءها قرب زواله وقال بعد سنة اطلعتي لولا ما يجي لي في ذلك الا برضاها فلو رخصت ثم رجعت

ولا بد من طليق حقا وتلك الفرقة تطلقه بأشياء لان فعل الطلاق ان ينفى الى فعل الزوج فكانت طليقها بنفسه وقيل
 الشافعي رآه هو نفسه لكن النكاح لا يقبل الفسخ عن نوايانا نعم بأشياء لان المقصود وجوده فمطلوعه لا يحصل لانها
 لانها لو لم تكن بأشياء تعود متعلقة بالمرأحة ولها كل مهرها ان كان حلالا بها فان خذوة البنين يحلها ويجب العذر على المهر

ص

كان لما في ذلك ويطلب الاصل لان اشته غايته في المهر العذر وقال لبيد لانيه مين حضرت الوفاة سخطني ابتاعني ان يغيب ابوها به وطلب
 الاصل ربيعة او من غيره فقولوا لا بالذي قد علمتاه ولا تخشا وجها ولا تخلفا الشبهة الى التحول ثم اسم السلام عليكم به ومن تبك حولا لا
 نقدا عتذر قوله ولا بد من طلبها هذا اذا كانت حرة غير تقادفان كانت تقادفان لماني لفرقة وان كانت امته فالطلب عند ابي يوسف رحمه الله
 لما وعنده ابي حنيفة رضي الله عنه لسيد با وهو فرج مسئلة الاذن في العزل قيل محمد بن ابي يوسف وقد مرت ولا يستطحقا في طلب الفرقة
 بتأخير المرافعة قبل الاصل ولا بعد النقصا السنة بعد التاميل مما اخرجت لان ذلك قد يكون للتجربة وترجي الوصول للرضا بالمقام
 على ذلك ابد افلا يطيل معها بالشك ولو وجدت كبيرة زوجها الصغيرة مئنتا في نظر بلوغه لان للصبي اثر في عدم الشهوة قال قاضي خا
 الخلام الذي بلغ اربع عشرة سنة ذالم ليل الى امراته وليل اسه فيرا يوبل ولو وجدت زوجها الجنون غنيا ينام معه ولية ويومل سنة
 لان الجنون لا يعزم الشهوة بخلاف ما لو وجدت محبوبا وطلبت الفرقة لانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيجعل وليه خصا والا نسب القاص
 عنه خصا و فرق الحال ولو جاز الواس في السكتين نيته على رضاها بعنته وجبه او عليه عليها بحار عند العقد لزوم النكاح ولا يفرق بينهما
 ولو طلب بينهما على ذلك تخلف فان نكحت لم يفرق والا فرق ولوه نكحت الكبيرة بالتفريق وغابت بل يفرق بطالب الوكيل لم يذكره
 محمد واختلفوا فيه ولو اختلفا في الحب فادعيته فأكبره يريه رجلا فان امكن علمه به بانحس من وراء ثوب لا يكشف عورته وان لم يتيقن بذلك
 الاكشفهما كشفهما للضرورة ولو جازت امرأة المحبوب بولد بعد الفرقة اسه سنين ثبوت نسبه منه ولا يطل التفريق بخلافه في العنين حيث ثبتت
 نسبه ويطل التفريق ذكره في الغاية قال في مخرج الكفر وفيه نظر لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو بائن فكيف يطل بعد وقوعه الا يري
 انب لو اقرت بعد التفريق ان كان قد وصل اليها لا يطل التفريق انتمه لكن وجه التفريق بعد هذا البحث وهو ان التفريق ببار على ثبوت
 الغنة واجب وثبوت النسب من المحبوب وهو محبوب بخلاف ثبوت سن العنين فان ثبوت النسب منه ثبت انه ليس بعين فيظهر
 بطلان معنى الفرقة بخلاف اقراره بعد المدة بالوطي لاحتمال الكذب بل هي به متافضة فلا يطل النقصا بالفرقة ولو كانت زوجه غير
 او المحبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل يتظر بلوغها لاحتمال ان ترمنى اذ بلغت واذا رفعت قبل التاميل او بعد قبل النقصا السنة او بعد
 سقط حقا وليس لها المطالبة بالفرقة بعد ذلك لو كان الزوج يجامع ولا ينزل يخاف مائه ولم يكن لها طلب الفرقة قوله وتلك
 الفرقة طليقة بأشياء وهو قول مالك والنووي وغيرهما وقال الشافعي واحمد رضي الله عنه نسخ لانها من جهتها وقاسل لها وردى
 على الفرقة لما يجب قلنا بل من جهته فانه وجب عليه القسح بالاحسان بين عمر من الاساك بالمعروف فاذا اتفق كان ظاهرا
 كتاب القاضي عنه فيه فيصاف جعله اليه والقياس على المحب ممنوع لان اثر الفرقة بسببه ايضا عند نكاحه وقوله لكن النكاح لا يقبل الفسخ عند
 ابي النكاح الصحيح لان النكاح لا يلزم لان النكاح المطلق يخرج القاسد والموقوف والفسخ بعدم الكفاة وخيار القسح والبلوغ فسخ قبل التام فكلما
 في معنى الاتناع من الاتمام بخلاف ما نحن فيه فرقة بعد التام فلا يقبل كما لا يقبل الفسخ بالاتاقاة وقد ذكرنا في رواية ابي حنيفة عن
 عمر رضي الله عنه انه جعلها طليقة بأشياء قوله وهذا كمال المهر للمخلوة الصحيح لان علوة العنين محبة اذ لا وقوف على حقيقة الغنة لجواز ان
 يتبين من الرضى اختياره لغيتها فيدار احكامه على سلامة الآلة ولا يكل ترك ولها ولو تزوجها بعد ذلك لا خيار لها لانها لم تيسر حيث

يحتسب بايام الحيفين ونسبهم مضار لو جاز ذلك في السنة ولا يحتسب بمروءته ومصرها كان السنة قد تخلو عنه واذا كان يزوج عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي يزوج بالعيوب الخمسة وهي الجنون والبرص والجذام والرق والقرن لا بها تمتنع الاستيفاء حسا وطبعاً والطبع مؤيد بالشرح قال عليه السلام فر من المجنون فزاد له كفاية

الى ذلك نالم يترجوا بخلافه ثم زيادة الشمسية قبل مد عشر يوما وعن الجوهري ان الشمسية ثمانية وخمسة وستون يوما وحسب من ثمانية وخمسين جزءا من اليوم والشمسية ثلثمائة واربع وخمسون كذا ارايت في نسخ ورايت في اخرى عند الشمسية زيادة ربع يوم مع ما ذكرنا وقيل للشمسية ثلثمائة واربع وخمسون يوما وخمس يوم وسدس الشمسية ثلثمائة وخمسة وستون وربع يوم الاجزاء من ثلثمائة جزء من يوم وفصل ما بينا عشرة ايام وثلاث وربع عشر يوم بالتقريب والذي يظهر ان هذا كله محدث وعسر بن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شرح ان يوجب الغنين سنة من يوم يرفع اليه وكذا قول الراوي عن عمر في المرأة التي اتت اليه فاجله هو لا من غير تقييد في السنة والحول لم يرد الا بالاية هذا السنة تعرفه العرب واهل الشرع على ان الحول لم يعرف بعرف آخر بل اسم السنة هو الذي توارث عليه العربان والله سبحانه اعلم قوله يحتسب بايام الحيفين اي يحتسب من السنة لوجودها في السنة يقينا وعادة قوله ولا تحتسب بمروءته ومرضاها بل مطلقا ومن ابى يوسف اذا مرض احداهما مرضا لا يستطيع معه الجماع فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه واذا كان اكثر لم تحتسب وعوض عنه لان شهر رمضان محبوب عليه وهو قار عليه بالليل لا النهار وذلك نصفه وكذا النصف من كل شهر وهذا صحيح الروايات عن ابى يوسف وفي رواية ان ما فوق الشهر كذلك لا تحتسب به وفي رواية ان مدة اكثر سنة وفي رواية اكثر السنة وعن محمد لو مرض في السنة يوجب مقدار مرضه قبل عليه الفتوى فان حج او غاب هو احتسب عليه لان العجز صار لفعله ويمكنه ان يخرجها معه او يوجز الحج والغيبه ولو كان ممرها وقت المحرمه قال محمد يوجب بعد حرمه فلا يكون هذا بخلاف ما اذا حجت هي او غاب عنها لا تحتسب عليه لان العجز من قبلها فكان عذرا فيعوض فان حبس الزوج ولو مبرها او متنتع من لمبي الى السجن لم تحتسب عليه فان لم يتنع وكان له موضع خلوة فيه احتسب عليه وان لم يكن موضع خلوة يمكنه جماعها فيه لم تحتسب ولورافعة وهو مطلقا من هنا تعتبر المدة من حين المرافعة ان كان قادرا على الاعتاق وان كان عاجزا امهله شهر الكفارة ثم اقبله فيتم تاجيله سنة وشهرين ولو نكحها بعد التاجيل لم يطلعت اليه ذلك ولم يزود على المدة قوله واذا كان بالزوجه عيب انح الحاصل انه ليس بواحد من الزوجين خيار فسخ النكاح بعيب في الاخر كما ناس من كان عند ابى حنيفة رضي الله عنه وابي يوسف وهو قول عطاء والنخعي وعمر بن عبد العزيز واسي زياد واسي قلابية وابن ابي ليلى الاوراعى الثوري والخطابي ودوود الظاهري واتباعه في المبسوط انه نذهب على وابن مسعود رضي الله عنهم وعند محمد لا خيار للزوج بعيب في المرأة ولها هي الخيار فيه يعيب من الثلاثة المجنون والجذام والبرص قال الشافعي لكل منهما خيار فسخ بزه الثلاثة وللزوج الخيار اذا كانت رتقاء او قرناء ايضا غله الخيار في خمسة عيوب ولها فيه في ثلاثة وهو قول مالك واهم وقال الزهري وشرح ابو ثور ترو بجميع العيوب وكذا من المجنون العارض والجذام والبرص والمجنون مشهورات والفعل من الاول والاخر على البناء للمفعول فيقال جزم وجن اذا اصاب بالجذام والمجنون فهو مجزوم ومجنون ولا يقال اجزوم ولا اجن ولا مجن وثلاثة من اسما المفعولين من فعل جاز على مفعول دون مفعول على غير قياس مجنون ومجنون من اخذته الله ومحبوب من احبه الله وجاهد على القياس في الثالث من قول عشرة ولقد نزلت فلا تظني غير وسبب بذكر الحب المكرم

ولما كان قوت الاستيفاء أصلاً بالموت لا يوجب الفسخ فاختلله بهذا العيوب أولى وهذا لأن الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو العكس وهو حاصل وإذا كان بالزوجه جنون أو بؤس أو جذام فلا خيار لها عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد بن إسماعيل بن عمار فقالوا لعلها كفي العجب والعلة بخلاف جانبها لأنه متمكن من دفع العيب بالطلاق ولما كان الأصل عدم الخيار لما يذهب من البطلان حتى لا يزوجه وأما يثبت في الحب والعلة لا يملك إعلان بالمقصود المشرع له النكاح وهذه العيوب غير مخللة به فأنظر فائدة الله لها بالصواب

والفعل من البر من بر من فوارس وإيريه الله والرتق الاتهام والرتقاء الملتحمة والقرن في الشرع إما غيرة غليظة أو غليظة يمنع سلوك الذكر للشافعي رحمه الله ومن منع من بعضهما وقياساً في بعضهما ثلاثه آتية في بعضها ما النفس فمأوى له عليه السلام رد للعيب قال النبي صلى الله عليه وسلم ما كبتهموا ونحوا وبها ضا الحق بلاك فصار البر من منصوصاً عليه ليحق به الإجماع وأبوتون يجامع أنه يفسد الطبع وبذا الوصف وهو كونه منافراً للطبع والشرع على اعتباره في منحل المصلح هو المباحة والقرارة فانه ينسب الفسخ قال عليه السلام قر من المجزوم فراك من الأسد ويجعل الإجماع منصوصاً عليه في هذا الحديث لأن الفار شيت يفسخ نكاحه والحديث رواه البخاري تعليقه من أبي هريرة قال عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا بامة ولا صغر وقر من المجزوم فراك من الأسد ويقاس النكاح على البتة في أنه يفسخ بهذه العيوب بهذا العيوب يفسخ بها البيع فليفسخ بهذا النكاح وقياساً على المجهوب يجامع المانع أحس فيما به فوات مقصود النكاح في حق كل منهما قلنا أما الحديث الأول فلم يصح لأنه من رواية جميل بن زيد وهو متروك عن زيد بن كعب بن عجرة وهو مجهول لا يعلم كعب بن عجرة ولد اسمعيل بن زيد ولو سلم جازان يكون طلاقاً فان لفظ الحق بأكبر من كنيات الطلاق وأما الثاني فلما نهر غير مراد للاتفاق على إباحة القرب منه وثياب مجزومة وتبريذه وعلى القيام بمصالحه وأما القياس فتختلف فيه جزاء مقتضى أو مشطه فان مقتضى الفسخ العيب مع وقوعه في عقد سبالة تجزى المسامحة والمضائق بسبب كون المراد منه من الجانبين المال وبذا شرط عمله والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع غير مقصود وإنما شرع أطماره المحظور المحل ولهذا اختلفت لوازما حتى أخبرنا على بن عبد قيس وغيره من موحدون وصح مع عدم روية المرأة أصلاً بخلاف البيع عنده ثم إذا ركا عندنا البيع يثبت له خيار الرد بلا عيب وفي النكاح لو شرط وصفاً غريباً فيه كالعذرة والجمال والرشاقة ومغز السن فظهرت أثاراً جواراً شق مائل ولعاب سائل وأنف مائل وعقل زائل لا خيار له في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو نهر بالبيع لم يفسخ ويقتض النكاح بالهزل به فكذلك بالعلة مقتضية وعن القياس الثالث يمنع وجوب العلة في الفسخ وهو امتناع حصول المقصود لجواز ان يطا من هي كذلك ويتوصل بالشق والقطع والكس فاية ما فيه نفرة طليعية وذلك لم يوجب الفسخ اتفاقاً للاتفاق على عدمه في ذات الفروج الفاشية والبز الزائد من ان في قول مجزوم ان يوجد ذلك فيه يعطل عليها المقصد للوجه الأخير بخلافه هو إذا وجد ما كذلك لأنه يمكن من إزالة العيب عن نفسه بالطلاق ووجه دفعه ووجه قول لزهرى ومن معه انتظمه دفعه أقبسته الشافعي ومن معه قوله ولما ان قوت الاستيفاء أصلاً بالموت قبل لدخول لا يوجب الفسخ فاختلله بهذه العيوب أولى ان لا يوجب الفسخ ونظر فيه بان النكاح موت بمياتها قوله وهذا أي كون هذه العيوب لا توجب الفسخ لأن الاستيفاء من الثمرات فلا تراعى من وجه على الكمال والمستحق المتمكن أي المتمكن من الوطى وهو غير متمنع لما قلنا قوله لأنها مخللان بالمقصود فان قيل جيل في المسئلة قبلها الاستيفاء الوطى من الثمرات فلا يجب الخيار بعداً وبها جعل المقصد المشرع له النكاح حتى يتخير في الفسخ بالمحب وبذا تدفع حبيب بان الوطى له جتان جته كونه مقصوداً باعتبار المقصد الذي شرع له النكاح وهو التوالد فانه لا يحصل إلا به وجهه كونه مخرجة حيث يصح الرضيعة والايسته فلو كان المقصد المخرج فكلح هو لا كما لم يحز استيفاء الجش للعمل والركوب فاعتبرنا جهة المخرجة فيما إذا كانت هذه العيوب بها ولم يثبت له خيار الفسخ جبراً على الأصل من ان إزالة قيد النكاح بالطلاق لا يفسخ المتمكن من إزالة

[illegible]

به ومن الاستمتاع بغيره وجبة المقصودية فيما اذا كانت به لانها لا يمكن من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره وعلى ما قررناه لا مانع
الى ذلك بل هو مطلق لا يختلف والله اعلم

باب العدة لما ترتب العدة في الوجود على فترته النكاح شبه عاودها عقيب وجود الفتره من الطلاق والاياء
والخلع واللعان واحكام لعنين ونحو اللغة الاصا عددت اشئ عدة احيته اصصا وبقا لا ينص على المدة في الشرع تربع
يلزم المرأة منذ زوال النكاح التاكيد بالدخول او ما يقوم مقامه من الخلو والموت وشيخ ان نيزا وشيخه باجماع على الكفا
والتربع الانتظار اي انتظار انقضاء المدة بالتزوج الحقيقية ترك لزوم شرع التزوج والزنية في مدة مبنية شرعا ولا تشك
سببها النكاح او شبهته وزوال ذلك شرطا فالامانة في قولنا عدة الطلاق الال شرط ولم يصح الزوال بالنكاح لعدم
قالوا دركها حرمان تثبت عند الفتره وعند الشافعي رحمه الله الكف عنها ونهين على ذلك ان العتير اذا وجبت
يحلين يتد اخلان وتقتضيان بمدة عندنا وعنده لا وعلى هذا ينبغي ان يقال في تعريف هي لزوم التربع ليصح كون ركنها
حرمان لانها لزومات والا فالتربع فعلها وحرمان احكام الله تعالى فلا يكون نفسه وعلى هذا فاقيل في حكمنا انه حرمة لكما
عليها وحرمة نكاح اخضا واربع سوا ما عليه البيع لان الحرمان التي تثبت عند الفتره ركنها بالعرض وحرمة تزوجها بغيره من تلك
الحرمان نعم حرمة تزويجه بانتهائها لا يكون من العدة فهو حكم عدتها ولا تشك في معنى كونه هو ايضا في العدة لان معنى العدة وجوب الا
بالتزوج الال معنى المدة وهو كذلك فهو في العدة غير ان اسم العدة اصطلاحا خص بتربعها لا بغيره ثم لزم ما ذكرنا لا يقال
في حق الصغيرة وجوب عليها العدة وسنوضحه قولنا اذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا او رجيا وليس جبا في بعض النسخ ويشتمل
الطلاق والخلع واللعان خلا فالمرق بال عدة المختلفة حيفه واحدة قيل وهو بناء على انها نسخ والحق ان خلاف ابتداء المأقمة في بار
الخلع من القول لا يصل كون النسخ مترافيا نقصان العدة ولذا حجت ثلاثه او في النسخ بخيار البلوغ غير خلاف لابن عباس في عدة الملائكة تسعة اشهر وقوله
عدة من تحين يعني من تحين صيام بلان الايسر كان تحين لا حتى لم يفت زلات الدم ثلاثه ايام ثم تقطع سنته او ان لم تنقص عدتها حتى تحين ثلاث حيف او بدخل
الايسر فتعد بالاسهر بملات ما لولم تر شيئا وراث اقل من ثلاثه ايام فانها تعد بالاشهر قوله او وقعت الفتره بينها فغير خلاف
مثل الانفصال بخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاة ولك احد الزوجين الآخر والردة في بعض العود والافتراق من النكاح
العاسد والوطى بشبهه وقولنا بعدتها ثلاثه اقرا يقتضى ما ذكر من ركن العدة كون عدتها مدة في ثلاثه اقرا لان الحرمان تتعلق
في مدة الاقرا فكان الاصل ان ينتصب لانه طرف زمان معرب واقع خبرا عن اسم معنى نحو السفر عند الكنية اعتبر فيه الاطلاق
اعني الطلاق العدة على نفس المدة ثم لا يخفى ان سبب العدة ما هو فيه تاكده بالدخول او ما يقوم مقامه كما ذكرنا وانما تركه الله
ان الطلاق قيل لدخول الزوج في الدخول اذا كنتم المومنات ثم طلقتموهن قبل ان تحسبن فما لكم عليهن من عدة تعدونها قول
والفتره اذا كانت الخ لما جمع بين الطلاق والفتره بلاطلاق في حكم العدة والدليل السمع لا يتناول الا الطلاق الحقه باجماع و
ان وجهه ان محمل النص وهو الطلاق لتعرف براءة الرحم وجعله ثابتا بدلالة النص حيث قال في معنى الطلاق يعني تبارك

والاقرء المحض عند نادو قال الشافعي لا يظهر واللفظ حقيقة فيهما اذ هو من الاصل ذكر قال اني لسكت ولا ينظرهما جملة للاشتراك والحمل على المحض اولى اما على ما يلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطلاق والطلاق يوقف في طهرين يتبعها

من علم بوجوب تركها للشكاح الى ان يحض عند الطلاق بعد الدخول انه لذلك ثم كونهما تجب للتعرف لا ينبغي ان تجب لغيره اليقينا وقد افاد الله نيا سياتي انما اينما تجب لقضائهم النكاح بالظهار الا يست عليه وقد يجتمعان كما في موافق وجوب الاقراء وقد يفرق الثاني كما في صورة الاشهر بملات غير المتأكد وهو ما قيل لدخول لا يوسف عليه اذ لا آلت ولا مودة فيه قوله والاقرء المحض عندنا وقال الشافعي الما طاهر وقول الشافعي قولك ونقل عن عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت وقولنا هو قول الخلفاء الراشدين والعبادة والبي بن كعب وسمازين جبل والبي الدرداء وعبادة بن الصامت يزيد بن ثابت والبي موسى الاشعري وزاد ابو داود والنسائي سعيد الجعفي وما ذكرناه انه قول لعبادة بن ابي لهب انه ثبت عن ابن عمر فقارض عنه النقل ومن رواه عنه الطحاوي وثبته عنه بعض الحفاظ من الحنابلة وسند الطحاوي الى تميمية بن ذؤيب انه سمع زيد بن ثابت يقول عدة الامة حيضتان فعارضه يوم عن زيد ايضا وفيه قال سعيد بن المسيب وابن جبير وعطاء وطائوس وعكرمة ومجاهد وقاوة والنجاشي وكسان بن حي واليعربى ومقاتل وشريك القاسمي والثوري والاوزاعي وابن شبرمة وربيعه والسدي وابو بصير والصحاح واليه رجع احد وقال محمد بن ابي في موطاه ثنا عيسى بن ابي عيسى الخياط المديني عن الشعبي عن ثمانية عشر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم قال الرجل عتق امرأته حتى تقتل من الحيضة الثالثة وهذا الاطلاق منهم انما يصح اذا كانت الحيض لا الطل اذا كان طلقا في الحيض فاما الطل فمستحب فيأثم انقضائه العدة بالشرع في الحيضة الثالثة والطلاق في الظاهر هو المعروف عندهم فعليه ثبتي قولهم قوله اذ هو من الاصل استدلال على كونه حقيقة فيها وهذا على طريقة اهل الاصول والفقهاء من عدم التجوز باسم الصفة في الضد وقد رتب بعض اهل القول من صفات الاشتراك كون المضمومين متضادين اما على طريقة اهل الادب فيجوز بغير تضليل او تنكيم كما تعال للبيان اسد او تقول كالبصيرة على الاسم الا انها يجوز من افادات الاحكام الشرعية فلم يعتبر فيها وانما في خصوص هذا المقام فلا اتفاق على الاشتراك وعلى انه لم يحتمل انما الخلاف في تعيين المضمومين فلا حاجة الى الاستدلال بعدم الانتظام على الاشتراك كما نقل وهو محل النزاع ولو استدل عليه بتضاد المضمومين كما استدل به على كونه حقيقة فيها كان اسن لا يقال استدلاله على حقيقة فيها استدلال على الاشتراك لا انما نقول لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في متعدد اشتراكه لفظا بحوز التواطى والتشكيك لا يقال ليس محل النزاع كما ذكرت للتضاد لا انما نقول انما وافق من جعل تميم المشترك على منعه تعميده لانه لا يمكن الجمع وليس يلزم من التضاد ذلك لجواز ان يراد كل من الحيض والظهر فتتضمن ثلثا طهارة وثلاث حيضات متتبع اذ اريد حقيقة في زمن احدهما قوله والحمل على الحيض اولى ادعى الحشية في محل الخلاف واقبصر على دليل نفسه كانه لعدم دليل معتدل في ذلك ان قولهم القدر بمعنى الطهر الذي ينجح فردود والامام يعني الحيض فانما يرجع على اقراره دعوى لا دليل عليها وكونه وقع في شعر العشي كذلك حيث قال في كل عام نبت جاسم غرق تشد الاقضاء اغريم فراحا به مودته بالاقب في كسفة رفته به لما ضاع فيها من قرونا كذا في ابي من اظهار من الشغل بالقرع عنهن لا يجب القتر عليه وكذا الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم في الصلوة ايام اقرانك لا يوجب قتر رومي ابو داود والنسائي قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي جبريش فانظري فاذا اتاك قردوك فلا تصلي فاذا امر قردوك فتطري وصلي وقال الرازي في باب ذي فخر بن

يقال

الحقيقة

ان كانت من الحيض من غير ان يكون قد انقضت ثلثه اشهر لقوله تعالى الذي يبين من الحيض من انكراهية ذلك التي بلغت بالسن ولم تحض بها كراهية

هو المراد بالقرار في الآية وكونه في عدم الطهر بعد الحيض فالتمس في عدم الحيض انما هو لعدم الطهر احتمال ليقابل الطهور اذا طهر تعليق المصير
الى الخلف بعدم من اشتهر اصلا لا بعد من شئ آخر يستلزمه فكان الاصل ان يقال واللائي يسن من القروا لم يسنوا قال تعالى بلنظا الحيض مكانه
هو مشترك علم انه لا فائدة انه بدو فخرج مقتضى عدة الطلاق البائس والثلاث بالوطى الموم بان وطئها وهي معدة عالما بمرتبها اجلا
مالوا وسمع اشبهت او كان منكرا طلاقا فانما تستعمل السدة واذا كان منكرا استلزم مقتضى العدة ليس لها ان تطالب بنبقة
هذه العدة ولو طلعتا في هذه السدة لا يقع ويكن نكاح اختها قوله وان كانت لا تحض لصغر بان لم تبلغ بسن الحيض
على الخلاف فيه واقبله الشيخ على المختار واو كبر بان بلغت سن الاياس وانقطع حيضا او ثلثا منه شهر لقوله تعالى واللائي يسنن
من نساكن ان اربعم فعدت من ثلثه اشهر فذكر ان بعضهم لما نزلت آية القروا لو اقد علمنا عدة السن تحيض فالتى لا تحيض لا
ما حدتها فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى ان اربعم في عدة السن لم تحض فلم تعلموا فانما ثلثه اشهر فويل ان اربعم في الدوام
ترا وهرن بلغت سن الاياس هو حيض او فسا وعدت من ثلثه اشهر ثم قال الموم وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض ياخر الآية يعني قوله
واللائي لم تحض يعني التي لم تبلغ بالحيض بل بسن بان بلغت خمسة عشر سنة على قولها وسبعة عشر سنة على قول ابى حنيفة والاكبر
ولم تحض اذا طلقت تعد بالاشهر ايضا ثم ان فرق الطلاق في اول الشهر عدت بالاشهر بلالية اتفاقا وان وقع في ابتداء الشهر اعتبر
كلها بالايام فلا تنقضي الا بتسعين يوما بعد الى اقلية وعندهما يعمل الاول ثلثين من الشهر الاخير والشهر ان المتوسط طاق في الابله واما
اعلم ثم لا يحض في كلام المعصوم عدم التحريم فانه جمع بين التي لا تحض لصغر وكبر في الاعتداد بثلثه اشهر واستدل على ذلك بقوله
واللائي يسنن الآية ثم خص التي بلغت بالسن ولم تحض ياخر بحيث قال وكذلك التي بلغت بالسن تحت الآية ولا يخفى ان اخرها معنى
قوله تعالى واللائي لم تحض هو المقيد للاعتداد بثلثه اشهر لانه لم تحض لصغر لكانه هو المقيد للاعتداد بها في التي بلغت بالسن والحاصل
ان من كان طهرها اصليا فعدتها بالاشهر سواء بلغت بالسن ولم تحض وان استمرت لا تحض في ثلثين سنة فعدتها ثلثه اشهر وهي مراعية او لم
تبلغ الى سن يحكم بالبلوغ فيه على اختلافهم فيه انه تسع او سبع والاول مرجح ومن الشيخ الى ان يكون من الفضل انها اذا كانت مراعية لا تنقضي عدتها
بالاشهر بل يوقف حالها حتى يطهر بل حبلت من ذلك الوطى لم لا فان طهرها اعتدت بالوضع وان لم يطهرها بالاشهر ويقتضى على هذا ان يحسب
بالاشهر التي وقفت عليه طهر جلها اذا لم يطهر فانه طهر بعد الماحل ان تلك الاشهر كانت هي العدة وعاية الامر انها لم تدرب عدتها حتى انقضت
ولو كانت التي بلغت بالسن فالمراد في اثبات الاشهر الثلاثة استأنفت العدة بالحيض هذا ومن ذكر انه يقتد بالاشهر المستقيمة التي نسبت
عادتها ويوم ما يلحق فيقال بطلقة ثمانية ترضى بالصالح حيضا من كل شهر وعدتها الاشهر لكن في التحقيق ليس عدتها الا بالحيض لكن لما نسبت
عادتها حازكونها اول كل شهر واخره اذا قدرت بثلثه اشهر اشهرها انها حاضت ثلاث حيضات متتاليات التي لم تنس فانها تزد الى الايام عادتها
فما ذكره على هذا الشهر فخرج من المرد في خمسة اشهر من الثالث واعلم ان الاطلاق بثلثه اشهر في استقامة التاسية لعادتها لا يلحق
الاقيا اذا طلقتا اذ الاشهر بالوطى لا بالاشهر فخرج من المرد في خمسة اشهر من الثالث واعلم ان الاطلاق بثلثه اشهر في استقامة التاسية لعادتها لا يلحق
استقامة مثل المستقيمة التي نزلت عادتها ثلثه اشهر ثم كثر المشايخ لا يظن ان لفظ الوجوب على هذه الصيغة لانها غير مخاطبة بل يقولون بعد

انها

انها

ان كانت حاملا فعدت بان تضع حملها لقوله تعالى واذا كانت حاملا فاعطها من ثمنها ما اراد بها زوجها فان اراد الزوج ان يطلقها فاعطها من ثمنها ما اراد بها زوجها فان اراد الزوج ان يطلقها فاعطها من ثمنها ما اراد بها زوجها فان اراد الزوج ان يطلقها فاعطها من ثمنها ما اراد بها زوجها

وفي المبسوط قال بعض علماء شافعي لا يتخاطب بالاعتد او كمن انولى يتخاطب ابن يزويها متى تنقضي مدة العدة مع ان العدة مجرد معنى المدة فتمت
 في حتمها لا يردى الى توجيه خطاب اشهر عليها ولا يخفى ان القائل لا اقل قوله يعني على اشراف الخواتم او السبعين الواجب فان قلت فطر
 تقدير كونها معنى المدة ليس ان فيها يجب ان لا تزوج فلا يلزم تعليق خطاب نهي التزوج بالولي فبعضها المدة كما قال شمس الأئمة لا يلزم
 انتفاء قول الاول يتخاطب الولي بان لا يزويها فاجاب اليلزم فانما اذا قلنا بانها المدة فالتأنيث فيها عدم صحة التزوج لا خطاب أهل
 وضع الشارع عدم النص لوقوع قوله وان كانت حاملا يعني المطلقة فعدتها بالوضع بالآية المذكورة وان كانت امه والطلاق نيتا ولكل
 التأنيث المنسب وغيره فلو طلق كبيره زوجة بعد ان دخل بها فباعت بولده لاقل من ستة اشهر من اعتد فعدتها بوضع الحمل عند ابي حنيفة ومحمد
 وعند ابي يوسف باحقيقه في رواية عنه بسنتين في مسألة الصغيرة وفي المنقضي اذا خرج من المهر فعدت العدة قبل الرطين سوى الرطين اومن
 قبل الراس سوى الراس انقضت المدة والسبب ان المنكبين الى اليقين وفي الخلاصة كل من جلبت في عدتها فعدتها ان تضع حملها والمتوفى
 منها اذا حلت بعد موت الزوج فعدتها بالشهور قوله وان كانت امه المطلقة امه فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطايت
 وعدتها حيضتان لان المرق نصف وقد اقدم توجيه في فصل الحركات وغيره واخبرته بالتجزي ككلمات وثبوت الزيادة ضرورة التكميل واجب
 لان فيه تحقيق الواجب على اقدم آفاد قوله اشار اليه عمر بن الخطاب في ان تكمل الثانية ضرورة بقوله لو استطعت الخ فخرج عبد الرزاق ثنا ابن جريح
 عن عمرو بن دينار سمع عمرو بن اوس الثقفي يقول اخبرني رجل من ثقيف قال سمعت عمر بن الخطاب يقول لو استطعت ان يجعلها حية و
 فعلت فقال لرجل لوجهها شهرا ونصفا فكنت عمرو واه الشافعي في مسنده وابن ابي شيبة في مصنفه ثمانينان بن عيينة عن مسر
 بن دينار ثنا في مسند عبد الرزاق وشبهه ان يكون سكوت عمر لعدم الالتفات الى قوله لانه كان يتكلم في ذات الاقراء والعدة بالاشهر
 لاكون الامن ليس منها فضرورة الرجل في غير محل الحكم المذكور واما اذا كانت لا تحيض من عدتها كبر فعدتها شهرا ونصف لانه منجز فامتنع فيه
 والمدينة والمكاتبه وام الولد في الطلاق والنسخ كالاته قوله وعدة الحرة من الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت مدثرا لها
 او لا مسلمة او كتابية تحت مسلم صغيرة او كبيرة او امة وزوجها حيا او بعد ما حاضت في هذه المدة او لم تحض ولم ينظر فيها ومن بعض السلف
 عدتها عزيمة عام ورضعة الاربعة اشهر والعشرة الايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم فليزونا ازواجهم بالية والجمهورية نسما بالية
 الاشهر اعني ما كان من وجوب الايضا والالتفات الى الحول وقال لا واذمى اربعة اشهر وعشر ليال فلو تزوجت في اليوم العاشر جاز
 من تذكير العدة اعني العشرة في الكتاب والسنة وهو قوله عليه السلام لا يكل لامرأة قوم من الله واليوم الآخران تجد على ميت فوق ثلاثه
 الاعملى زوج اربعة اشهر وعشر فوجب كون المدة الليالي والا لاشته قلت الاستعمال سنة من ذكر عددة الليالي يدخل ما بازاها من
 الايام على ما عرف في السائر بحيث يكتب بالليالي فيقال ليعالج خلون مثلا ويراو كون مدة الايام كذلك وان كانت امه فعدتها خمسة
 ايام على وزان اقدم ثم ابتداء المدة من الموت وعن علي بن رضى من قت علماء حتى لو مات في سفر فلم يبلغها ستة سفقت اربعة اشهر وعشر
 في ذلك عند الجمهور وعنده رضى لا تتحقق حتى تمر عليها من حين طلت لان عليها الاحداد ولا يكملها الا بالعلم قلنا فعدتها ان يكون كالتا
 ولم تجد حتى سفقت المدة فتخرج اتفاقا من العدة على ان المقصود الاصل منها عدم التزوج وقد وجد معنى العبادة نتاج لما سيذكر

البيان

وان كانت حاملا فعدت ما ان تضع حملها من الاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجعلن ان يفتعن حملهن وقال عبد الله بن مسعود
 من شارك باهلته او سعى في النساء القصور وتولت بعد الآية التي في سورة البقرة لا تقول عمن لو وضعت وزوجها على سريرة ولا انقضت
 عند ما وحل لها ان تزوج واذا ورثت المطلقة في المرض فعدت ما بعد الاجلين وهذا عند بي حنفية ومجمل روى وقال ابو يوسف
 ثلث حيض ومعناها اذا كان الطلاق بائنا او ثلثا ما اذا كان راجعيا فعدت ما بعد الوفاة بالاجماع

على الكتابية تحت اسم يوكيه قوله وان كانت اى المتوفى عنها حاملا فعدت ما ان تضع حرة او امته كالمطلقة والمتاركة في النكاح الفاسد
 والوطى يشبهه اذا كانت حاملا كذلك الاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجعلن ان يفتعن حملهن ان كان على يقول لا بد من الوضع والاذية
 اشهر مشهور قول بن عباس ان هذه الآية توجب عليها العدة بوضع الحمل قوله تعالى يترعبن يا نفسن اربعة اشهر وعشر ايوها عليها فجمع
 احتياطا وفي موطا مالك عن سليمان بن يسار ان عبد الله بن عباس ايا سلمية بن عبد الرحمن بن عوف اتهموا في المرأة تنفس بعد زوجها
 بميل فقال ابو سلمة اذا وصفت ما في بطنها فقد طلت فقال بن عباس اخرا اهلين فقال ابو هريرة انما بين اخي بيعة ايا سلمية فارادوا
 كبريا مولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم يسار لها من ذلك فاحبرهم انها قالت ولدت ببيعة الاسلام بعد وفاة
 زوجها بليال فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال قد طلت فانكحي من ثلثت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاة ثلث وعشرين
 او خمسة وعشرين يوما فخرج البخاري عن ابن مسعود قال تجعلون عليها التعليل ولا تجعلون لها العدة ثم قال يا ايها النبي انما اقر
 بعد الطولى يريه بالقصرى يا ايها النبي اذا طلقت المرأة والوطى البقرة والمباينة الملاعة كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا فقالوا
 بهم الله على الظالم منا قيل هي مشروعة في زماننا وقد ورد بلفظ الملاعة اخبر ابو داود والنسائي وابن حبان بلفظ من شاء لا عن
 انزلت سورة النساء والقصرى بعد الاربعة اشهر وعشر واخبر ابنه بلفظ من شاء عاينة بلفظ من شاء عاينة بلفظ من شاء عاينة
 عن ابي بن كعب قلت للنبي صلى الله عليه وسلم واولات الاحمال اجعلن ان يفتعن حملهن المطلقة ثلاثا او المتوفى عنها زوجها فقال هي المطلقة
 ثلاثا والمتوفى عنها وفيه اثنتان بن صليح وهو مشرؤك وقول عمر رواه في الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي توفى عنها زوجها
 وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد طلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها على سريره ولم يدفن بعد لمحلت
 وفيه رجل مجهول وفي الصحيحين حديث عمر بن عبد الله بن ارقم انه دخل على سبيعة بنت الحارث الاسلمية فساها عن حلتها فاخبرته انها كانت
 تحت سعد بن خولة وهو من بني عامر بن لؤي وكان ممن شهد بدر فمات في غزاه في حجة الوداع وهي حامل فلم تثبت ان وضعت حملها فلما طلت
 من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها ابو السائب بن بكك رجل من بني عبد الدار فقال لي اراك متجمل لكك ترجين النكاح والله ما انت
 بنا كمة حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قلت فلما قال لي ذلك جعت على شي من عيني سميت فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته
 عن كك فافتاني اتي قد طلت حين وضعت حملها وامرني بالتزوج ان يدالي وكما كان لا اعتد او بالوضع لا تنقضي العدة الا بوضع الحمل فلو
 وضعت ولدا في بطنها اخرتم متقنة عذتها وقولها افتاني اتي قد طلت حين وضعت ولدا وقول من قال من هلف لا تحل حتى تنقضي مدة نفاسها
 كأنهم اخذوه من قوله فلما طلت من نفاسها قال لها انكحي من ثلثت رتب الاحلال على التقى فيتر اى توقفه على الطهر فيعتد به لكن ما ذكرنا
 صريح في ثبوت احل بالوضع ولو تزوجت بعد الاشهر ثم جات بولد لاقل من اشته اشهر من المدة طهر نفاسا والنكاح حتى البت قوله واذا ورثت
 المطلقة في المرض متعلق بالمطلقة اى ورثت التي طلقت في المرض بان طلقها بغير رضاها بحيث صار قارا او اوت وهي في العدة فعدت ما بعد
 الاجلين اى الا بعد من اربعة اشهر وعشر وثلث حيض فلو ترصت حتى صفت ثلث حيض ولم تشكل اربعة اشهر وعشر لم تنقضي عدتها حتى
 تكملها وان صفت اربعة اشهر وعشر ولم تنقضي لها ثلث حيض بان استمر طهرها ثم تنقضي عدتها حتى تنقضي وان كانت سنين بالمعنى الذي لا يرد

لا يوصف بزمان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمنا ذلك حتى وانما غلب عدة الوفاة اذ انزال النكاح في الوفاة كانه بقى في حق الارث لان حق تغير العقد بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه ولو كان له لما بقى في حق الارث يجعل باقيا في حق العقد لحيث انما يتعمق ويقتل على رده حتى در شده امراته فخذ ما على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بلا خلاف لان النكاح حينئذ ما اعتد بها في وقت الموت في حق الارث لان المسئلة لا تترتب من الكفران لعقبت الامه في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه وان استعقت دهي مبتوتة او متوفى عدتها من زوجها المتوفى عن تها الى عدة الحرائر لذل النكاح بالبدنونة ولو لموت

تعتبر بالاشهر اعرفت هذا فمن قهر بعد الاثنتين بانها تعتبر بربعة اشهر وعشر فيما ثلاث حيض تقصر او لا يصدق الا اذا كانت الاربعة اشهر وعشر البعدين الثالث حيض وحقيقة الحال انه لا بد ان تيهن الاثنتين في هذا الحكم ثابته في مورد واحد هذه والثانية اذا قال الزوج او زوجاته احدا كره طالق يائس ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتداد بالبعد الاثنتين ولو يئس في احد هما كان ابتداء العدة من وقت البيان الثانية ام الولد اذا مات زوجها وسيدا ولم يدر ايها مات اولاد علم ان بينهما شهرين ونمسة ايام فعدا عددا ومنفصلها ان تشار الله تعالى ثم المراد بذلك الطلاق اليائس واحدة او ثلثا اما اذا طلقا رجعا فعدتها عدة الوفاة سواء طلقا في مرضه او في صحته ولو كانت عدة الطلاق ثم مات الزوج فانها تنتقل عدتها الى عدة الوفاة وترث بخلاف ما اذا طلقا بالكتاب في صحته ثم مات لا تنتقل ولا ترث بالاتفاق قوله لاني يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت باليائس ولزمنا ذلك حتى وانما غلب عدة الوفاة اذ انزال النكاح في الوفاة كانه بقى في حق الارث لان حق الارث لا يجمع الصبي به رد القصد الى هذا الاستلزام الحكم بقائه في حق العدة فلا يتغير به العدة بخلاف ما كان لان النكاح قائم من كل وجه وانما انقطع بالموت فيجب عدة الوفاة فيه قوله فيجمع بينهما اي بين عدة الطلاق والوفاة وذلك لانه انقطع بالطلاق حقيقة بموت كما اما الاول فيغير من المسئلة انه لا يئس قبل الموت وباعتباره يجب عدة الطلاق وانما الثاني فلا اعتبار بقيام النكاح عند الموت فان تورثها يستلزم ذلك ولا يلزم لزوم عدة الوفاة ولا يلزم الاستلزام فيلزم تورثها الاعتداد بعدة الوفاة فخرج عدة الوفاة كقول في حيفان اعتبارها قائما رد قصده عدم تورثها عليه الاستلزام ان يبقى في حق العدة وجوابه ان الارث لا يثبت بالشك والعدة تثبت به فاذا بقي النكاح شرعا في حق الارث فلا يمتنع في حق العدة لانه مع ان الاصل ان الاشياء انما تثبت بلازمه وهذا هو معنى قول المصنف احتياطا قوله ولو قيل على ردنا في جواب من يئس عليه مقدرا لاني يوسف لو هو انه لو ارث زوج المسئلة مات او قيل على ردنا في زوجة المسئلة وليس عليها عدة الوفاة بل يحق لان زوال النكاح كان بالردة لا بالوفاة فكذا يمتنع زواله بالطلاق بالموت فلا يجب عدة الموت فاجاب بمنع حكم الاصل او لا فقال لا تستلزم لانه عدة الوفاة بل يلزمها اليه شار الكرخي وما ذكرت مذموبك فهو على الخلاف فيلزمها المجمع بين المدة والحيض فلا يصح به الازام ولكن سلمنا ان لزوم المجمع الثاني فالفرق ان تورثها وهو الحكم الثابت يبيد انه لم يثبت النكاح شرعا قائما الى الموت لانه لو اعتبر كذا لك لم ترث اذا ترث المسلم الكافر فلزم العلم باعتبار اسناد الارث الى وقت حدوث الردة اعتبار الردة موتا حكما وقد تحقق هذا الموت وبها مسلمان غير انه زال اسلامه وبذلك السبب لزومها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة قوله فاذ اعقبت الامه في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر فيكمل ثلث حيض قيام النكاح من كل وجه اي بعد الطلاق الرجعي فلو اعقبت والحال قيامه من كل وجه يملك الزوج عليها والعدة في الملك الكامل مقدرة شرعا بعدة الحرائر ثلث حيض كذا في الكتاب وفيه في شرح الكفر لفظ الطلاق كما ان لفظ البقرة فقال والطلاق في الملك الكامل يوجب عدة الحرائر ولا يخفى ان الطلاق لم يحدث في الملك الكامل بل طرأ كمال الملك بعده بالعتق اللهم الا ان يجعل لسانه الحكمي حكم ابتداء وهو ممكن لو كانت اجماعه لكن هي خلافية وبقولنا قال الشافعي رده في الاطراف وجهه واسما في ردنا في الشفيع والعتاق وقال مالك وابو ثور لا يملك عدتها في الرجعي واليائس من الرجعي وعطا وقتاده فيكمل فلا يئس منها

وان كانت آيسة فاعتقدت بالشهر ثم رأت الدم انتفض ما مضى من عدتها وعلينا الاستفاضة العدة بالحيض ومغناه اذا رأت الدم على العادة لا يحصى

اعتبار بقائه كما يشاء فيه وفي قولنا ان الحيض الطلاق لم يثبت مدة الامار وشرطها وهو دوره والطلاق على اتمه عتیب كالحاج متاكرو فلو
وبيت مدة الحيض كان ساطع خلاف مقتضى السبب فيحيى الحيض يمنع تأثير سبب العدة في كية مضمومة فالنكاح سبب العدة
منه الطلاق فقط لا يثبت كية فانه اذا لا يتل تأثير النكاح في خصوص كية بل في مطلق الترتيب تعرفنا وتاسنا ولقد راي كية الحكمة اخرى كرا
مدة النكاح الفاسد وح سلم انوية المذكور لا انتقال عن المعارض وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وسبب اربعة صورهما
التم صفة مضمومة طلق ربيعا لغدتنا شهر ونصف فاقامت في اثنا عشر اقلعت قبل مضيها مارت ثلث غير
فاليات زوجها قبل انقضاء اثنا عشر اقلعت اسل اربعة اشهر وعشر قوله وان كانت آيسة فاعتدت بالشهر ولكن كون كانت شريفي اذا وجدت
اربعة آيسة فاعتدت بالشهر قوله ثم رأت الدم بعد انقضاء الاشهر وفي قولها انتفض ما مضى من عدتها وطهر فسادا كما حنا الكائن
بذلك العدة منسوخا كانت قبلت من الزوج الاخر انتفعت مدتها وفسد كما بها سر حوايه ويترج من الطلاق الانتقاض وهو لازم
الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عودا يظل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن قلنا وعلينا بان شرطاً كلفية اى كلفية الاعتداد بالاشهر
عنه بالحسين حق الاياس بالنسب وهو قوله تعالى الا اني من المؤمنين الاية والاياس لا يجمع الا باسبابة العود الى الممات كالقدرة
في حق الشيخ الفاضل في هذا الظاهر الدم ظهر عدم انقضائه فظهر عدم انقضاء العدة الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حياضاً وليس
هو لازم من حيض فوجوده يجوز كونه وفاقا لمدته لا كغيره بقوله ومغناه اذا رأت الدم على العادة لانه ظاهر في انه ذلك العتاد وهو العتاد
يطلق الاياس ثم فليعلم ان هذا بان حرا دسلا كثيرا جعل احراز اوقات بله يسهل ويخول وتيسر وايضا بان يكون احمر او اسود فلو
الضغرة او خضرة وترتبه لا يكون حياضاً ومنهم من لم تعرف فيه فقال مغناه اذا رأت على العادة الجارية وهو يقيد وانما اذا كانت عادتها
حبل الاياس في وقتها كذا في قوله كذا كان ايضا من عدم انقضاء العدة لا بالاشهر ثم الطلق المنقضاء العدة والاستيناف فاقطع ثبوت
ذلك سواء قلنا بتقدير الاياس بمره او لا وذكر في المحيط ان في ذلك روايتين في رواية الاقضية وايضا على هذه ان تبلغ
من اسن ما لا يتحقق فيه مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم بالاطهار فان رأت بعد ذلك وما يكون حياضاً على هذه الرواية فيبطل
الاعتداد بترك النكاح والاشهر ويظهر فساد النكاح ويمكن كون المراد بثمانها في ذكر الممانعة في تركيب البدن والسنس والهرزال وفي
رواية القدر خمس وخمسين سنة وهو رواية اخس وعالية اكثر الشباح ونسب المنافع وعليه الفتوى وعن محمد انه قدره في الروميان خمس
وخمسين سنة وفي غير من يستبين عليه سببين في قوله قال الصغار وقال ابو الليث لو خاضت ثم انقطع عنها الدم تفسير سببين سنة ولو كانت
عادة امرا او اخرتها انقطاعه قبل سببين فانه لا يفسد او من سببين لا في ذلك من قال لا يفسد فاذا لم يفسد ذلك وبالا يكون حياضاً كالم التي تراه
الصغيرة التي لا تخبر بشهادتها وهذه العبارة تقديره لا يحتاج اسل حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القائمة اذا بلغت المقدار
بالقطع فيها حكم بالاياس فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حياضاً انما يقتضي ان عند بلوغ المقطر من الدم لا انقطاع يحكم به شرعا وقبل كونه
حيضا يزيل به الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين واذا لم تر الدم بالا اجتماعا والدم حياضاً بالقطع
والاشهر مقداره خمس سنوات بخلاف الاعتداد ويظل كذا قبل بغيره فلو كان اختلاف انما هو على رواية التقدير وانما على رواية

ببطلان الياس عند التغير في شرط الخلق لا يستلزم الياس في ذاته باستدانة الخلق بالملك كالمادة في حق الشيء الغائي

ثم فلا خلاف في الاقمتان وفي الغاية معتمدا على الاستصحاب على رواتبه عدم التقدير وهو اعتدت بالاشهر
ثم ان الدم لا يمتلئ بالاشهر وهو المختار عند ثابت اختلاف المشايخ على الرويتين في بعض الجارات فيقولون ثم لا يتفاضل في الحكم الغائي بالاشهر
بعد حكمه في الغاية نقل من نوادر الصلوة عن محمد في الجوز الكبيرة اذ ارات الدم مدة الحين فهو حش ثم نقل قول ابن مقاتل انها
محمولة على ما ذكره المكي لم يأسها اذ انقطع وحكم بالياسا وهي ابنة سبعين سنة ونحوه فوات لا يكون حيفا وقال بعده بخلوط ومرو
القضاء ان يسهل احد الرويتين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي بجوازه بالقضاء العدة بالاشهر قبل وكان
له شهيد يفتي بانها لو كانت بعد ذلك ولا يكون حيفا يفتي بطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم قبل تمام الاشهر وان كانت
راية بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا يمتلئ الا انكم في القاضي بجواز ذلك او لم يقض ثم ذكر اختلاف من يحايينها على ما قلنا فحين
بمجموع النوازل لا تستلزم الاعتدات بالاشهر وتزوجت ثم رأت الدم يكون النكاح قاسدا عند بعض المشايخ الا ان القاضي القاضي بجواز النكاح
ثم رأت الدم لا يكون النكاح قاسدا ثم قال والاصح ان النكاح جائز ولا يشترط القضاء وسنة استقبال بعده بالحين سنة فتحصل
في المسئلة اقول على التقدير وعدمه وسبب منقضى اذ ارات قبل القضاء والاشهر بعد ما في الماضي والمستقبل قد اقل مدة الياس
اولا حكم بالياس اولاه وهو ظاهر فاختار المصنف في التصوير والتعليل لا يمتنع مطلقا فيمتنع كذلك اذ ارات قبل تمام الاشهر وان كان بعد ما
فلا يمتلئ فلا يمتنع الا انكم في القاضي بالياس اولاه وهو قول الشبيه يمتنع ان لم يكن قضي اياسا كما قلنا لا يمتنع ان كان حكم بالياسا وهو
ان يسهل فساد النكاح فيقضي بجمعة في القضاء العدة ويمتنع ان لم يكن حكم بالياس والقول المنع في النوازل ان يمتنع في الاستصحاب
فلا تعتد الا بالحين لا الماضي فلا نفد الا كية المباشرة عن الاعتداد بالاشهر واذا عرفت هذا فقول المصنف هو الصحيح احتراز من كل قول يخالف
الطلاق لا يتفاضل في الحكم وان فصل الاستصحاب على شرط تحقيق الياس بخفية الاشهر لا يمتنع ان تحقق الياس لا يكون الا باستدانة الانقطاع الى الماتة لا النكاح
في الاول لكن لو كان حقيقة موثوقة على استدانة الانقطاع لا اعلم فيه دليل اسوي ما يتوهم من لفظ الياس اذ لا يمتنع ذلك ولا شك
ان الياس من مقولة الماوراك فانه ليس لا اعتقاد ان الشيء لا يقع ايدا اياه يستدعي كون ذلك الاعتقاد علمية لا يتصور وجود
خلاف متعلقة فلا وكذا قد يتحقق الياس من اشئ ثم يوجد كثير ما يقال في الوقائع كنت آتية من كذا ثم وجدته قاتلة
سببا له وكوته بان يتعدم الحين ويمتد ويتحقق محال وجوده في باقية العمر لكبر السن كات فيه وعلى هذا اذ ارات بعد الياس
لا يمتنع فمقتضى ولا يمتنع النكاح المباشرة عن الاعتداد بالاشهر لو توجه معتبر الوجود بشرطه وسببه النظر بعد ذلك في انه هل يقضي فيما
يستقبل فلا تعتد الا بالحين فيكون هذا ما صح في مجموع النوازل او لا يمتنع فيما يستقبل ليعنا كقول الفقهاء وغيره وهو متبني على
النظر فيما تخرج في هذا الموضع بعد الياس هو حش ام دم فاسد ولا تعلق له بالقضاء بالياس وعدمه اذ القضاء لا يقع وجوده لمحض
في المستقبل والوجه يقتضي الخلاف في المستقبل فلا يمتنع ما مني لوجود بشرط وهو الا ياس لوجود سببه وهو الانقطاع في
سنة وهو الذي يغلب فيه ارتفاع الحين وهو حش وان يكون وعدم محائل كونه استنادا للظن ولا يجوز في المستقبل الا بالحين فيمتنع
الدم المتعارف خارجا من الفرج على غير وجه الفساد بل على الوجه المتعارف وقد علمت ان الياس لا يمتنع فيه فاذا تحقق الياس تحقق حكم

عليك

قوله

ولو حاصرت حيث تنبت ثم لم يمت دعش بالشهر وبقى زرع الجميع بين البديل والمبدل والمنكحة كما حاقا فاسد الموطوءة بشبهه نفس بها الحيف
في الفقيه والموت لأنها التبرع عن براءه المرحم لا لقضاء حق التكلم والحيف هو المبرق وأذا مات مولد لها ولو لم يمتها أو اعتقها فاعزتها ذلك حيف

وإذا تمحق كمين تمحق حكمه والله سبحانه أعلم وأما كون العجزة المستدام شمرط في الشيخ الفاني فلا يمتزج مثله في الأياض إذا لامر
بينما تثبت شمرط والمسلية لعمية لا قياسية نفس يقال على تعليق الاعتداد بالاشهر عند الأياض فقد وجد تثبت الاعتداد بها بالنص
ثم زال الأياض فنثبت الاعتداد بالاقراء بالنص قوله ولو حاصرت حيث تنبت ثم لم يمت بان بلغت سن الأياض عند الحيفتين أو انقطع
أو انقطع عند هاهنا في سن لم تنفس فيه منها وانما على ما ذكره الفقيه وقوله ثم زرع من الجميع بين البديل والمبدل هذا التعليل هو المعيد
لكون المراد من قوله تعدد بالشهور أنها تشافف العدة بالشهور وأورد عليه أن المتضمن إذا سبق حدث في الصلوة ولما يتيسر في
وكذا لو سئل أول صلوة بركوع وسجد ثم مجزأ له البناء بالأيام وهما يدران أجيب بالمنع فليس الصلوة بالتيسر بل لا عنها بالوفاء بل لا
خلت عن الماء والطهارة به فلت منها بالماء والجميع ان يجمع بين التراب والماء في رفع حدث واحد وليست بهذا ذلك بل في الحدث
الأول بالماء ورفع الثاني بالتراب ولا الأياض خلقت على الأركان لأنه موجود فيها وزيادة ولكن يسقط عن بعض ما لا يقدر عليه بغيره
البعض على حاله وبعضه لا يكون خلقا عن الكل لوجوده معه فيستلزم كونه خلقا عن نفسه فأنما يكون الخليفة بشيء آخر قوله والمنكحة
كما حاقا فاسد وهي المنكحة بغير شهوة وخلع امرأة الغير ولا علم للزوج الثاني بأنها متزوجة فان كان يعلم لا تجب العدة بالدخول
حتى لا يجرم على الزوج وطبعا لأنه زنى وإذا زنى بأمرأة على زوجها وطبعا وبغيره كذا في الذخيرة ونكاح المحارم مع العلم بعدم
الحمل فاسد عند أبي حنيفة زه خلا فالحمل والموطوءة بشبهه كالتي زفت إلى غير زوجها والموطوءة ليلًا فراشه إذا ادعى الاشتباه قوله
عدتها الحيف في الفرقة الكائنة بغير حق القاضى أو عزم الوطء على ترك وطبعا والموت أى موت الواطئ وذلك لقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ومطلق اسم الزوج انما يقع عند التزوج بنكاح صحيح والعدة في عنها للتبرع لانها فطر
النكاح بالباطل التماسف على زواله غير ان الفاسد بطبق بالجميع فتعرف البراءة فيه يجب ان يكون على الوجه الذي هو ثابت في الصحيح
ولذا وجبت ثلاث حيف ولم يكن بواحدة كما في الاستبراء وانما وجبت النكاح الصحيح ثلاثا لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط
وحيف الحال ما يجوز لانه يجوز فيه خروج الدم ثم تفرقت فلا يقوى من الفرغ بمره يجوز كونه حيفا مع الحمل عند من يقول بها واستحسانه معه عندنا في الامر
انه مخالفت للعادة بخلاف ما ذكره في الاشهر فانه يفتن بغير الحمل معه لضعف تجوز مخالفة العادة كثيرا بالحيف والاستحسان مع
الحمل بالنسبة له مخالفتها قليلا وهو محبوب الحمل مع الدم مرة بخلاف الاستبراء فان التعرف مقتضى فيه لا على هذا الوجه فانه لم
يتحقق له الا يرى انه يجب باستحداث الملك من المرأة فوفقنا بذلك ان فيه شائبة التعبد قوله واذا مات مولد أم الولد منها أو
فعدتها ثلاث حيف فان لم تحض فثلاثة اشهر يسه اذا لم يكن حاملا ولا تحت زوج ولا في عدتها فان كانت كذلك فعدتها بضع
الحمل في الأول وفي الثاني والثالث لا تجب عليها عدة المولى لعدم ظهور فراش المولى ولومات زوجها ومولاها ولا
يرى ايها اول فاما ان يعلم ان بن موتها اقل من شهرين وخمسة ايام كما نأما كان ذلك من يوم الى شهرين واربعه ايام او يعلم انه
شهران وخمسة ايام بعد اول يعلم كم مينا في الاول تعتبر اربعة اشهر وعشرة لانه ان كان موت المولى ادلا فلا عدة منه لانها
ذات بعل ثم موت الزوج بعده وسبب حرة موجب لاربعة اشهر وعشر وان كان موت الزوج اولها منها شهران وخمسة ايام ثم

وقال الشافعي رحمه الله وأحد أئمة الفقه زوال ملك اليمين نشأ بحد الاستبراء لئلا يزوجها غيرها وجبت لزوال الفرائض فاشبهه عند زوال ملك

موت المولى قبل تمام عدتها موجب للتحقق غير موجب للعدو لا سيما بمقتضى دلائل التغيير والاستبراء فليقتضى بعدم وجوب
العدة من جهة المولى وارت في الزوج بين كونها أربعة أشهر وعشراً وشهرين وخمسة أيام فوجب الاحتياط فلهذه المدة أربعة أشهر وعشراً
وفي الثاني يجب أن تعدد ما بعد العدة من حيث تجمع بين أربعة أشهر وعشراً وثلاث حيث لا ينسب السيد المكان ما تاولا ثم مات الزوج
أيما أربعة أشهر وعشراً قلنا وان كان الزوج مات أولاً فعدتها شهران وخمسة أيام ثم ماتت السيد بعد ما يوجب عليها عدة ثلث
سنتين لأنها بعد انقضاء عدة الزوج فعلى تقدير عدتها أربعة أشهر وعشراً وثلاث حيث لا ينسب السيد المكان ما تاولا ثم كان السيد الثاني
بأكثر ما يلزمها وفي الثالث كذلك عند احتمال كون الواقع على الوجه الذي ذكرناه وعندنا في حقيقة تعدد أربعة أشهر وعشراً
نقط لا احتمال أن الزوج هو المتأخر ولا يعتبر فيها التحقيق لأن سبب وجوب العدة للمولى وهو ظهور فراشه ولم يوجب الاحتياط إنما يكون
بعد ظهور السبب لأنه العمل بالقوى الدليلين ولا يخفى أنه يشترك المالا دام قوله ويقال الشافعي حقيقة واحدة وهو قول مالك ومحمد
وقوله قول ابن عمر وعائشة ومن يعيد بن السيب وابن جبير وابن سيرين ومجاهد والزهرى والأوزاعي وأحمد أنها تعدد أربعة
أشهر وعشراً وقولنا قول عمر وعلي وابن مسعود ونوعطار والنخعي والثوري وعندنا الظاهرية الاستبراء على أم الولد وسرر مع أن شاذاً إذا لم
تمكن حاملاً وهذا بناء على عدم اعتبار حكم القياس لا القياس الحكيم وهو المسمى عندنا بدلالة النسخ وعند غيرنا ينعقد الموافقة وهذه المسئلة
قياسية ولا شك أنه يتحقق بموت المولى وحقيقة كل من امرين زوال ملك اليمين وزوال الفرائض فقياساً على الأول بهذا ترتب
يجب زوال ملك اليمين فيقدر بحقيقة كالأشهر قلنا ترتب يجب زوال الفرائض فيقدر بثلاث حيث كان للترتيب في الطلاق وهذا
ارجح لأن العدة مما يحاط به اثباتاً فالقياس الموجب للكثر واجب الاعتبار على أن التحقيق أنه لا معارضة بينهما في إيجاب
الزائد على الحقيقة وذلك لأن النفي وجوب الزائد على الحقيقة ليس مقتضى قياس الاستبراء بل مقتضى القياس ليس الاقضية حكم الأصل
وهو وجوب الترتيب حقيقة فقط وعدم وجوب الزائد بالعدم الأصل لأنه مقتضاه فان اثر العلة فيه وفي كل قياس إنما هو في
تعددية حكم الأصل لا في غير شيء ولا اثبات ثم لا يجب ذلك لغير عدم الدليل المقتضى بوجوبه فاذا علمت هذا فإيجاب الزائد
على الحقيقة يقتضيه القياس الذي عيناه ولا يقتضى نفيه ما عداه فيسلم إيجابه عن المعارض وعلى هذا التحقيق فالمعارضة انما تثبت
بين كل قياسين إذا لم يكن موجباً لحد ما بعض موجب الآخر وثبت بطريق اللزوم لما قلنا من أنه ليس من مقتضى العلة الترتيب
لغير حكم الأصل بنفي ولا اثبات فاذا كان في الفرض عما كان من مقتضى فيه كما وجوداً والآخر غيره بالكلية فانه يلزم من إعتبار
أحد ما ثبت حكمه ويلزم من ذلك انتفاء حكم الآخر اللهم الا أن يجوز القياس والتحليل لنفي حكم فان النفي ح مقتضاه وفيه كلام في
الأصول منهم من اختياره شرط كون العلة أمراً معدوماً فيحققون على نفيه لأن العدم لا يؤثر شيئاً وواقع في النفي بما ذكره التحليل به كقول
محمد في عدم الخمس في مخرج لأنه لم يوجب عليه المسلمون ونحوه فانها حقيقة بناء الحكم على العدم الأصلي بناء على أنه لم يعلم من الشارع بأحسب
منها به الخمس لا ذلك به بوضوح في تلك الصورة فينتفي الخمس أي يبقى على عدمه الأصلي لأنه أحق بجامع مؤثر بطلان ما إذا كان موجباً
أحد ما بعض موجب الآخر كما نحن فيه فان إيجاب معين يتفان على اثبات ذلك لبعض ونفي واحد ما باثبات أمر آخر ليس نفيه مقتضى الآخر

ثم لما سافر في عمره فانه قال عند ام الولد كنت حزين ولو كانت محمد لا تخفى ففقدته ثمانية اشهر كان في النكاح واذا مات الصغير عاينته وبها حل دفع بقا
ان تقسم حملها وهذا عند ان حيفة ومحمد وقال ابو يوسف ان من ثمانية اشهر وعشرة وهو قول الشافعي لان الحمل ليس ينبت بالنسب فيه
فصار كما لو مات بعد موت لهما اطلاق قوله تعالى واذا كانت الاحمال اجلهن ان يضيّع حملهن ولا يها بمقدرة مدة ومن الحمل في اوقات الاحمال قصر
المدد او طالت لا يلتزم عن فراغ الرحم بشرعها بالا شهر ومع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصغير وان لم يكن الحمل منه

قوله واما ما فيه من الخطاب ربه روي ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عيسى بن يوسف عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن عمرو بن العاص
امرهم الولد اذا اعتقت ان تعدت ثلاث حيض وكتب الى عمره فكيف يحسن اية فاما انه قال في الوفاة كذلك والحمد لله وليس يلزم من قول
ثلاث حيض في الحيض من شخص قوله يمين الوفاة الا يرمى الى ما ذكرناه من عمرو بن العاص انه قال بهما في العتق وروي ابن حبان في صحيحه
رواه الحكم وصححه عن قبيصة عن عمرو بن العاص قال لا تلبسوا علفنا سنة فبينما عدة اهل الولد المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر كمن قال
الدارقطني وتقيته لم يصح من عمره فهو مقطوع وهو عندنا غير منكر اذ كان قبيلة ثقة وقد اخرج ابن ابي شيبة عن الحارث عن علي وعبد الله
قالا قلت حيض ما اذا مات عنها يعني ام الولد واخرجه عن ابراهيم الكنجي وابن سيرين والحسن البصري وعطاء فعلى هذا تعارض النقل من ابن سيرين
والحارث ضعيف الا ان غالب نقل المذهب قلنا يخلو عن شمله لا يتحقق استثنائه من اسلف وهو راجع الى اختلاف الراي وقد بينا ترجيح
ما يوافق راينا قوله فاذا مات الصبي عن امه او عنها وبها جعل حتر اعم اذا مات وظهر بها جعل بعد موت فانما تعدت بالشهر اتفاقا ثم معرف ذلك
ان تضع الاقل من ستة اشهر من موت في الالحاق فاذا وضعت كذلك انقضت عدتها عندنا الى حنفية ومجذرة فان وضعت ستة اشهر من موت
فاكثر لم يكن محكوما بقية ما عند موت بل بعد وثمة بقية فاعلم ان تعدت العدة بالوضع عندنا بل اربعة اشهر وعشر اتفاقا وقيل المحكوم بمجذرة ان
بعد اكثر من سنتين من موت وفيما دون ذلك يكون لا تقفنا بالوضع ليس بشي لان التقدير للموت باكثر من سنتين او سنتين كوال ليس الا احتياطا في غرض
ولا يمكن ثبوته في الصبي فلا حاجة الى اخير الحكم لا بعد ذلك الى سنتين قوله وقال ابو يوسف ثم اربعة اشهر وعشر ورواه عن ابي يوسف اذ لم يكن في الظاهر خلاف
فلم يذكر مجذرة لاجتماع كلامه الحاكم وقول عمر الاسلام في معنى العدة بالوضع كالمستحاض من طهارة ما كان عليه فانما هي رواية عنه ولذا قال شمس الائمة عن ابي يوسف ان
عدتها بالشهر وهو القياس هو قولنا في ثبوتها في سنة فاذا قال ابو يوسف في المطلقة جازت بولدها اكثر من سنتين تعذر بوضعه مع انه منتهى
النسب محكوم بمجذرة فكيف يقول في محكوم ببقية ما عند الفرقة لا تعد بوضعه فانما هي رواية مشاذة وهو قول لك واحمد ورواه عن ابي حنيفة
ثم يجب كون ذلك الصغير غير مطلقا المراهق فيجب ان يثبت النسب منه الا اذا لم يكن بان خلت به لاقل من ستة اشهر من اعتد
وعلى هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته قامت بولده غير سقط لاقل من ستة اشهر من قتل العقد بان تزوجها حالها من الزنا لا يعلم حاله
ثم وضعت كذلك بعد الطلاق تعد بالوضع عندها وعندهم لا اعتبار به وانما قلنا ولا يعلم الصحة كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لم يلزم العقد
عندنا في يوسف لانه يمتنع العقد على الحامل من الزنا بخلاف ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصحح لكن يجب من الوطى فيه العدة فانه يشبهه فيقع الخلاف
في انها بالوضع او بالشهر وحال تمسكهم القياس على الحوادث بعد موت الصغير كذا عمل منفي النسب فلا يعتد بوضعه كالحمل الحادث بعد موت
الصغير ولها اطلاق قوله تعالى واذا طلق الرجل امراته فادخلت الا حلالا من غير فصل بين كونه منه او من غيره فلا انها اي عدة الوفاة في
حق الحامل قتل المهرت مقبرة بوضع الحمل في ذوات الاحمال لا تعرف فراغ الرحم منه عنها اي شرع عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقرار لكن
نقضا وحق النكاح وهذا المستعنى وهو يقتضي ارجح النكاح يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه كما يتحقق في الكبير
النسب منه وتلخيص هذا الوجه عنه قياسا وفيه الصغير احمل قتل موته بغير ثبات النسب على زوجة الكبير احمل قتل موته ثبات النسب
في محكم هو الاعتدال بوضع الحمل بما مع انه نقضا وحق النكاح انما لا يخطأ متوضعا فيه لا الفارق وهو وصف بغوث نسب الحمل وعدمه ويدر

عجلات الحمل الحلا لانه وجبت العلق بالشهور فلا يتغير بعد من الحمل فيمن فيه كما وجبت وحيت مقد في عدة الحمل فانه قد لا ينتم امره الكبر اذا حدث لها
 الحمل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكل ما كان قائم عند الموت حكا ولا يثبت نسب المولود في الزوج لان الصبي كما ماله فلا يتصور منه العلق والنكاح يقوم
 مقابلة في موضع التصور واذا اطلق الرجل المرأة في حالة الحيض لم يثبت بالحيض ما لو وقع فيها الطلاق وكان العلق مفقودا يثبت حيز كوايل فلا يقيم عند الطلاق العدة
 يشبهه فعليه عدة نفقة ولو كانت بعد تاز يكون ما تراه المرأة من الحيض محتسبا استجابا واذ انقضت العدة الاولى ولم تكل الثانية فعليه انقام العدة الثانية وهذا عندنا
 وقال المشافعي لا يستأجل لان المقصود هو البلادة فانها بعد ما تكف عن التزوج والمخرج فلا تستلخلان كالصوم في يوم واحد ولان المقصود التفرغ عن فراجه
 وقد حصل بالواحدة فقتل لخلان ومنه الجارية تابعة لا تولى انما تنقض بدن عن علمها ومع تركها الكف والمعتق عن وفاؤه اذا وطئت بشبهة
 نقتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتدليل بقدر الامكان وابست

الاظهار شرع الاشرع تحقق الاقراء وبه يظهر فساد ما ذكره من مودة القياس فان حقيقة ليس الانفي احكم لنفي العلة المتساوية وهي
 ثبوت نسب الحمل فانه المتعبرة مساوية للاعتداد بالوضع وبه ينتف في الخلافية فينتفي للاعتداد بالوضع اعمل كما انتفي في الحمل بحدوث
 بعد موت المصبي ونحن منعنا عليه فضلا عن مساوية لكن لا يتفي ان كون الاعتداد بالوضع ليل لا يقتضى حق النكاح ممنوع بل لذلك لثبوت
 العرق ليعلم من النكاح وقد مننا ان شرعية لكل من المين فقد ينقروا حدها وحقبة ثبات الاولى عدم التعرض للنفي فيكون كون العدة مطلقا
 للقبض فانه اذا ثبت امره لاثبت لكل خصوصياته فثبت كوما بوضع الحمل للنفي ايضا واعلم ان قول بي حليفة ومحمد في المسئلة التي استعملنا
 بهما قول بي يوسف اعني المطلقة اذا اجابت بولد لاكثر من سنتين ان عدتها تنقضي من سنة استمر على الوضع فيخرج بنفقتها ان كانت تجلها
 اصنافه للموت وهو الحمل لحادث اقرب زمانه قوله بجلات الحمل لحادث شرع يفرق بين ما قاسوا عليه في الصورة وبين محل الخلاف
 والحاصل انه تعالى انما شرع العدة بوضع الحمل اذا كان الحمل ثابتا حال الموت وان كان لفظ الآية مطلقا ينقض بالعقل للعلم بان حال الموت
 حاله والى النكاح وعند تيم السبب الموجب للعدة فلا بد من ان تثبت العدة اذ ذاك فالنظر ان لا تلحق لثبوت بالوضع وعدمه فكان اعتبار
 قيام الحمل عند الموت وعدمه للاعتداد بالوضع او بالاشهر من ضرورات العقد بعد العلم بما ذكرناه فعند عدمه والنظر ان العدة تثبت لا يتوقف
 فانما تثبت بالاشهر وبهذا الزمان مراد الآية باولات الاحمال حالة الفقرة قوله ولا يلزم امرأة الكبيير اذا حدث بها حمل بعد موته بان حيات
 به لاقبل من سنتين مع حدوثه في نفس الامر حيث اعتد بالوضع لا بالاشهر فزمن حدوثه في نفس الامر واجاب بمنع الحكم بحدوثه فانه
 محكوم بثبوت نسب شرعا وذلك مستلزم احكم لقيامه عند الموت والاصل التوافق بين الحكم والواقع الا ان تحقيق خلافه فوجب كونه قائما عند الموت
 حقيقة وحكما حتى لو ولدته بعد الجولين حتى يتبين بحدوثه كان الحكم ان تعتد بالاشهر وعند التامل لا معنى لاي راد الجواب عنه باذكار اصلا قوله ولا تثبت
 نسب المولود في الزوجين اسي في الحادث بعد الموت وغيره لان الصبي لا ماله فلا يتصور منه العلق وقوله والنكاح يقوم مقامه اسي مقامه لم
 في موضع التصور لان الشئ انما يقدر تقديره اذا امكن تصوره تحقيقا قوله واذا اطلق الرجل امراته في حالة الحيض لم تحتسب بالحيضة التي
 وقع فيها الطلاق لان العدة ثلاث حيز كوايل لانه سمي الاسم في ثلثة قرو وقوله عليه السلام وعدتها حيفتان قوله واذا وطئت بالعدة
 يشبهه من اغنيى او من الزوج ووافق الشافعي في احد قوله فيما اذا كان الواطئ المطلق والوطئ يشبهه يتحقق بصورتها التي زفت الى غير زوجها
 والموطوءة للزوج بعد الثلاث في العدة بنكاح قبل نكاح خرج آخر وفي العدة اذا قال ظننت انها تكل لي والتي طلقها بالكنية ثم وطئها
 في العدة او كانت في عدة فوطئها آخر يشبهه او في عصمة فوطئها آخر يشبهه ثم طلقها الزوج ففي هذه تجب عدتان ويتداخلان وهو
 قول لك وعدمه قول لشافعي واجمروا في الغاية من ان يشبهه في المطلقة بالطلاق الثلاث في الفعل يشبهه في الفعل لا يثبت النسب في الاولى
 وان قال ظننت انها تكل لي واذا لم تثبت النسب لا يجب به العدة سيا في دفعه في كتاب المحرود ان شاء الله تعالى ثم معنى التدخل جعل
 المرعى عنما حتى لو كانت وطئت بعد حيضة من عدة الاولى فعليها حيفتان تماما ويحتسب بها من عدة الثاني وللاخران خطيها فأنقضت
 عدتها من الاول لانها في عدة ولا يخطبها غيره فان كان الاول طلقها رجيا فلان يراعيها اذا اشار ثم لم يصر بها حتى تتقضي عدتها من الآخر
 وان طلقها باننا فليس ان يخطبها بعد وجوب العدة عليها من الثاني حتى تتقضي عدتها منه وكذا اذا كانت العدتان بالشهور قالوا والخلاف بيني

تبعه

ن

ولكنه انما يقتضي التبرع من فخرج من حرمه قد حصل بالواحدة فثبت لطلان ومقتضى العبادات تام لا ترى انها تنقصه بل من علم كرمه الكف

على ان كرم العدة ما ذا افعلد الشائع كذا النفس عن الحرامات في مدة معينة فاذا وجب كرمها في مدة بسبب وكذا عند كرمها بسبب
لا يتماثلان لان هذا الكرم مباداة والعبادات لا يتماثلان لما التداخل لا تقي بالعقوبات الا ترى ان من وجب عليه الكرم عن اثنين
في يوم بسبب ثم وجب مثله بسبب آخر لا يخرج عن عمدة ذلك بل يوم واحد وعندنا الكرم نفس تلك المحرمات الكائنة في تلك المدة
ويمكن اجتماع حرمان في الشيء الواحد كالخروج والتزويج فيما نحن فيه في زمان واحد باسباب مختلفة كحرمة الخمر المحبوف على عدم شربها انما
لما علم ونحو ذلك ومعنى العبادات تابع بدليل انها تقتضي بدون علمها ومع تركها الكرم ونحوه تستأنف الكلام ونقول لا شك انه ثبت
تمام بسبب لعدة امور هي حرمة الخروج وحرمة الزنية وحرمة التزويج في مدة معينة تقتضي هذه المحرمات بانها لها وجوب التبرع في تلك المدة
ايضا انما ثبت بقوله تعالى والمطلقات تبرعن مع ان هذا الوجوب لا يان ثبت لازما لحرمة ما في تامل وتتعلق الوجوب ليس بالفعل كلف
والتبرع وان كان الانتظار فهو من افعال النفس فان اردنا تعيينه لم تران نسب بين كونه ترك تلك الحرامات الى انقضاء المدة وترك الشيء
لا يخرج عن كونه كلف لنفسه عند اوجبه ومن ظن المقابلة بين الكرم والترك بعد عن التحقيق وح يكون حاصل تبرعين خيرا عن تلك الامور
لانه طلب كرمها كما جعلوا وزروا البيع نسيانها فثبت تحريم هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكرم لا يتعلق بالمرأة الا عند علمها
بالنسيان والتكليف بالمتعة والقدرة بذول العلم وبحكم هذه المقدمة وهي ان احكام النيات في منع المكلف باعتبار علمه بالسبب المقته
الفاصلة ان احكام المقيدة بنية بانها لها لزوم انما اذا لم تعلم بالطلاق حتى تمت العدة خرجت عن العدة غير آئمة لان الثابت في
حتم لم يكن حكم الخطاب بل غاية اصل الوجوب الثابت بالسبب ولا طلب في اصل الوجوب على ما عرفت او علمته ثم لم تكلف اى لم تبرعن عن
الخروج والنكاح حتى انتهت الى حد الزمان الى ان تمت المدة خرجت عن العدة آئمة فلا يكون انقضاءها بلا علمها ومع تركها الكرم وليا علم
ان معنى العبادات تابع لما قال للمعلم بل الدليل على ذلك تحقيقها في حق من لا تقع العبادات منه فلا تحجب عليه بالمجونة والصغيرة فعلم ان تحقق
العدة في اشروع بالامانة انما هو لتعرف فرائض الرحم ولانها خطر النكاح والبيع فحجبتهما كما في ذات الاقراء وقد لا كما في الآئمة
والصغيرة ومعنى العبادات تابع وهو كلف القدرة المتخارة نفسها من تعلقات ذلك المحرمات فلا شك ان العدة تطلق على كل من تلك الامور
الا على التبرع ففى قولنا وجبت العدة ونحوه واما على نفس المدة ففي نحو قولنا انقضت العدة وما سنذكر ايضا واما على نفس المحرمات فينظر
وعونا انما الركن لكن اشان في بيان ان سمي لفظ العدة في اشروع ما ذا قال الذي يسيده حقيقة نظم كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل فذكر
ثلاثة اشهر انفس المدة الخاصة التي تعلقت احرامات فيها وتقيت بها الاحرامات الثابتة فيها ولا وجوب الكرم ولا التبرع وقوله تعالى
تبرعن انما يفيد لزوم التبرع لانه سمي لفظ العدة وقد قلنا ان كلامنا من الامور الثابتة عند تمام سبب الكلام الان ليس فيه واما قوله تعالى
عالمين ان ينعين حاشا حتى يبلغ الكتاب اجله فاذا بلغن اجلهن قالوا ان كان من المدة لتأخير ما ثبت عند مضيه كالمطالبة في الدين ثم الثابت
بمعنى هذا الاجل حل النكاح والخروج فيكون الثابت قبله حرمتها فلا دليل فيها ايضا الا على مجرد الشهوة وهو لا يستلزم كونه الركن كما قلنا
في التبرع واما وصفت العدة بالوجوب في قولنا العدة واجبة ووجبت فانما يقتضي ان المراد بها فعل كالشرب والكف هذا يستلزم كونه
المعبر عن الحقيقة الا انما هو ذلك لولم يعارضه انظم المعنى في مقتضى انه يجب كونه سمي العدة المدة اسما انه التي تعلقت فيها المحرمات وهذا الكل

وكذا اذا خرجت الحرية الياسمة فان خرجت جازا لان يكون حاملا وهذا كله عند أبي حنيفة ولا قالوا لا يداو على الذمية العدة اما الذمية
 فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في كسح محارم وقد بيناه في كتاب النكاح قول أبي حنيفة لا يداو اذ كان معتقدهم انه لا عدة عليهم
 واليه وجهه فليعلم ان الفرة تطورقت بسبب اخرجت العدة فكذلك بسبب التباين بخلاف ما اذا اخرج الرجل تركها عدم التبليغ وكذا
 قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن وان كان العدة حيث وجبت كان فيها حق بن آدم والحق في طهر بالجماع حتى كان
 محلا للتكليف لان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النفس بين الحنفية لانه يجوز تكاثرها لا يطمعها كالحمل من الزنا ولا دلل اصم

والحال انما يتصل بان يتصل التام مقام استجابت قبض آخرة وكان بمجر والعدا قايما كالغاصب اذا اشتري المصنوع وهو في يده بالغصب فان كان
 القيس من تسليم السانف ولا يقال حيب هذا ان يملك الرجعة لان الطلاق المصريح بعد الدخول يعقب الرجعة وهو منتف لا يقول نحن جئنا
 النكاح الثاني قائما مقام النكاح والدخول من كل وجه بل في حق تكميل المهر وجوبه بينات العدة للاحتياط فلا يلزم منه اقامته مقامه في
 حق جميع الاحكام والا كان قائما في حق ترك الاحتياط لان الاحتياط في النكاح لا يرمى ان يصحح الطلاق بعد الخلو لا يستباح ان
 قائمه مقام الدخول في تكميل المهر وجوبه لعدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامته النكاح مقام الدخول في ذينك الحكيمن اقامته مقامه في ثبوت
 الرجعة بصريح الطلاق وبه احدى المسائل المبينة على هذه الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني او لا وثانيهما لو تزوجها ثانيا
 قاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها ثانيا وهي في العدة عن ذلك القاسد ثم طلعتها قبل الدخول بحجب عليه مهر كامل عليها عدة مستقبله عند
 ولو كان على قلب بان تزوجها صحيحا ولا ثم طلعتها بعد الدخول ثم تزوجها في العدة قاسدا لا يجب عليه مهر ولا عليها استقبال العدة ويجب عليها
 تمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لعمالة لا يتكلم من الوطى في القاسد فلا يجعل واطيا كما عدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل واطيا لعمالة
 في القاسد حتى لا يجب عليها العدة فيه ولا عليه المهر وما لئلا لو دخل بها في النكحة وطلعتها بائنا ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلعتها بائنا قبل الدخول
 بل يكون قارام لا اربعها لو تزوجت بغير كونه ودخل بها ففرق القاصي بينها بطالب لولي ثم تزوجها بهذا الرجل في العدة بهم ففرق القاصي بينها
 قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كالملاو عدة مستقبله عند جاستحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني في عليها تمام العدة الاولى وقاسمها تزوجا
 صغيرة ودخل بها ثم طلعتها بائنا ثم تزوجها في العدة ففصلت فانصارت نفسها قبل الدخول سادسها تزوجها صغيرة ولم يدخل بها ففصلت فانصارت نفسها ثم تزوجها في العدة ففصلت
 قبل الدخول سادسها تزوجها قبل سادسها طلعتها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت ثم سلمت فترجعت في العدة ثم ارتدت قبل الدخول بها ثانيا ثم طلعتها بائنا
 تزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول سادسها تزوجها في العدة ثم سلمت فترجعت في العدة ثم ارتدت قبل الدخول بها ثانيا ثم طلعتها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم سلمت
 نفسها قبل الدخول قوله واذا اطلق الذي الذمية اومات عنها فلا عدة عليها فلا تزوجها سلم او ذمي في فور طلاقا جاز وهذا اذا كانت لا يجب في
 معتقدهم بخلاف ما اذا طلعتها المسلم اومات عنها فان عليها العدة بالاتفاق لانها حرة ومعتقده قوله وكذا اذا خرجت الحرية الياسمة ليس يتغير بل
 المعين بان تصير حرة لا يمكن من العود او اخرجها مسلمة او ذمية او سائمة ثم سلمت او صارت ذمية لعدة عليها فان تزوجت جازا لان تكون طلاقا
 وعنه لا يابطا بالزوج حتى يسير بها بحقيقة وعنه لا يزوجها الا بعد الاستبراء ولا عليها اي الحرية التي خرجت عنها جرة العدة وعلى الذمية العدة اما الذمية
 فالخلاف فيها نظير الخلاف في نكاحهم محارمهم قدينا في النكاح اي للاختلاف المشبه وهو غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب نكاح اهل شرك اذا
 تزوج الكافر بنسبه ذوا في عدة كافر ذوا في نكاحهم جائز او لا والاصل من الاختلاف في الممايرة فوجهها ان الفرق لمسكية والاسلام لم يقتض بسبب خريغ التباين في دار السلام
 كالمطوعة والموت والطلاق وجبت العدة فكذلك بسبب التباين في اما قيدنا بالمسئلة لتجبه خصوص هذا الدليل عليه فهو ليس بخيل بخاربه مسلمة ولو
 تحسن منها لم تظهر الملائمة عليها لانه قائل بعدم العدة عن طلاق الذي ذمية اذا كانوا ايدونيون فلذلك قوله بخلاف ما اذا اخرج الزوج مسلما او ذميا
 او مستأثرا ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لا عدة عليها هناك جماعا حتى يازله ان تزوج اختها او اربعا سواها كما دخل دار الاسلام بعد تبليغ
 الاحكام لها في دار الحرب لانها غيب مخاطبة بالعدة لما قدمنا في باب نكاح اهل الشرك ناهي الادمي فيخاطب بها قوله وله قوله تعالى و

قد بينا

النكاح

فصل قال

وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالعتة مساء فالحمل داما الفتى شيئا من قبلها فلقوله عليه السلام لا شيء من ذلك

ولا جناح عليكم ان تنكحوهن بعد قوله تعالى اذا حل لكم المومنات وما جارات والزيادة على النص لا يجوز بالظن وقوله تعالى يترخص لمنس
ثلاثة ترد في المطلقات فاحاق التباين بالطلاق قيا سا فيفديه بما بعد العدة ولا يجوز الزيادة بالقياس هذا والكت بية تحت السلم تعدد كالمسلة
والنكاح الصحيح في النكاح الفاسد لا يجب معها العدة عند الفرقة كما لا يجب معها المهر لان التسليم لا يجوز لما فلا تقام اخذة مقام الوطى ولا
اشكال في وجوبها باخذة الصحيحة في النكاح الصحيح واما اخذة الفاسدة في النكاح الصحيح فان لم يكن الوطى مع الماتع كالحبس والاسرام ونحو
ذلك تجب العدة فان لم تجب كمال المهر وان اعترفا بعدم الدخول لانما حق الشرع والولد فلا يصدقان في حق ابطال غيرها وتقدرت
بذلك في باب المهر وان هذا قول القدرى ومن تبعه ومختار غيرهم وجوب العدة في كل صورة اخذة وعدة المستحقة لغيرها لانها ترد الى
ايامها فانما ثبتت بطلانها في ثلاثة اشهر وكذا الذي لم تحس قط وميث وجب الاعتداد بالاشهر فان كان يكون الطلاق او الموت في غرة اشهر
لا يفي انتمائه ففى الاول اشهر ثلث اشهر في الطلاق فارقته المرأة بالابنة او في الثاني قال بونينه تعتبر الايام تسعين في الطلاق واثني عشر
في الوفاة وقال محمد بن عتيبة الشهر الايام ثم تعد شهرين بالابنة وتكمل الشهر الاول من اشهر الثالث بالايام وعن ابى يوسف حر واثنيان
كالقولين آخرهما قول محمد

فصل لما ذكرنا في العدة وكيفية وجوبها فذكر ما يجب فيها على العتات فانه في العتة الثانية من مهل وجوبها قوله تعالى وعلى المبتوتة
بشرط سبب التزوج على المبتوتة وهما المبتوتات طلاقا ترك ذلك للعلم بكثرة الاستعمال وهي المخلعة والمطلقة ثلاثا ووطء واحدة بالاشهر
ايضا ولا تعلم خلافها في عدم وجوبه على الزوجة بسبب التزوج من الاقارب والى خارج قال محمد بن علي في النوازل لا ياكل الملاحدا لمن ناته ابو يونس
وابنهما اذا فوطا وانما هو في الزوج خاصة قيل راد ذلك فيما تاردا على الثلاث لما في الحديث من اباحة للسلمات على غير الزوجهين ثلاثا لما
والتمسيع بالابتوتة لغيره على وجوبه على الرجعية وينبغي انها لو اوت ان تجد على قرابة ثلاثة ايام ولها زوج لان الزنية حرة
كان لان يرضى بها على تركها اذا امتنعت وهو يرد هذا الاحاد وبلح الالاديب عليها وبه يقول حقه قوله فلقوله عليه السلام في الصحيح
من حديث زينب بنت ابى سلمة قالت توفي جيم لام حبسية فذعت بعزة فسمي هذا راجعها وقالت انا ما سمع هذا الا في سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول لا ياكل لامرأة تومن بعد اليوم الاخران تحرقون ثلث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا والحكم العزمية وقدرى بلفظ آخر ووقع
فيه مفسر كذا لما تولى ابو يوسف في البغاري فيه فوق ثلثة ايام ولا يخفى ان الاول فيه على ايجاب الاحاد لان حاصلة اشتنا
من نفي اصل فيفقد ثبوت اصل الكلام فيه وما قيل من ان نفي حل الاحاد يستلزم اشتنا من نفيه فبما يشابه فيصير حاصلة الاحاد الامتناع
فانما نجد ذلك يقتضى الوجوب لان الاخبار في نفي ما عرف من ان نفي حل الاحاد ايجاب الزنية فاستثناؤه استثناء من الايجاب فيكون
استثناؤه لان الاستثنا ان يكون استثنى من غير لازم فيمنع كون نفي حل الشئ كس نفي له عن الوجوب لفته او شرفا ليقضن الاستثناء الاخبار بوجود
بل نفي عن اصل وهو لم يوجب في الشرع لا يستلزم الوجوب ليقضن الا باجته والذهب ولا وجوب وايضا استثناء الاحاد من ايجاب الزنية
خاصة نفي وجوب الزنية وهو معنى حل الاحاد وانما كذا ليس حاصل مع هذا فان استثنى من استثنى من الاحاد ولا يترتب اتحادا ونفس على منعه بالوجود
فيما هو كالاول فلذا قال طيبر الدين ربح واما هو انما يوجب الفداء وعن هذا ذهب الشعبي وكن البصري الى انه لا يجب ولكن يحل ويدل عليه ما أخر

وقال الشافعي رحمه الله عليه ولا يملك الزوج ان يفسخ النكاح الا بالامانة فلا تفسخ بقوته
ولا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم على المعتدة ان يختص بها حتى لا ينجس طهرها ولا يفسد على قوت نعمة النكاح
الذي هو سبب لصونها وكفاية مؤمنها ولا يانة اقطع لها من الموت حتى كان لها ان تقبل ميتا قبل امانة لا يفسد

ابو داود في مراسله عن عمرو بن تغلب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رض المرأة ان تحم على زوجها حتى تنقضي دورتها وعلى من سواه ثلثة ايام
واضح ان الاستدلال بخبر حديث عتيقة في صحيح مسلم عليه السلام قال لكل امرأة يوم من بابتها واليوم الآخر ان تحم على ميت فوق ثلثة
ايام الا على زوجها فانما يتخذ عليه اربعة اشهر وعشرون في تصريحا بالانبار ويكون الحديث المذكور للمعدة كجواب ما بارادة الاخبار بوجوده
فعلما منه بطريق الكل لظهور امارته في حديث آخر ولم يخف ان الاخبار الموصلة لجوب الاخبار لصدره ليعمل باليسرة الى المكلف لا بالنسبة الى ثبوت
شرعا مثلا اذا قال اجد او تفعله المرأة افاد الوجوب لا اذا قال كذا اذا ثبت شرعا فانه اعم ومن الاول في حديث ام عطية بنت ابي حمزة
انه عليه السلام قال لا تحم امرأة على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرون لا تجلس ثوبا بعد يومها الا ثوب عصب ولا تتكحل ولا تمس
طيبا الا اذا طهرت بندة من قضا او انظار فصرح بالنهي في تفصيل معنى ترك الاحداد والبندة بعين النول ليعطى له في القسط والانظار نوعا
من التجرؤ فيه في الغسل من الحيض في تطيب ليل واذا لم يكن في حديث ام سلمة في الصحيحين ايضا قالت حلت امرأة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشكت حينما افككتها بغير الحاء حتى فقال عليه السلام لامرأتين او ثلثة
كل ذلك يقول انتم قال انما هي اربعة اشهر وعشرون وقد كانت احدكن في احواليتها ترمى بالبقرة على راس الحول قالت زينة كانت المرأة
اذا توفي عنها زوجها دخلت فحشا ولبست مشرشا بها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها نسته ثم تأتي بدابة حمارا وشاة او طائر فتقتض بفقلا
تقتض بشي الالبات ثم تنجق فتعطي بقرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شات من طيب او غيره وتحفش كبر الحاء المبللة ثم فاذنهم شين بجنة البيت
الصغير قريب السقف تحرق وتقتض بفاثم ثمار شاة من فوق مقفوعة قيل هي تكسر ما هي فيه من العدة بطايرا ونحوه مسح به قبلها وتنبذه فلا
يكاد يبعث بالقتض به فهو من فض الله فاه ولا فض الله فاك قيل لا تقار بالفضل بصير كالفضة فهو منه والاول حسن قوله وقال الشافعي
لا ياد عليها اي على الميتة لا لانا لا نطهر الناسف وهو في الموت لصبره على صحتها الى الموت بخلاف ابتداءه بطلا فاما ثلثا فانه موشها
وظعه لانهما غير اغية فيه لما كان سواها ثلثا في كل الشرح لمن هو ما روى انه عليه السلام انه نهي المعتدة ان تختصب بالحناء وقال ابن طيب في
السرور في حديث واحد او غراه للنسائي يكذا ولفظه نهي المعتدة عن الكحل والدين وانجنتا بالحناء قال ابن طيب الله اعلم به ويجوز كونه في بعض كتبه
واما حله حديث ابن طيب المتقدم وحديث ابى داود عن ام حكيم بنت اسيد عن امها عن مولاها عن ام سلمة قالت قال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما في عدي من وفاة الى سلمة لا تنشلي بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب قلت فباي شئ امشط يا رسول الله قال باليد
فتعلمين به رهاك فما الطعن في شاة لا يفيا بقصود فانما هي معتدة في وفات ولو سلمت الميت المطلوب بالقياس عن عدة المتوفى عنها بما مع انك
التاسف على فوات نعمة النكاح وبقيد يسم ان عليه شاة في مناسبت معتبر في محل الغضب وهو المتوفى عنها زوجها لكنه ليس هو المتاسب
المعتبر على المحض بل في المحل ايضا بانظار الناسف على فوات نعمة النكاح التي هي من اسباب النجاة في المعاد والديانة فانه ضابط للملكة
المعتقودة لفوات الزوج وكون الزينة والطيب من مبهجات الشهوة الجماع وهي ممنوعة عن النكاح شرعا في هذه المسئلة فتنتج
دواعيه وقعا لما يافع من اداء الواجب وقد ذكر المصنف هذا المعنى ايضا عند قوله وفيه وجهان اعم لكن ظاهرا انه ذكره على انه علم
اخرى والتحقق انه حكمه لان المنفعة فوات ما قبلها بخلاف ما هو دواعيه وكل من الامر من يسئل اسكهم فاذا وجد في محل ثبت به

والحداد يقال لاحد او لثلاثين ان تتركوا الطيب في الزينة والكحل والدهن المطيب بيد المطيب الامن عن ربي في الجامعة الصغير لا يردج
والمعقوفة وتمام احدهما ما ذكرناه من اظهار التماسف والثاني ان هذه الاشياء ذوات الرتبة في راي مجموعة عن الحكم فحينئذ
كيلا نصير ذريعة الى الوقوع في المحرم وقد صرح ابن النجاشي عليه السلام لربا ذن للمعقوفة في الاحتال والذهن لا يعري عن نوع طيب وفيه
زينة الشعر ولهذا يمتنع المحرم عنه قال الامن عن زرارة عن الصادق عليه السلام لا يركب الزينة ولو اعتادت الذن فحاشته وجها فان كان ذلك
ابرا فله ان يلبسها لان الغالب اوقه ذلك ليس المحرم ان الاحتال اليه لعل لا يلبس ولا يحتضب بالحناء ولا يركب الا ليلس باصبعه او باصبع غيره لا يلبس منه المحرم الطيب

ذلك الحكم ففي المبسوطة ان فقد التماسف على الزوج قال لا تحزو هو انما التماسف على فوات قيمة النكاح بوجود ولو تم ما ذكر من
اظهار التماسف مطلقا ليس عليه لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الاحسان في المتوفى
عنه متوطا به لئلا يكون فيه بقا للبعد بالنفس او معلقا بالآخر فقط لكن منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تأسوا الآية الاست
مع الصياح الفصح مع الصياح نقل عن ابن مسعود موقوفا ومرفوعا قوله واحمد او يقال الاحداد فمن الاول يقال
حدث المرأة سمع من اب قهر من باب ضرب الفتحاد او مجموعا من الثاني يقال احدثت احدا واني محقة قوله ان تترك
الطيب ولا تحضر علة ولا يتحرف فيه وان لم يكن لها كسب الا فيه قوله وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم تقدم قوله والدهن لا
يعري عن نوع طيب المنة في ذاتة اذ في المذهبين به لما فيه من طيب نفسه وزينة وقد وقع للزيلي مخرج الاحاديث هنا
وذلك انه جعل لفظة الدهن عطف على الاحتال فقال من المعقوفة عليه السلام لم ياذن للمعقوفة في الاحتال الدهن مخزوم
حديث شعب الاحمال ثم قال واما الدهن فغريب فهو موقوف الدهن ميتة خبره قوله لا يعري عن نوع طيب فالحجة بالحقا
قوله قال الحسن عذر لان فيه ضرورة هذا من سبب جمهور الامنة وذهب الظاهرية الى انها لا تتحل ولو من وجع وعذر لما
تقدم من الحديث الصحيح حيث نهي نهيها موكدا عن الكل انتم هشتكت عينا والجمهور حملوه على انه لم يتحقق اخوف على عينا
ولذا قال لمع قان كان ذلك امرافا هراياح لما ذلك بشهادة الكتاب وانسنة على ذلك من حيث العمومات وقد جاء
في حديث ام حكيم بنت اسيد عن امها ان زوجها توفى وكانت تشكي عينا فتكحل بكل السجلا وفارسلت مولاة لها الى
ام سلمة فسالتها عن كل السجلا فقالت لا تكحل منه الا من امر لا بد منه يشتر عليك فتكحلي بالليل وتشم بالبنار ثم قالت عند
ذلك دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفى ابوسلمة وقد جعلت على صبر فقال ما هذا يا ام سلمة قالت يا
هي صبر يا رسول الله قال لا يشب الوجه فلا تجعليه الا بالليل وانزعغي بالبنار ولا تشطلي بالطيب ولا بالحناء فانه فضا
الحديث رواه احمد وغيره لكن اسما مجهولة مطلقا وتبسط بالبنان المشط الواسعة لا الضيقة ذكره في المبسوطة والامنة
الثلاثة وقد ورد في الحديث مطلقا وكونه بالضيقة يميل مع الزينة وهي ممنوعة منها وبما الواسعة يحصل رفع الضرر ممنوع بل
قد يحتاج لاجراء الهوام الى الضيقة نعم كل ارادت به معنى الزينة لم يكن واجمعوا على منع الادمان الطيبة واختلفوا في غير الطيبة
كالزيت والشيح البعيتين والسمن فممنوعة كمن والشافعي الا لضرورة لم يحول الزينة به واجازة الامان والظاهرية قوله
لعذر كما يحكى والقيل والمرن وقال كاسي يباح لها الحبر الاسود والحلي والمعنى المعقول من انقص في منع المطيب بنفسه
قد صرح بمنع الحلي في الحديث على اسنذ كره ولم يمتن من الحبوب في الحديث السابق الا المعصب فمثل منع الاسود قوله
انه يفوح الخ يفيد انه اذا كان خلقا لاراحة له يجوز وفي الكاسي قال الا اذا لم يكن لها ثوب الا الحبوب فانه لا يلبس
به لضرورة ستر العورة لكن لا تنص الزينة وينبغي تعقيده بقدر ما تستدرش ثوبا غيره اما بعبية والاستخفاف شبهة ومن بالها
ان كان لها ودي مال كلب والوداد والبنان الى عن ام سلمة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلبس المتوفى منها

قال ولا حيلة على هذه الاقوال غير شذوذه في خصوص الشرح ولا على صيغة لان الخطاب مودع في غير اصله او احد اقسامه فخطبه في حق
الله تعالى فيما لم يرد في ابطال حق الاول بخلاف انهم من الخردة لان قيد ابطال حقه وحق الغير مقدم على ابعاده قال لا يثبت عندنا ان
ولان من الحكم القائل احد لان ما في قوله انما هو نظير التمسك لا يمسك اصل ولا يثبت ان يثبت له اصل

زوجها المعسر من الثياب والامشقة والاعلى ولا تحتجب ولا تحل بذاتها انى دأود ولم يشق المرأة ولا تلبس الذهب عند ما
 اجاز الشافى رقيقه وغليظه ومنع الكثرة رقيقه وول غليظه واجتاحت الحمايلة فيه منى تفسيد فيه النكاح انصب من رزق
 الميسر شحيح امين ثم يصنع بعد ذلك ومنه المنة الصحيح انه ثبت يمين به الثياب ومفرق بينه الحديث بالثياب
 من الميسر فيها بيان وسواد ويباح له ليس الاسود عند الائمة الاربعة ومعه الطاهرية كالاسود والافسدة قوله لا
 على كافر لا عندنا على كاسرة ولا غفيرة ولا يمنة خلافا للشافى وماك رضى الله عنه لا يجب لموت الزوج
 فيم النار كالعادة قلنا يجب احدا عند فقد الزوج حق من حقوق اشهر واحدا الوامر بالزوج بركة لا يجوز له ان يتركه فلا
 يحاط به هؤلاء ولذا اشترط الايمان فيه حيث قال عليه السلام لا تحل للمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر الحديث وتعلم
 انما تم البسرة طين قلنا العدة قد تقال على كفى النفس عن الحرامات وانما على نفس الحجابات رضى الله عنه المدونة على طين
 تحقيقه والعدة اللازمة لمن لكل من المفقونين المغيرين على معنى ان عند البسرة تنقض بالاموت والطلاق فثبت شرعا عدم
 صحة نكاح من الى النكاح مدة معينة فماذا يشترط وبسبب العقود المتعقبة قبلها لا يباح شرعا ولا خطاب للعدة فيدركه كل من
 من رضى الله عنه المسببات بالاسباب بخلاف سنها من البسرة والطيب فانها تعلم ان الحرام يجوز من غير شق في بعضه من خطايا التكليف
 بخلاف الاول فانه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف فلا يحل له ان يلبس المرغعة او ان يلبس لانه لم يفسد
 التكليف نعم قد ثبت على الكافرة بالعدة خطاب عدم التزوج بحق الزوج فان فى العدة بهذا الحق جثمان قوله
 الائمة احمد ارضى الله اذ كانت مكوبة فى الوفاة والطلاق اللباس وكذا المدة برة وادام الولد والمكاتب والمستعانة لثبوت
 العدة الموجبة لانها مخفية بغيره تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى ويس فى المائدة فوارت به فى الاستحواض بخلاف المهر
 من الحديث فانه لو لم يفسد العدة ثبت ذلك بقلنا لا يمنع من اكله من غير ما كانا يثبت له من استحقاقها ومن
 العدة مقدم على حق اشهر فاذن لنا وقال تعالى الا انظر اتم اليه فان قيل لو وجب اكله لعل فوارت له الكفاية لو وجب
 بعد شراى المنكوبة فالحجاب انما لم يفسد اكله كفاية تمام اكل والكفاية غاية الامانة ثبت على وجه احاط من اكل الثابت بالعدة
 باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة فى العقد بخلاف الملك ولا اثر لهذا القدر من الاطعية فان تميزت الكفاية لم يفسد فوارت
 باعتبار ذلك القدر من الخصوصية بل اعتبار فوارت بها من انما سبب ليعونها وكفاية مؤنتها وهذا القدر لم يفسد فوارت
 للعدا وهذا القدر يرفع اشكال انه لا يوجب الا فى دونه المكل من الاطعمة والتسنة منه بالترام وجوب السجود على الرزق
 المسترة الا انه لم يظهر لكونها حال حتى لو اعتقنا بغيره فانه وعوى بلا دليل عليها بل دليل ثبوتها وجوب لا فائدة فيه لانه
 الزينة والطيب بعد شراى الوجوب يستجيب الفائدة قوله ويس من عدة اتم الولد اى عن وفاة مسير ما ارضاها فوارت
 وكذا الموطوعة بشبهة والمنكوبة فاسد لان من ما فاته نكاح والا يمل الاباحة اى اباحة الزينة وهذا لان بالامانة
 يزول الرق الذى هو اثر الكفر فهو مضع المسود والاسف والنكاح الفاسد والموطوعة بشبهة طاهر وعليه فوارت على معنى قد علم

واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها اثناء ايام حرمها اقل من ثلثة ايام رجعت الى صاحبها لا تنكح
 بابل والخروج مع رجل هو بناء وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها او لم يكن معها اذ كان
 الى المقصد ثلثة ايام ايضا لا يملك في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج لان الرجوع اولى ليكون الاعتدال في منزل الزوج قال لان يكون
 طلقها اومات عنها زوجها في مصر فالحال الخروج حتى تقدر فخرجت ان كان لها محرم وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف وشيخان كل منهما امر
 فلا بأس بان يخرج من مصر قبل ان تقدر لهما ان نفس الخروج مباح فكلاد والغربة وحشية الوحش وهذا عند ابي حنيفة لا سيما الحرة للسفر وقد نفقت بالحرم ذلك ان العدة امنع
 من الخروج من الحرمان للمرأة ان يخرج الى بلد من السفر غير محرم وليس للمعتق ذلك فلما حرر عليها الخروج الى السفر غير المحرم ففي العدة او لا

الاولى ان يخرج به ولو حل المراد ان يخرج فيجب الحكم به كما يقال او انقار من محرم ويصح الرجوع او لا المحرم او لا ويراد ما قلنا
 وبذلك لانهم ظلموا اولوية خروجها بان مكثا وجب لا مكثه حتى اتلفت فتعين المكان اليه قوله واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة و
 غيرها المقصود اذا سافر بها فطلقها فارجعها او بابتا ففى الرجوع يتبع زوجها حيث مضى لان النكاح قائم وان كان بابنا اومات
 عنها وبينها وبين كل من مصر ومقصد باقل من السفر فان شئت مضت الى المقصد وان شئت رجعت سواء كانت في مصر او لا معها
 محرم او لا لانه ليس في ذلك ان شئت لم يسفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها مادون السفر مباح اذا استباح اليه المحرم
 وبغيره الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتدال في منزل الزوج كذا في الدراية والطلاق المص يفتنه انه اذا كان بينها وبين مصر
 اقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينها وبين مقصد السفر او دونه اما ان كان مدة سفر فظاهر لان المعنى الى مقصد السفر والرجوع
 ليس بسفر واما ان كان مادونها فخرج ايضا لانها كما رجعت تصير مقيمة واذا مضت تكون مسافرة فالمقصود الى المقصد فاذا قدر
 على الاتصل عن استدانة السفر في العدة تعين عليها ذلك كذا في النهاية وهو وجه قوله واذا كان الى المقصد ثلثة ايام فصاعدا
 فاذا كان دونها الى المقصد لا تتميز بل يتعين عليها الذهاب الى المقصد قوله الا ان يكون استثناء من قوله ان شئت رجعت وان
 شئت مضت اي في جميع الاحوال الا في حال يكون طلقها اومات عنها في مصر فانها لا تتميز بل يتعين عليها ان تقدر فيه عند ابي حنيفة
 سواء كان معها محرم او لا وحاصل وجوه المسئلة اما ان يكون بينها وبين مصر ومقصد باقل من السفر فتخرج والا ولى الرجوع على
 ما في الكافي وعلى ما في النهاية فمسير يتعين الرجوع او كان احدا مسافرا والاخر دونه فمختار مادونه لانها باختيار مقابلة نشية
 سفر او دون اختياره فان كان كل منهما مسافرا فلا يخاف من ان تكون في مفازة او مصرفان كانت في مفازة فان شئت مضت
 وان شئت رجعت بمحرم او لا لان ما يحتاج اليها في ذلك المكان اشبه ما يحتاج اليها في الخروج والا ولى ان تختار الرجوع
 لما قلنا وان كانت في مصر لم تخرج بغير محرم لان ما يحتاج اليها في السفر بغير محرم اعظم مما يحتاج اليها في المعرف كان المكث في
 المصر اولى بخلاف المفازة فان كان معها محرم لم تخرج عند ابي حنيفة في العدة وقال لا تخرج وهو قول ابي حنيفة اولا وقوله الآخر
 اظهر لهما انهما في غير منزل لهما ان تخرج بمحرم كما لو كانت في غير المصر هذا لان اصل الخروج مطلق لهما اجماعا لما يليها من ضرب الفرية
 ووثقة الا فراضية قلنا لهما ان تخرج الى دون السفر بالمحرم فاذا ابطل معنى السفر بالمحرم به مجرد الخروج وهو مطلق المكان اعتد
 اذا الغربة يوذى ويهان فاشبه المفازة وله ان تاتى العدة في المنع من الخروج اقوى من تاثير عدم المحرم في المنع من السفر
 فالعدة اولى ومادون السفر انما يمنع قيام العدة باعتبار انه ليس بزوج لانه بناء على استرجع الاول لان اصل الخروج مباح
 وبه هنا منبهة للخروج باعتبار السفر فينتا وله التحريم واذا تنا وله لم يسقط بالحرمان لا لتيق حرمته الخوي باعتبار السفر قبل التحريم بل العدة وفيها
 لو كانت اجمعتان مدة سفر فنفقت او رجعت وبلغت ادة في المواضع التي تصلح للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تسجد محرما بالاعتدال
 وكذا ان وجبت عند ابي حنيفة ومثله في المحيط وفي اليدوسى طلق امراته فاراد فطلقها الى مكان آخر في الكلا والماء فان لم تفسر
 بتركها في ذلك الموضع في نفسه او باليسر له ذلك فان تضرع فله ذلك اذ الضر واستخرج الخبرات والندى علم

محمد بن محمد

والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قاضيا وقت الطلاق فلا بد من نزول المهر في وقت الطلاق فيثبت النسب
احتمالا واذا اجازت به لتمام سنتين من وقت الفراق لم يثبت لان الحمل اذا كان في وقت الطلاق فلا بد من نزول المهر في وقت الطلاق فيثبت النسب

النكاح والبناء الاول اسهل وانما قوله والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الحمل كان قبل الطلاق فيثبت النسب
فاذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفراق لم يثبت نسب ليقضي العلوق بعد البيوتة خمسة ايام تميل ان نفي الرواية مخالفة
لرواية الايضاح وشيخ الطحاوي واللاقطع والرواية التي تجب لغيرها في الكتاب الفيا وهي قوله واكثر الحمل سنتان فان فيها الحقت
استئذان باقل من السنتين حتى انثبت النسب اذا جاءت به لتمام سنتين وان لفظ الحديث يؤيد صحة تلك الرواية انما قوله ان لفظ الحديث
الصحح لان حاصله انه لا يثبت الولد في البطن الاكثر من سنتين وفيه الا ليقضي انما اذا جاءت به لتمام سنتين من الطلاق ان يثبت نسب
الا اذا كان العلوق حال قيام الفرائش والوجه ان يحل على تقريره فانه من المتقدم من ان يجعل العلوق في حال الطلاق لانه قبل زواله
بالفرائش قوله الا ان يدعي استئذان من قوله لم يثبت نسب ويؤيد صحة القول في حال المانع في حال الحمل المتعدي وعادة لانه لا يثبت
وجه وهو كون وطئها بشبهة في العدة وهل يشترط التصديق المرأة في رواياتنا والا وجه انه لا يشترط لانه يمكن منه دواعي ولا سداد في هذا الحكم
الا شراطين رواية الامام الشريفي في المبسوط والبيهقي في المشال وذلك ظاهر في ضعفها ودعوايتها وانما قوله من اقصه في كتاب الحدود
في ان النسب لا يثبت من المباشرة في الوطئ في العدة ونفس في البيان ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها بالزواج بشبهة كانت شبهة الفعل وقبيلها
لا يثبت النسب وان ادعى نفس عليه في كتاب الحدود وجب حمل المذكور هناك على المطلقة ثمنا والمطلقة على ما ذكرنا من ان النسب لا يثبت من المباشرة
فيمتنع الناقض وليس شيء لان الراوي من المذكور هناك اذا لم يدع شبهة والمذكور هنا محمول على كونه وطئها بشبهة والعدة عن ثلاث لا تكون اجرة
من الاجنبية بالكلية والنسب يثبت بوطئها بشبهة فكيف بالمعتد فيجب الحمل مثله بان يقال ينبغي ان يصح بدعوى الشبهة المبتوتة غير محرم وشبهة الفعل
لان المذكور في الحدود عدم ثبوت النسب اذا وطئ المطلقة ثلاثا اذا جاءت مطلقا فيثبت عند فوجب ان لا يقتضيه الا اذا ادعى الشبهة التي
هي غير محرم وظن الحمل والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد ثبوت نسب بمجرد دعواه غير ان توجيه ذلك امكان صحة يكون الوطئ
بشبهة والوجه انه لا يشترط غير دعواه لانه لم يشترط في الكتاب سواء ثم يحل على ثبوت الشبهة التي هي غير محرم
من الحمل ثم اذا لم يثبت نسب فيما اذا جاءت به لاكثر من سنتين يحكم بالقضاء عدتها قبل ولادتها بشبهة الشهر عند ابي حنيفة ومحمد وسه روايته
بشبهه عن ابي يوسف فيجب ان تروى نفقة سنة وقال ابو يوسف لا تقتضي الا بوضع الحمل وقد ذكرناه ولا يلزمها رد شي لان
من غيره وانما ظاهره من نكاح صحيح دون الزنا والوطئ بشبهة واقل مدته الحمل ستة اشهر فحكمنا بالقضاء العدة من ذلك الوقت
وح اخذت بالاحتجته لانها منقضية العدة فتزوي ابو يوسف يقول هي في العدة ولذا لا يزوج بعينها قبل وضعه فلانها وطئت بشبهة
ولو جاءت المبتوتة بولدين احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر من سنتين يثبت نسبها عند ابي حنيفة وابي يوسف اعتبره من
باع جارية فجات بولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والاخر لاكثر فاذا عابها بالبائع يثبت نسبها ويقضي البيع وعند محمد لا يثبت لان
الثاني من علوق حاوثة بعد الابانة فينبغي الاول لانها توهمان قيل هو الصواب وليس ولد الجارية نظيره لان الولد الثاني يجوز
كونه حدث على ملك البائع قبل بيعه بخلاف الواثي في المبتوتة ولو خرج البعثة لاقل من سنتين وباقية لاكثر من السنتين
لا يلزمه متى يكون الخارج لاقل من سنتين لعقد بدهة او يخسر من قبل المرءين اكثر البدين لاقل من الباقي لاكثر ذكره محمد في

فإن كانت العتقة صغيرة فاعلمت مثل الخواتم بل إن تسعة أشهر أو ما يزيد حتى ياتي بها أقل من تسعة أشهر من قبل يوسف كرهت نسبة سنة إلى سنتين كذا في بعض
 يعنى أن يكون حاملاً ولم تقربها بقوله العتقة ذلت به الكثرة ولأن الانتشاء عند من لا ينفقه وهو لا يشترط فيه ما يشترط في غيره ولا قضاء من قبل المدعي ولا حاجة لإعمال العقل
 والفرق قوله وإن كانت مطلقة فلا حاجة لذلك الحيثية من جهة ما ثبتت في سنة وعشرين من سنن أبي داود في قوله العتقة لا ينفقه ثم في ما ذكره في قوله من قبل وهو متعلق
 وإن كانت صغيرة أوجب في السنة فالحديثان في الكبير وسواء كان في الصغير أو في الكبير ما ثبتت في سنة ولذا انفردت عن أبي داود في سنن أبي داود في سنة من قبل يوسف كرهت نسبة سنة إلى سنتين كذا في بعض
 بعد انقضاء مدة الوفاة ستة أشهر لا بد من النسب لأن الشريعة حكم بالانقضاء عند تمام الشهرين كالتعيين لمرة فصار إذا اقرت بالانقضاء كالتعيين في الصغير أو في الكبير لا ينفقه من قبلها
 لغرض وجود من قبلها لأن الصغير لا ينفقه من قبلها لعدم الحمل وإنما النسب محل قبل البلوغ وفيه شبهة وإذا اعتدت العين بالانقضاء عند تمام ما علمت بالولد لأقل من ستة أشهر ثبتت نسبته
 لأنه من قبلها في سنن أبي داود في قوله إن كانت صغيرة لم ينفقه من قبلها لعدم الحمل وإنما النسب محل قبل البلوغ وفيه شبهة وإذا اعتدت العين بالانقضاء عند تمام ما علمت بالولد لأقل من ستة أشهر ثبتت نسبته

شرح الكلمة مترجمة أمه وقيل بها ثم طاعتها واحده ولم يرد أن جاءت به لأقل من ستة أشهر ولا يترجمه أن جاءت به بسنة أشهر ففما عدل الله
 ولد النكاح في الأول وفي الثاني يضاف إلى ملك الميمن لأن وطئها حلال ولا يلزمها إلا بالرد عسرة ولا فرق بين أن يكون للطلق
 مائة أو رجعية وإن طلقها سنتين ثبتت نسبته إلى سنتين لأن وطئها لا يحل بملك الميمن فكان الولد من النكاح ولا يخفى أن معنى السبعة
 طلقها ثم ملكها واللام يتصور وطئها بملك الميمن فالعلم أن ثبوت النسب فيها ذكر من ولد المطلقة الرجعية والباقية مقيده بأحد أمور أن تكون
 هناك أما شبهة في الولادة أو اعتراف من الزوج بالحمل أو جعل ظاهره كما سيجي عن قريب قوله فالكلمات المبسوطة صغيرة بجانب مثلها
 لم قيل هو مستند لأن الحمل دليل على إيجابها مع مثلها ومنع ليس بشيء لأنه إن كان باعتبار أن الحمل لا يكون إلا بإجماع فلا شك أنه لا يكون
 إلا بالبلوغ ولغيره لأن الحمل دليل على إيجابها مع مثلها ومنع ليس بشيء لأنه إن كان باعتبار أن الحمل لا يكون إلا بإجماع فلا شك أنه لا يكون

الفرق

من ستة أشهر ثبتت نسبته للميت قبل الطلاق فثبت به الأكثر من ستة أشهر لا يثبت لأن الفرض أن لا عدة عليها وما جاءت
 به لا يستلزم كونه قبل الطلاق بل يترجم العدة بناء على الحكم بالدخول للحكم بالعلق قبل الطلاق وإن طلقها بعد الدخول فاما أن اقرت
 بالانقضاء العدة بعد ثلاثة أشهر أو لم تقر فإن اقرت ثم جاءت بولد لأقل من ستة أشهر ومن وقت الإقرار ثبتت نسبته وإن جاءت
 بسنة أشهر أو أكثر لم يثبت النسب لانقضاء العدة باتسار ما جاءت به لا يلزم كونه قبلها للميتين كذا في بعض وان تقر بانقضاءها ولم تدع
 جلا فقدر إلى حنفية ومحمد أن جاءت به لأقل من تسعة أشهر من وقت الطلاق ثبتت نسبته والأفلا وعند أبي يوسف ثبتت إلى سنتين في الطلاق
 البائن وإلى سبعة وعشرين شهرا في الرعي لا احتمال أنه وطئها في آخر عدتها الثلاثة الأشهر فعلق سنتين وإن كانت ما دعت جلا فقدر
 كالكيفية من حيث أنها لا تقتصر انقضاء عدتها على أقل من تسعة أشهر لا مطلقا فإن الكبيرة ثبتت نسبته ولذا في الطلاق الرجعي لا أكثر من
 سنتين وإن طال إلى سن الأربعين يجوز أن امتدأ طهرها وطئها أيا ما في آخر الطهر وجوب قول أبي يوسف أنها تحتل كونهما حلالا لفرض أنها في سن حوزة
 فيه بل ربما لأن فرض المسئلة ولم تقر بانقضاء عدتها فثبتت الكبيرة في احتمال حدوث العلق ساعة فثبتت نسبته ما تأسس
 به إلى سنتين وأعلم أن قياس ما قدمه في الكبيرة المبسوطة من أنها إذا جاءت به تمام سنتين لا يثبت أن يقال إلى أقل من سنتين منها وجه
 قوله ما دعت جلا فقدر لأن الفرقان لانقضاء عدة الصغيرة جهة واحدة في الشرع فمبنيها بحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها
 بالانقضاء لأنه لا احتمال الخلف وعدم المطابقة بخلاف اقرارها بقاية الأمر أن يحيل القضاء وما بمنزلة اقرارها ولو اقرت بالانقضاء

لا أكثر

بعد الأشهر الثلاثة ثم جاءت به لأقل من ستة أشهر أو السنة لا يثبت كذلك هنا أن لا يثبت حتى ياتي به لأقل من تسعة أشهر
 أما إذا كانت الصغيرة أدمت الحمل في العدة فالجواب فيها كالكيفية فيها لأن اقرارها بالحمل حكم ببلوغها قوله وثبتت نسبته ولذا
 المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين سنتين وقال زفر إذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لأقل من ستة أشهر ثبتت نسبته
 أشهر لا يثبت فوجهه كوجهها في الصغيرة وهو أن بعد تمام جهة واحدة من انقضاء عدة أشهر وعشرة فاذ لم تقر قبلها بالحمل فقد حكم شرعا
 بانقضاءها بها فإذا جاءت بالولد بعد تمام ستة أشهر أو أكثر لا يثبت نسبته بخلاف ما إذا جاءت به لأقل على ما عرفت ومنه تعيين الحكم في
 في حتمها بل لما كل من البنتين بخلاف الصغيرة لأن الأصل فيها عدم الحمل فستمر ما لم تعترف بالحمل قوله وإذا اعترفت ظاهره وتقدمت معرفة

في

والا يثبت المتزوج بالزواج البتة شبهة عند حجة واحدة ولا بد من اقرار الزوج او امره بان يكون هذا حبل ظهر او اعترا من قبل الزوج
 ثبتت نسب من غير شهادة او دليل اربعين سنة في جميع بشهادة امرأة واحدة لان الفرائض قائم بقيام تعدد وهو يتم بالنسب والحدود
 الولادة متناهيتين بشهادة قائل في حال قيام النكاح ولا يثبت حصة ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بشهادة قسمة الحصة
 الى اثبات النسب ابتداء فيشترط لكل الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحمل او صدر الاعتراض من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة وللعين ثبت
 بشهادة قائل ان كانت معتلة عن وفاة فبعد تمام الولاية في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو بائنه في قوله صحيح وهذا في حق كل من ظهر له بغير
 حجة قبل فيه صدقهم ان في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولما قيل يشترط لفظه
 الشهادة وقيل لا يشترط لان الثبوت في حق غيرهم تابع للثبوت في حقهم باقرارهم وما ثبتت تبعه لا يبرأ من فيه الشرط
 وانما لم يثبت اذا انت به اكثر من ستة اشهر من وقت الاقرار وان كانت المدة تتحمل كون الحمل من الزمن لان انبيات شفا
 سني اخبار من عن عدته فاذا اخبرك لزم ان تحقق الخلاف قطعا وقوله وهذا اللفظ تيمنا ولما بالاقالة كل معتدة من تم تفصيل في الخبر
 عن طلاق ووفاته ومما شتم اليها الاكسمة اذا ولدت بعد الرجعي والباين في كذا واث الاقرار يثبت نسب ما تاتي به لاقل من ستين
 في البائن واكثر منها في الرجعي ما لم تقر بانقضاء العدة فان اقرت بانقضاء ما مفسر بشهادة شهر ومطلقا في مدة يصح للشهادة اقرار
 ثم ولدت لاقل من ستة اشهر ومن وقت الاقرار ثبت النسب والا فلا لان مطلق الاقرار انما يحل على الاقرار لما لم يطل الياس
 هذا والمنصوص عليه في فتاوى قاضي خان ان الاكسمة تقصد بالاشهر اذا ولدت يثبت النسب ولا ينافي الطلاق الى ستين اقرت بانقضاء
 العدة او لم تقر وكذا نقل عن المرحوم قائله واذا ولدت المعتدة ولد لم يثبت نسب عند ابي حنيفة الا ان يشهد بولاده ثمانية اشهر
 او رجل وامرأتان او يعلم اعتراف من الزوج بالولادة او يكون الحمل ظاهر فثبت النسب بلا شهادة واطلاق الحكم لشتم المعتدة
 عن وفاة وعن طلاق بائن او رجعي فيوافق نصير قاضي خان ونحو الاسلام بجريان الخلاف في الرجعي ونسب الاكسمة في حصة
 المستقلة بان يكون الطلاق باننا فقال لو ان رجلا طلق امرأته ثلثا او قطيعة بانه ثبت بولده بعد الطلاق لستين او اقل وشهدت
 امرأته على الولادة والزوج نكحها بالولادة والحمل ولم يبرمه النسب في قول ابي حنيفة ما لم يشهد رجلان او رجل وامرأتان ونحوه
 قول صاحب المختلف حيث قال شهادته القابلة على الولادة لا تقبل الا بموفاة قول حتى ان المعتدة عن وفاة اذا اكد بها الوتر
 في الولادة وفي الطلاق البائن اذا اكد بها الزوج اسلم اخرنا ذكره والتفقوا على قيدا انكار الزوج وكذا الوقوع انكار الولادة
 او الحمل من الورثة فعند ما ثبتت الشهادة امرأته حصة عدله وبيروك وبشرط لفظه الشهادة على قولهما عند مشايخ حراسان
 لا تامة حقا على الغير ولا يشترط عند العراقيين قياسا على العدد وقوله في جميع ذلك اسي فيما اذا كان حبل ظاهر او لا او اعترف
 من الزوج او لا دليل تقبل شهادته رجل واحد عند ما قيل نعم ولا ينسحب كما لو شهد رجلان او رجل وامرأتان وفي جامع قاضي خان وعلى
 هذا الخوف كما لا يطلع عليه الرجال واجمع علما وعلى انه يقتضي بالنسب بشهادة الواحدة عند قيام النكاح وحقيقة الحال انه يثبت
 تعيين الولد بشهادة والشهادة والنسب لقيام الفرائض واذا اقر ان النكاح بعد الرجعي قائم من كل وجه تيمنا بخلاف البائن كما انكره
 ويكون الرجعي كالصحة القائمة حتى حل الوطى ودواعيه والخلاف لما هو في العدم الموت وبالطلاق البائن وليقولهما قال احمد وعند الشافعي لا يشترط
 نسوة عدول وعند مالك وابن ابي ليلى امرأتان وقوله ان الفرائض قائم بقيام العدة وهو ابي الفرائض بغير النسب فيما تاتي به كما قبل الطلاق والى جهة
 ابي شهادة المرأة لتعيين الولد فثبتت بشهادتها على الولادة كما قبل الطلاق قصر المصنف على هذا القدر فثبت النسب وبالحج في قيام الفرائض له
 ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل فصارت اجنبية والفرائض المنقضي ليس بحجة يصح بموفاة المهر الصيغة اعني شهادته المرأة
 الواحدة فثبتت الحاجة ماسة الى اثبات النسب ابتداء وذلك بكمال النصاب على الاول والثاني المتقدمة لغير شهادته المستندة لثبوت
 النسب لكونها في وقت يلزم فيه ثبوت النسب فاجاب بخلاف ما اذا كان الحمل ظاهرا قبل دعواها وصدر الاقرار من الزوج
 او كان الفرائض قائما وقت دعواها بالولادة لان النسب ثابت قبل الولادة لما تاتي بالمطهر وقيام الحمل ظاهرا واعترافا وكذا

ثم

والا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر من يوم تزوجها ثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ولد من جنس
لست قد اشتهر فصار على اثبت نسبه منه اعترف به الزوج لو سكت لان الماشي قلم وطلو ثمانية فان وجد الولادة يثبت بشهادة امرأه واحق تشييد بالولادة حتى
لو ضاع الزوج بلا من كان النسب ثبت بالفراش لقائمه والدعايا اغماجب بالقدرة وليس من خبر ورثته وجرد الولد فاسم بهم بدو نسبه

ان يورث شهادة القابلة به وتولد لاهل الطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما اذا دخلت المرأة بحضرة من يثبته اليه ان لم يورث ثم خرجت
مع الولد فيعلمون انها ولدت وفيما اذا لم تتولد والنظر بل وقع اتفاقا وبدا يندفن باقدا وورث من ان شهادة الرجال ليلزم فستقيم فلا يقبل فالرجل
ان حقيقة محل الخلاف ان شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال عادة كالولادة وغيره بل كفى للاشياء او لا بد من ان يتأيد بمؤيد فلو جبه
ان يحكم الاستدلال عليه ولما فيه قوله سم شهادة النساء جازية فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه فانه يتادل الواحدة لانه يثبت واما الوجه الذي
في كراهة قضاياه بالقاب الفارق بينه وبين القيس عليه من حال قيام الفراش وهو يدفع بانه لا يلزم من جواز ما مع سوي جواز ما بدونه وتبقى عليه
الطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن ابي شيبة عن الزهري من سلا مئنت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غير من من الاداة
النساء ويحيون من وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستدلال وامر ان فيها سوي ذلك وهذا جهة لانه مرسل وانما قلنا لانه مرسل لان قول الركا
ضحت السنة انما يكون كحكم الرافع اذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحدثه الارطقي عن محمد بن عبد الملك الواسطي عن الامش عن ابي واكل عن عثمان
ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة وان كان بين عبد الملك والامش رجل مجبول وهو ابو عبد الرحمن المدائني فقد تظاهرا في
ما هو حجة به ولو كانت معتقدة من وفاة فادعت الولادة فصدقا الورثة عليها ولم يشهد بها احد فها من الميت في قوتهم جميعا وهذا في حق الاش
تظاهر لانه غاص منهم فيقبل تصديقه فيه انما في حق ثبوت النسب من الميت ليطهر في حق الناس كانه قالوا اذا كانوا في الورثة من اهل الشهادة
بان يكونوا ذكورا او ذكورا مع اثباتهم عدول ثبت لقيام الحجة فيشارك المقرين منهم والكرهين فيطالب غيرهم الميت به بينه وبين
قيل شيرط نقطة الشهادة اي في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجة وقيل لا يشترط هو الصحيح لان الثبوت في حق غيرهم مع ثبوت الثبوت في حقهم
ولا يراعى للبيع شرا انما اذا ثبت احواله فعلى هذا فلو لم يكونوا من اهل الشهادة لاثبت النسب الا في حق المقرين منهم والذاعلم قوله
واذا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر من يوم تزوجها ثبت نسبه لان اقل مدة الحمل ستة اشهر فلو لم يولد منه ولد
قبل النكاح وان جاءت به لاكثر منها ثبت ولا اشكال سواء اعترف به الزوج او سكت وكذا اذا جاءت به تمام السنة بلا زيادة لاحتمال انه
تزوجها واطلها لما وافق الانزال النكاح والنسب يحتاج في اثباته وبهذا من المص خلاف ما تقدم في المبسو حيث نفى نسب ما ثبت به تمام سنة
مع تصحيحه بما قد مناه من كونه طلقا حال جماعها وصادف الانزال الطلاق واجيب عن المص بان ثبوت النسب هنا لانها ك
لحمل امرأ على الصلح اذ لو لم يثبت بها لم يرد من زنا ومن زوج فزوجت وهي في العدة واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم فيه
نسبة فساد الباطل ان يكون عدلتا انقضت وتزوجت بزوج آخر فخلقت منه وحاصل هذا رفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس بجواب
اصلا لان معنى السؤال وجوب التقضي وهو الامكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب الاحتياط فكان يجب ان يثبت النسب كما ثبت
هنا وان ثبت علمت ان الوجبة ثبوت النسب فيه لوجود التقضي وهو الامكان مع الاحتياط قوله فان وجد الولادة يعني فيما اذا جاءت
به ستة اشهر فصاعدا ثبت شهادة امرأة واحدة اتفاقا اما عندهما فظاهر وعنده لا يدا بقيام الفراش حتى لو نكحها بعد شهادتها
لاعن ولا يكون هذا لان لزم شهادة الواحد ليلزم انه قائم مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امرأة واحدة فيجب ان لا يجب اللعان
هنا ولا يلزم خطأ ابي حنيفة حيث لم يثبت به النسب وان ثبت به اللعان انا وجب بالقذف لانه ثبت في ضمنه لفي الولد لا نفي الولد من حيث

بالك

بجمل

ون

هنا

فان قيل في اختلاف افعال الزوج في حصة من داره دقالت في من ستة اشهر فالقول قولها وهو انه لان الظاهر يشهد بانها فانها تذل
 ظاهرا من كتاب كاسن سفيح وكسرين كذا يستلزم وهو على الاختلاف وان قال كاسرته اذا ولدت ولان فانك طالق فشهدت بمراتك الولاية
 بالطلاق عند ان حذيفة زو قال ابو يوسف وميمون لا تطلق ان شهدا بما تحجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطعم الرجل الشربة
 ولا لها لما قبلت في الولاية تقبل فيما يتيقن عليه ما هو الطلاق وكذا حصة في انما ادعت الحثت فلا يثبت الا حجة ثالثة وهذا لان شهدا قد حقن حنونة
 في حق الولاية فلا تظلم من حق الطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالجل طلقت من غير شهادة عند ان حذيفة زو وعند عائشة وشهادة العيلة
 لانه لا بد من حجة لا دعوى الحثت وشهادتها حجة فيه على ما بينا وكذا ان الاقرار بالجل اقرار بما يقضي اليه وهو الولاية ولا يقره كذا
 مع غنسة فيقبل قوله في امانة قال واكثر مدة الحمل سنتان لقوله عائشة هذا الولد لا يبيح في البطن اكثر من سبعة اربط من قبل
 هو لغيره فانه ليس من ضرورة لزومه وجود الولد اصلا فعلا عن قيل ليد في حجة متعينة بدونه وان اتفق منها وتوجه في ضمن النفي قوله انك لم تزلت ثم اختلف
 فقال تزوجك لاربعة اشهر وقالت كسنة فالقول لها لان الظاهر شاهد لها وهو انه ولد من كحل لا من فحاح ولا من زوج تزوجت بهذا الزوج
 في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو امانة الحادث وهو الكحل هذا الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت
 نسب قدم المثبت له لو جوب الاصل في حق انه مثبت بالايمان مع القدرة على النطق بخلاف سائر التصرفات مع ان الظاهر مما يلاحظ به
 وهو عدم مباشرة الكحل انما سدا ان كان الولد من نكاح او جمل من زنا وان صح على الخلاف فيه ثم لا يحرم عليه هذا النفي لانه لا يبرم منه كذا
 مما لا يثبت النسب لكونه اقرا بابا لنفسه كما اذا تزوجها بالاشهاد وبجوازها وهي حامل من زنا فانما يجمع على الصحيح ولان الشبهة كذبه حيث
 اثبت النسب والشبهة او كذبه الى اقرا به بل قوله ولم يذكر اى محمداى الاستحلاف اى استحلاف اى استحلاف وهو على المحلوف المعروف في
 الاشياء الستة فعندما يستحلف وعند لا يستحلف لان الخلاف واقع في الكحل والنسب قوله ومن قال لا امرأته اذا ولدت فانك
 طالق فشهدت امرأة على الولاية والزوج نيكرا ولم يكن جملها ظاهرا ولا اقرا به بل تم ابق عند ابي حنيفة ولكن مثبت النسب لا
 تطلق الفيا لان شهدا بما تحجة في ذلك اى في ثبوت ولادتها للحديث السابق واذا كانت حجة مقبولة فيها تقبل فيما يتيقن عليها
 وهو الطلاق الملحوق به وهذا التقرير يبين ان قوله ولا لها لما قبلت في الولاية لم يثبت في الولاية لم يثبت وجبا آخر بل هو تمام الوجه الاول وحار
 كسبوت الامومة بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيما اذا قال ان كان باشي هذه حمل فهو مني فولدت بعد هذا القول لا قبل من ستة
 اشهر فأكبر ولا ولدتا فشهدت به امرأة وكسبوت اللعان بناء على ثبوت النسب فيما اذا جابت زوجة بولد فقال ليس مني ولا ادري اولدت اى
 اولدت فشهدت بالولاية امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محمدا او ابيحدا للذف ولا يبي حصة انها او حثت
 وزال ملكه الثابت فلا بد من حجة ثالثة وشهادة المرأة الواحدة ليست حجة كذلك الا في موضع الضرورة فهو الولاية ولازمة المحقق
 به فقبلت فيها وثبت النسب وامومة الولد ولانه حكمه اللازم شرعا اما اللعان فانما يثبت بالقذف وان اتفق له وقع في ضمن نفي الولد كما قلنا
 واما وقوع الطلاق والعتاق فليس حكما مختصا به فلا يثبت عند هذه الشهادة ولكن اشترى حرما فاحبسه وسلم انه حجة تجوز في ائمة
 ولا يثبت تجسس المذنب وكقوله اذا حضت فانت طالق وفلان قال حضت طلقت اى ولم تطلق فلانة وبها حكمان متضمان ويمكن
 جعل هذا الاشكال على ابي حنيفة فان طلاقها بى زوال ملكه وهو ليس لازما شرعا يحضها بل لازمه الشرعي حرمة قربانها فقد ثبت بقوله
 لازمه الشرعي ولا زمة الجعل المنك وهو حثته وسياتي الفرق ولو كان الزوج قد اقر بالجل طلقت بلا شهادة عند ابي حنيفة وعند سائر
 شهادة القابلة لانه لا بد من الحجة لا دعوى الحثت وشهادتها حجة فيه ولا ان الاقرار بالجل اقرار بما يقضي اليه وهو الولاية العلم بان الجمل
 كذا حجة ولا حجة قربانها من ثبوت في اعتبارها بالولاية حيث اقر بها حامل فيقبل قولها في زوال امانة كما اذا علقت بحضها فحالة حثت فان
 ظهر الفرق المذاع للاشكال المذكور وهو ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع عليه وعلى من حثتها كما يحضها ولو لا ذلك لكان
 بجملها او بظهور جملها كان التزاما التقدير فيما عدا اجزائه واعترافا بانها مؤمنة وان لم يكن كذلك وهو التعليق بالولاية بما قبل
 الاعتراف بجملها سابقا ولا ظهر رجل حال التعليق لم يستلزم ذلك فيمتنع عند النكار والى الحجة قوله واكثر مدة الحمل سنتان

ولان

وقوله ستة أشهر بقوله تعالى وحمله وقبالة ثلثون شهرا ثم قال وقد ضاع في عامين حتى للحمل ستة أشهر والكشاف في ما يقدره أكثر من أربع سنين
 والوجه عليه ما روينا والظاهر أنها قالته سماعا والعقل لا يقتضي إليه ومن تزوج امرأة فحلقها ثم اشتريها فان حملت يولد كافر من ستة أشهر
 من يوم اشتريها لزمه ذلك لا يلزمه لأنه في الوجه الأول ذلك المعنى لأن الحمل سابق على التزويج والوجه الثاني لأن المولود كافر بغيره في التزويج
 وقته فلا بد من حنونة إذا كانت الطلاق واحدا باثنا أو حلقا أو رجعا ما إذا كان اثنتين ثبت النسب إلى سنتين من وقت
 الطلاق لا يفسخ من عليه حرمه غيلة فلا ينفك للعلاق إلا إلى ما قبله لأن الحمل بالثلم وقن قال منه أن كان في بطنه قبل زواجه من غيرها فلو كان أمرا

وعند الشافعي ذلك أربع سنين واستدلوا بقوله لم يقول ما شاع من الولد لا يقضي في بطن أمه أكثر من سنتين ولو لم يزل متزجرا حتى إذا سقط في
 سنة من طهر من ابن المبارك ثناء وأبو بن عبد الرحمن عن ابن جريج عن جميعه بنت سعد عن عائشة قالت ما شاع من الولد لا يقضي في بطن أمه أكثر من سنتين
 ما تحول ظل عمود المنزل في لفظ قالت لا يكون الحمل أكثر من سنتين الحديث وأما في الدار قطن ومن جهة أبيه عن الوليد بن مسلم قال قلت
 لما لك ابن النسي إلى حديث عن عائشة إنما قالت لا تزيد المرأة في حملها على سنتين بقدره من قول فقال سبحان الله من يقول هذه جارية
 امرأة محمد بن عبد الله امرأة صدق وزوجها رجل صدق حدث ثلاثة البطن في اثنتي عشرة سنة كل بطن أربع سنين ولا يخفى أن قول عائشة رقم ما لا
 يعرف إلا سماعا وهو مقدم على الحكمي عن امرأة بن عجلان لأنه بعد صحة نسبه إلى الشارع لا يتطرق إليه الخطأ تحريف الحكاية فإنها بعد صحة نسبه
 إلى مالك والرسالة تحتمل خطأ فان غاية الأمر أن يكون القطع ومنها أربع سنين ثم جاءت بولده وبذلك ليس يتطرق في أن الاربعة تباهما كانت
 حالها فيها لو أنهما استوطنا سنتين أو أكثر ثم حملت ووجود الحركة مثلاً في البطن لو وجدتين يتطرق في الحمل لو أنه كونه غير الولد ولذا أخرجه
 عن امرأة أنها وجدت ذلك مدة تسعة أشهر من الحركة والقطع الدم وكبر البطن وأدراك الطلق مخيم حيث القابلة تحتمل أخذت في الطلق
 فكما طلقت اعترضت ما كبر شيئاً قبل أن تضع البطن بما است من قاضيتها من خير ولادة وباجتماع مثل هذه الحكايات لا يعارض الروايات وأما
 أن عمره اثنتي عشرة سنة ولد المرأة التي غاب عنها زوجها سنين ثم قدم فوجدها حاملًا فمهر بها فقال له معاذ إن كان لك عليهما سبيل
 فمهر سبيل لك عليهما سبيل فوجدتها وتزكيا سنة ولدت ولدت وقد ثبتت ثبوتها شبهة إياه فلما رآه الرجل قال ولدت مني ورب الكعبة
 فأنما هو بقيام الفرائض ودعوى الرهبيل نسبة قوله وأما ستة أشهر والاختلاف العلماء فيه لقوله تعالى وحمله وقبالة ثلثون شهرا مع تفصيل
 النسل فيه الآية الأخيرة كونه في عامين فإنه لم يكن الفاضل ستة أشهر وأورد عليه أنه مخالف لما قرره لاني حقيقة في أربعة من
 هذه المدة مضروبة تباهما لكل من الحمل والنفصال غير أن النفق قام في أحدهما وهو الحمل وهو حديث عائشة رقم ما لا يقدح في أن
 غير صحيح لما يترجم من أنه يرا ويحفظ الثلثين في الطلاق وأحد حقيقة ثلاثين واربعة وعشرين باعتبار أنهما قضيت فقلعه رجع إلى الصحيح وجيب
 بأن في إناويل ابن عباس ذكره هنا وموضع الاستدلال في الحقيقة موزونة لا يوجب بطلان الحقيقة لغيره وهو روى أن رجلا تزوج
 امرأة فولدت له ستة أشهر فمهر عثمان بن مغيرة فقال ابن عباس أما إننا لو كنا بمحكم كمن بالله تعالى فحكمكم قال الله تعالى وحمله وقبالة ثلثون شهرا وقال فضالة
 في عامين فلم يبق للحمل الاستسماة أشهر فذكر عثمان بن مغيرة فحكمكم كمن بالله تعالى فحكمكم قال الله تعالى وحمله وقبالة ثلثون شهرا وقال فضالة
 فقلعه رآه ولو كان المدة لمجموع الحمل والنفصال لأنهما قام في أحدهما حيث سكتوا ورثوا الحكم بمقتضاه وهو يثبت مسك في الرضا على
 ذلك الوجه فلا يندفع به الدلائل على المعقول ومن تزوج امرأة فحلقها أي بعد الدخول واحدة بانية أو رجعية ثم اشتريها إنما قبل أن تتر
 بالانفصال منها فبأن يولد لا قبل من ستة أشهر منذ اشتريها لأنه ما لم يمتد إلى ثبوت نسبه منه واللفظ يوم بعد ثبوت مستحق عنه وقيدنا بعد الدخول ومن أحده
 لأنه لو كان قبل الدخول لا يلزم منه الولد إلا أن سيكبه لا قبل من ستة أشهر منذ فارقها لأنه لا غنة لهما ولادة والطلاق في ثلثين
 إلى سنتين من وقت الطلاق كما سيذكره المصنف قوله والآن أنه ان لم تحي نبلا قبل بل تمام ستة أشهر أو أكثر من وقت الطلاق لم يتر
 إلا أن يغير قوله لأنه ستة أشهر في الوجه الأول وهو ما إذا جازت إلا قبل من ستة أشهر ولذا المدة للثبوت يكون العلوق سابقا على الشراء

فإنما يثبت النسب في بطن أمه إذا كانت

فهي أم ولد فمن المحسبة إلى ثنتين للولد وشيئ ذلك بشبهة القابلة بالكلية ومن قتل للعلم هو باق في علمه لم يزلت أم المملوكة قالت أنا ما بدعي منكم ومولدي

ن

وولد المملوكة ثبت نسبه بلا دعوته وفي الوجه الثاني وهو ما إذا جازت به ستة أشهر فصاعدا ولد المملوكة فلا يثبت إلا بدعوه وهذا لأن الطلاق إذا كان واحدة حل له وطبها بعد الشراء لا لا يظلم عدتها في حصة لأنها معتدة والمرأة متى ولدت والوطئ حلال يقضي بالعلوق من أقرب الاوقات لأن فيما زاد عليه شكاد من اقرب الاوقات ستة أشهر واعتبار ما في الاول يوجب انه ولد المعتدة وفي الوجه الثاني يوجب انه ولد المملوكة فلا يثبت إلا بدعوه بخلاف ما لو كان الطلاق شقين حيث يثبت النسب إلى سنتين من وقت الطلاق وإن جازت به لاقل من ستة أشهر من وقت الشراء لأن به تحريم الامه بغير عذبة فلا حل للشراء لأن حل المحرمه حرمة عذبة متناهية بنكاح زوج آخر على ما عرف فتقدر القضا بالعلوق من اقرب الاوقات لأنه قضا عليها بالوطئ الحرام ففقيها بالعلوق من بعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حلالا لما على الصلاح وقبل الطلاق كانت منكوبة فثبت نسب ولدها بالادعوى ثم إذا كانت الواحدة رجبية وهو ولد المعتدة فيلزمه وإن جازت به ثلثين سنين بعد الطلاق فأنه بعد كونه لاقل من ستة أشهر من الشراء وإن كان يثبت إلى اقل من سنتين أو تمام سنتين بعد كونه لاقل من ستة أشهر من الشراء واعلم ان ما ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق يعني لو اشترى منها من غير طلاق كان الحكم المذكور للرجعية ثابتا ولو اشترى زوجة الوطوء ثم اعتقها فولدت لاكثر من ستة أشهر منذ اشترى أم لا يثبت النسب إلا ان يدعي الزوج لأن النكاح بطل بالشراء وصارت بحال لا يثبت نسب لدها منه لو ولدت لاكثر من ستة أشهر من وقت الشراء إلا بدعوه ولحق ما زادنا إلا بعد امه وعند محمد ثبت النسب إلى سنتين بلا دعوته من يوم الشراء لأنه بالشراء بطل النكاح ووجب العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك وبالعتق ظهرت وحكم معتدة عن بائن لم تقربا لنقض عدتها ذلك ولو جازت به لاقل من ستة أشهر لزمه للعلم بمقبول قبل الشراء وإن كان لاكثر من سنتين من العقد وكذا لو لم يعقها ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة أشهر منذ باعها فنثبت إلى يوسف لا يثبت النسب وإن ادعى الا بتصديق المشتري لما مر ان النكاح بطل وعند محمد يثبت بالتصديق كما قال في العتق إلا انه هنا لا يثبت بلا دعوته لأن العدة ظهرت قومه ولم تظهر لها ولو اسلمت كتابية تحت مسلم ثم جازت بولد لاكثر من ستة أشهر ولاقل من سنتين من وقت الاسلام ففاه لاعم ويضع نسب الولد منه وإن احتمل علوه قبل الاسلام وباعتباره للعان لكن العلوق حادث والاصل في الاحواش تألفنا وكذا حصة تحت امه اعتقها مولانا فجازت بولد لاكثر من ستة أشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعناق ففاه الزوج لاعم وإن احتمل العلوق قبل الاعناق فإن قيل ما ذكرتم فيقتضى ميبا تل أحد ما ما لو قال لامرأته أحد كما طلق ثلاثا ولم يبين حصة ولدت أحد اهما لاكثر من ستة أشهر من وقت الايجاب ولاقل من سنتين منه فالايجاب على ابيهامه ولا يمين شرهما للطلاق وذكره في الروايات وثانيها ما لو قال لها إذا حبست فانت طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التعليق لايقتضى الطلاق فكذا لو كان هذا في تعليق العتاق باحبيل وثالثها المطلقة الرجعية إذا جازت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير مزا جعا ولو كانت الاحواش تضاف إلى اقرب الاوقات فثبت هذه الاحكام اعني البيان والطلاق والمراجعة قلنا الاحواش إنما تضاف إلى اقرب الاوقات إذا لم يضمن البطل ما كان ثابتا بالدليل أو ترك العمل بالتقصي اما إذا تضمنت فلا تمتى عولت على ما قلنا ثم استقرت المسائل وجبت الامر عليه في ثبوت الطلاق في الصوريين الاوليين ابطال ما كان ثابتا بيمينين بلا يمين وفي الرجعية كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على استكراه الرية بغير القول قوله فهي أم ولده بالاجماع لأن سبب وجود النسب وقد وجد وهو الدعوة والحاجة إلى التبين الولد وشهادة القابلة

تترتبه في النكاح من اجل هذا جازى بالمتحققين والفقهاء ان يكون لها ميراث لان النسب كما ثبت بالنكاح العصم يثبت بالنكاح الفاسد وبما لو طلق عن
شبهة وبذلك لا يثبت فليكن قوله اقرار بالنكاح وجبه لا يستحق ان المسئلة فيما اذا كانت معدومة بالحرية وبكيفية الغلام والنكاح الطاهر للثنتين
لذلك وصفا وعادة ولولم يعلم بانها سره فقالت الورثة انت ام ولي فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الالام بحجة في دفع الركن في استحقاق الميراث

باب حضنة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالأمر احق بالولد كما في قوله تعالى يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعلا وحزني له جوى وثديي له
سقاء ونزله اياه يترعه مني فقال عليه السلام انت احق به صاكرة تزوجي وكان الأم اشفق واقدرا على الحضنة فكان الدفء اليها النظر
واليه اشار الصديق بن ربيعة اخذ له من شهيد وعسل عنده يعلم قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والحضنة حاضرة من متواخرين

جرت في ذلك بالاجماع اسي بانفاق الصحابة الاول ولدت لاول من ستة اشهر من وقت الاقترار ولو ولدت لثلاثة اشهر او اكثر لا يتردد لاحتلال
انها حلت بعد مقالة الموسى فلم يكن الموسى مدعي هذا الولد بخلاف الاول لثبوتها بقايمه في البطن وقت القول فيقتضى بالدعوة
قوله ترثانه الخ فان قيل ثبوت النكاح هنا افتقار فيثبت بقدر الضرورة وهي صحيح النسب ودون الارث قلنا النكاح غير متزوج
اى ما هو سبب استحقاق الارث وليس كذلك بل هو لزموم لاستحقاقه واذا ثبت الشيء ثبت بلازمه اشترعى والام لم يكن لازما
بخلاف نكاح الامة والكتابة قوله وجه الاستحسان ان المسئلة مفروقة فيما اذا كانت معدومة بحرية الاصل وانما ام الولد واذا
ثبت كونها حرة هي ام ابنه لزم كونه من نكاح صحيح عادة وعرفا لانه الموضوع لحصول الاولاد دون الفاسد والوطى بشبهة فيها
احتمالان لا يعتبران في مقابلة الظاهر القوس وكذا احتمال كونه طلقها في صحبة وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم
بقايمه ما لم يتحقق نزوله قوله فلا ميراث لها قال التمر تاشي ولكن لها ميراث لانهم اقترعوا بالدخول بها ولم يثبت كونها ام ولد
بقوله لانه استحقاق الارث فلا يقتضى به كالمفتوق ويجعل حياني ماله حتى لا يرث غيره منه لا بالنسبة الى غيره حتى لا يرث من ابنته والظاهر
باب حضنة الولد ومن احق به لما ذكر ثبوت نسب الولد فيقول المقتضى ذكر من يكون عنده الولد قوله فذا وقعت

الفرقة الخ وهو سبب الاطلاق في غير ما اذا وقعت به وتماثلت او لا لانها تحبس وتخير على الاسلام فان ثابت فحق احق به
وما اذا لم تكن اهلا للحضنة بان كانت فاسقة او تنجب كل وقت وترك البيت فثابتة او كانت امه او ولد او مدبرة او مكاتبة ولدت
ذلك الولد قبل الكتابة او متزوجة بغير محرم وما اذا كان الاب معسرا وابت الام ان تربي الابا جسد وقالت الامة
اربي بغير اجبر فان الامة اولى بالصحيح قوله لما روى ان امرأة في سنن ابى داود ومن حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده عبد الله بن عمرو ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعلا وثديي له سقاء وحجرتي له حواء وان
اباه طلقني واراد ان يترعه مني فقال غم انت احق به ما لم تنكحى رواه الحاكم وصححه عمر بن عبد العزيز وشعيب بن محمد بن عبد الله
بن عمرو بن العاص فاذا اراد بجده محمدا كان فرسلا واذا اراد عبد الله كان متصلا فلما لم ينص عليه يصير حتملا للام سال والاعضا
وهنا نص على جده عبد الله وحجس الانسان بالفتحة والكسر والحواء بالكسرية من الوبر والجمع الاحوية قوله ولان الام اشفق
عليه ابدأ الحكمة خصوص هذا الشرح وانما كانت اشفق لانه كان جردا حقيقة حتى قد تقرر من المقرض واقدرة على الحضنة لثبوتها بصحة
والرجل اقدر على الاكتساب فاذا جعلت نفقة عليه او لم يكن هو له مال وجعل عند ما وقوله واليه اشار الصديق الخ يشير الى ما في
سوطا مالك ثنا يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند امرأة من الاقارب ثوب قد ثمت فارها عمر بن قيس
يوما اى قبا فوجد ابنه يلعب بقبا المسجد فاخذ بعضه فوضعه بين يديه على الدابة فادركته جدة الغلام فتارة اياه فاقبل
سحقه آتيا بابا بكر فقال عمر ابني وقال المرأة ابني فقال ابو بكر خل بينه وبينها فاراجعه عمر الكلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه
وزاد ثم قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تولد ولد ولا توفى مصنف ابن ابي شيبة ثنا ابن
ادريس عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه ثمت عاصم بن ثابت بن ابي الانخل فتزوجت فجابا عمر فاخذ

بن

والشفقة على الاب على ما ذكره الشيخ الامام عليه السلام من ان لا ينفق على ابنته فان لم تكن ام الام فام الام اولى من ام الاب وان جئت
 لان هذا هو الوجه المستفاد من قول الامام فان لم تكن ام الام فام الام اولى من ام الاب وان جئت
 او من شفقة الام لان لم تكن ام الام فام الام اولى من ام الاب وان جئت
 الاب لقوله عليه السلام الخالة والد وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش اما كانت خالته ونقصت الام كانت خالته واما كانت خالته واما كانت خالته
 من الام ثم كانت من الاب لان الحق بين من قبل الام ثم الخالات اولى من العات ترعى القرابة الام ومنزل كمال الاخوات مصداق
 ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العات ينزل كذلك وكل من تزوجت من هر هو كذا يسقط حقيقة

ابنه فاو ركنه شمسون ام البنينة عاصم الانصارية وهي ام جميلة فاخذته فترأفها الى ابى بكر فقال غل بنينا وبين ابنيها فاخذته ولا ابن ابى شيبة
 ايضا عن عمر انه طلق ام عاصم ثم ابى عليها وفي جسد ام عاصم فاراد ان ياخذ منها فغابها فغابها حتى بكى الغلام فاطلقها الى ابى بكر فقال له
 مسجما وجرما ورجحا خيرا لك منك حتى يشب اصبي فتجارت لنفسه قوله والشفقة على الاب على ما ذكره في باب الشفقة وهذا اذا كان
 حيا وان كان ميتا فعلى ذى الرحم الوارث على قدر الموارث قوله ولا تجبر لغيره اذا طلبت الام في حق به فان ابنته لا تجبر على الحدا
 وهو قول الشافعي واحمد والثوري ورواية عن مالك وفي رواية اخسرو وهو قول ابن ابي ليلى وابى ثور والحسن بن علي بن محبوب
 اختاره ابو الليث والسندي ابى من مشائخنا لان ذلك حق الولد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولن كما سملن للولد
 الامر وهو للوجوب والشهور عن مالك تجبر الشفعية التي لا عادة لها بالارضاع وتجبر التي هي من ترضع فان لم يوجد غيرها اولم ياخذ
 الولد ثديا غير ثديها جبرت بالاختلاف ويجبر الاب على اخذ الولد بعد استئذنه عن الام لان نفقة وصيانة عليه بالاجماع ولنا قوله تعالى
 وان تعاسرتم فسترضع له اخرس فاذا اختلفا فقد تعاسرا فكانت الآية للذب او محمول على حالة الاتفاق وعدم التعاسر ولا نأمن
 عسى ان تجبر عنه لكن في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو اختلفت على ان تترك ولدا عند الزوج فما خلع جائزا والشرط
 باطل لان هذا حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتجا بانها لفظه فانها وان قول الفقيهين جواب المرواية واما قوله تعالى
 فترضع له اخرس فليس الكلام في الارضاع بل في الحضانة قال في التحفة ثم الام وان كانت احدى بالحنانة فانه لا يجبر عليها
 ارضاعه لان ذلك بمنزلة النفقة ونفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر قوله فان لم تكن ابي لم تكن له ام ثم حتى
 بان كانت غير اهل للحضانة او متروكة لغير محرم او ماتت فام ام الولد اولى من كل احد وان علت وعن احمد ام الاب اولى
 واستضعف بان ام الام تدبى بالام وهي المقدمة على الاب فمن يدبى بها ولا احدى مما يدبى به فان لم يكن للام ام فام الاب
 اولى من سواها وان علت وحذر من الاخت الشفعية او الحالة اولى منها وعن مالك الحالة اولى من الجدة لاب لماني بن جعفر
 ان عليا وجعفر الطيار وزيد بن حارثة اختصوا في نبت حمزة فقال علي انا احق بها هي ائمة عبي وقال زيد نبت اخي وقال جعفر نبت
 عبي وقالها تحتني فقتضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال الخالة بمنزلة الام وقال سبطه انت مني وانا منك وقال جعفر
 اشبهت خلقي ونكحتي وقال لزيد انت اخونا ومولانا ورواه ابو داود وقال فيه انما الحالة ام ورواه اسحق بن راهويه وقال
 بعد قوله واما انت يا زيد فاخونا ومولانا والجارية عند خالتها فان الحالة والدة قلنا بل كل تشبيه فيتم كونه في ثبوت الحضانة
 او غير ذلك الا ان السياق افاد ارادة الاول فيبقى اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونه احق به من كل من سواها
 ولا دلالة على التام في الاول متيقن فثبت فلا يفيد الحكم بانها احق من احد بخصوصه اصلا من له حق في الحضانة
 فيبقى المعنى الذي عيناه بالمعارض وهو ان الجدة ام ولهذا تحضر زميراث الام من السدس وعليه الشفقة تتبع الولاوة
 نظاير فكانت مقدمة على الاخوات والخالات فان لم يكن جدة سفلى ولا عليا فالاخوات اولى من العات والخالات
 لان نيات في الابوين واو لك بنبات الاجداد والجدات والشفقة اولى من غير ما والى الام اولى من الاخت لاب ولما لا تخت لابي

ن
كوبنها

فصل في ما إذا ارادت المطلقة ان تزوج بغير ما كان الزوج في وقت الطلاق من المهر فليس لها ذلك لما فيه من الضرر بالانساب
الا ان خرج به الى وطنها وقت كان الزوج متزوجا فيها لانه التزم المهر فيها عن فاشترى

عم الله امرها بما قالت ابيها فاحذروا واخرجوا الدارقطني من طريق ابي عاصم النبيل عن عبد الحميد وسمي النبيل تسمية وسمي ابن توبة
والنساء في سننه عن اسمعيل بن ابراهيم بن علي بن عثمان التميمي عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده ابي سلمة ان ابو بن عثمان
سئل ولد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم احد بها كافر فخير النبي صلى الله عليه وسلم فتوجه الى الكافرة فقال اللهم ابد فترجه
الى المسلم فقضى له به قال ابن القطان بعد ذكر الروايتين في انه غلام او جارية ولعلها قصتان قال وقد روى من طريق عثمان
عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده عن ابو بن عثمان التميمي عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده ابي سلمة
والاصح ذلك ان عبد الحميد بن سلمة واباه وجده لا يعرفون ولو صححت لانه في ان يجعل خلافا لرواية اصحاب عبد الحميد بن جعفر بن عبد الحميد بن جعفر بن
نقات وهو ابو القاتان وعبد رافع بن سنان معروف واقادان المراد بقوله عن ابيه عن جده جده ابيه قال فانه حميد الحميد
بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان ونحن نقول انه اذا اختار من اختاره اشترى وقع له لكن الوقوف على
ذلك مستعذر بتخيير غيره ثم مع ذلك فوجب بعده عدم اعتبار منظمة الا نظرية وهو فيما قلنا ثانيا ان كان بالغاً دليل الاستقناء من بهر
الى غيبته من دون البلوغ لا يرسل الى الايار للاستقناء الخوف عليه من السقوط فيه لقله عقله وعجزه عنه فالباور نحن نقول اذا بلغ
فمعه تخيير بين ان يفر وبالسكنى وان يكون عند ابيها اراد الله الا ان يبلغ معها فمفسد ان يضيعة الى نفسه اعتبار نفسه بماله ولا نفقة له على الا
الا ان يتطوع اما الجارية فان بلغت بكر انتمها الى نفسه لانها محرمة بعدوان بلغت ثيبا وطان متفر وبالسكنى الا ان يكون غير ما منتهى
نفسها لا يوافق بها فلا باب ان يضيعة اليه وكذا الاخ والعلم الضم اذا لم يكن مفسدا فان كان في يضيعة القاضى عند امرأة ثقة فلهذا صح
ان الصحابة رضي الله عنهم ما تقدم مع قسمة عمر مع ابي بكر ثم ما اسند عبد الرزاق عن عمر انه خير ابا فاختار امه فانطلقت به فحمل
سنة ثم عرف ميل الابن الى امه وهي في الواقع احق بحضنة فاجب تطيب قلب الاب من غير مخالفة للشريعة فخير ويدل عليه
ما تقدم انه لم يراجع ابا بكر الكلام واجواب ان عدم المراجعة ليس دليل لان ابا بكر كان اما ما يجب نفاذ ما يحكم به من راءه وان خالفه
لدى الحكم عليه فالوجه ما ذكرنا ليوافق المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما قد رنا اول الباب

فصل في ما اذا ارادت المطلقة ان تزوج بغير ما كان الزوج في وقت الطلاق من المهر فليس لها ذلك لما فيه من الضرر بالانساب
الا ان خرج به الى وطنها وقت كان الزوج متزوجا فيها لانه التزم المهر فيها عن فاشترى
ثم بعد ان ثبت حق الحضنة للام فاددت ان يخرج بالولد الى بلد آخر والنكاح قائم كان للزوج منعها لان حق السكنى
له بعد ان يجرى المهر خصوصاً بعد ما خرجت معه وان كانت بائنة وقد انقضت عدتها فلا يخلو من كون البلد التي تريد الخروج
الى بلد او قد وقع العقد فيها او في الاصل ليس للاب منعها وان لم يمتد كالقوة من الشتم الا ان يكون دار حرب وهو مسلم
او ذمي وان كانت هي حربية ولو كان كلاهما مسلماناً جاز لها ذلك لانه لما عقدت فانطهرت ان يقيم به غير انه اذا خسر بعد
ذلك وقد اعطانا المهر وجب عليها التالفة او ما لم يجر بلا وجوب وان اضرار الزوجية لم تجب التالفة في غير الامر اسلم الاول
ولو كانت الاولاد صبياناً تزوجوا مثلاً بالبصرة فولدت له اولاداً فخرج بهم اسم الكوفة ثم طلقها فهاضمة فيهم لم يرد هم اليها
فان اخرجهم باذنهم ليس عليه ان يبعثهم اليها ويقال لها اذ هي اليهم فخيرهم وان كان بغير اذنها فليس ان يبعثهم اليها
وفي الثاني لم يردوا سواها كان مصر ولم يعقد فيه او عقد فيه وليس مصر اسلم اصح الروايتين كما سجد ذكره المصم الا ان يخرج

وهو الواجب به تبين ان لا معنى للفقرة الذهبية الشافعية في الموضع المذكور وعلى المعسر من وعلى المتوسط من ونصف من كان يلزم
حماية لا يتقدم شرعا في نفسه وان امتنع من تسليم نفسه ما حتى يعطيه ما منصرف فلهما النفع
لان من لم يترك ما اذا كانت موسرة وهو ما ذكره وهو ما اذا كانت موسرة وهو موسر وكان الاول ح ان يقول ان كان

كانت موسرة وهو موسر فلهما الواجب فوق نفقة المعسرة ودون نفقة الموسرة وكذا في عكسه وعلى ظاهر الرواية يجب في الاول نفقة الامسار
لانما وان كانت موسرة لما تروى من معسرة فثبتت بنفقة المعسر وفي الثاني نفقة الموسر والمعلم لم يذكر تمام الاقسام التي ياتي تفسير قولها
بل ترك ما اذا كانت موسرة والنزوح معسرا وكان لا اتحاد جوابا بجواب ما ذكره وهو ما اذا كانت موسرة وهو موسر وكان الاول ح ان يقول ان كان
احدهما موسر والاخر معسر او العكس في الاستدلال المذهب الخصاف على حديث هند وقال فيه اعتبر حالها وجهه انما يخرج من الاعتسار حاله فقط
يعني اذا ثبت اعتبار حالها في هذا الحديث لئلا تقول لم يعتبر حاله فقط ثم اعتبار حالها ثابت لا بد منه باتفاق القائلين القائل باعتبار حاله
وان كل باعتبار حالها فيلزم اعتبار حالها ليرد عليه ان حديث هند خبر واحد وقوله تعالى السفيق فوسعه من معسرة ومن قدر عليه رزقه فليفتن مما اتاه الله سلق
في اعتبار قبوت حال الموسر معسرة كانت الرزق اذ لا الموسر معسرة كانت اولها اعتبار حالها زيادة موجبة لتغيير حكم النفس اذ لو لم يكن في موضع التفتي
النفس فيه عدمها وعدمها في موضع التفتي فيه وجودها وذلك لا يجوز وانما وضع هذا القول في النفس فقول موجبة انه في كل رزقه وسعه والباقي في رزقه
فانه ليس ان المقادير النفس اعتبار حالها في الاتفاق ونحن نقول ان المعسر لا يفتن فوق وسعه وهو لا يفتن اعتبار حالها في القدر الواجب لها والحديث افاده فلا
زيادة على النفس لان موجبة كلفه باخراج قدر حاله والحديث افاده باعتبار حالها في القدر الواجب لا المخرج فيجب ان بان يكون الواجب عليه اكثر مما
اذا كانت موسرة وهو معسر يخرج قدر حاله فبالضرورة يبقى الباقي في ذمته اللهم الا ان نقول يجوز عليه ان يكون موسرا فلم يفتن على حاله واطلق
لما ان تأخذ كفايتها وهذا ليس فيه اعتبار حالها فان الكفاية تختلف ثم هذا البحث يجب بالنسبة الى هذه الآية اما بالنسبة الى قوله تعالى على الموسر قدره وعلى المقور
فلا الالة اعتبر في نفس الواجب المقادير فقط على حاله الا ان هذه في المتعة لا في النفقة ويدعى الفرق بين التمتع والنفقة بناء على انها ليست سلكا بها مسلك
الكسوة بل هي بل نصف المهر وان قوله تعالى ما با ما بالمعروف الآية يعيد بالقدرتين اي على الموسر قدره مع قدره ما وكذا الاخر وهذا لان المعروف
ان لا يدفع للفقيرة ما يدفع للفقيرة قوله وهو الواجب اي الوسط هو الواجب بعد اعتبار حالها وقيل لا التفتي على جميع اقسام تفسير قول الخصاف
بل في اوساط الحال وفي اختلافها باليسار والاعسار فان الواجب فوق الاعسار ودون نفقة اليسار وهذا اوسط واسا في اليسار بها
فيمكن ان يقال يجب بنفقة هي وسط في اليسار وانما في اعسارها يجب الفيا نفقة وسط في الاعسار وهو بعيد فانه اذا فرض ان اعتبار
غاية في الاعسار فانما يجب الغاية فيه لان اعتبار حالها لا يوجب تحريك ذلك والوجه ان المراد بالمعروف في قوله عم خذي من له
بالمعروف ما يكفيك وما يقابل المنكر فيستقيم فان المعروف في متوسط الحال ان كفايتها دون كفاية الفقيرة فيجب ذلك اليسار وهذا
غاية اعسارها بالمعروف ودون المتوسط فيه والحاصل ان على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف فيما فرض نفسه كل وقت و
اعتبار الحال من اليسار والاعسار وكما يفرض لها قدر الكفاية من الطعام كذلك من الادام لان الخبر لا يوجب الا ما هو ما قوله لان ما
كفاية لا يتقدم شرعا في نفسه لانه يختلف باختلاف الطبائع واحوال الناس وباتختلف الاوقات وفي البسيط وكل جواب عن حرف المعسرة
حاله او حالها في النفقة هي الكسوة مثله واذا اختلفا في اليسار والاعسار فالقول تحول النزوح في المعسرة كذا في الاصل والاشارة
شيخ الاسلام الى ان القول قولها انه قادر وهو ما ذكره محمد في الزيادات ومن المتأخرين من قال ينظر الى رتبة رتبة الان في العلية
والفقيرة وان كان القول قوله ولا يثبت لها فسالت القاضي ان يسأل عن اليسار في اليسر ليس ذلك كذا في الثاني فان فعله فانما

حقن من المصلحة لان حوت الاحتباس منها واذا عدلت جاء الاحتباس فيجب النكاح في خلاف
ما اذا امتنع من التمسك في بيت الزوج لان الاحتباس قاسم الزوج بقدر ما على كل واحد

عنه ان سوسر لم يفرض عليه نفقة الميسر الا ان يحرم بذلك عدلان انهما على ذلك فيكونان بمنزلة الشاهدين فان اخبراه من وراءه لم يؤخذ بقولهما فان
اقامت البينة انه سوسر فان الزوج انه محتج اخذ بينهما وفرض عليه نفقة الميسر كذا في كافي لم يحكم قوله حتى يتوعد الى منزله ليعيدان النكاح
لستوط النفقة ماخوذ فيه خبر وجها عن منزله والخبر ان الماخوذ فيه عدم موافقتها على الحجى الى المنزل سواء كان ابدا وجها او مستغثا
الى منزله ابتداء بعد الفاء سمح بها او عدم مكنيتها اياها من الدخول في منزله المملوك لها الذي كانت تسكن منه فيقبل ان يسأل ان يحولها
الى منزله او يكرهى لها منزل فان كانت ساكنة في ذلك لتتفق بملكها في نفقة الدخول كان لها النفقة وفي الفتاوى لو قالت انما خرجت لانك ساكن
في ارض مضمومة لا تكون ناشئة وفي الفتاوى النسفي لو كان يسمي بخدمته في بيت فبعت اليها اجنبيا ليجلها اليها فابتعد المخرج لها النفقة قوله لا
يباى الا لو طأ ومصرع في الذخيرة بان المراد من الاستمتاع الوطى وبه قيد الحى كم قال لا نفقة للصغيرة التي لا تجامع فلا نفقة لها الى
ان تقصر الى حاله تستعمل الوطى سواء كانت في بيت الزوج او الاب واختلف فيها فقيل اقلها سبع سنين وقال القابلي اختار شأنا شريفا
والحق عدم التقرير فان احتمل تخيلف باختلاف البينة وعلى قول جمهور العلماء والشافعي في قوله انما خرجت وفي قول لهجب وان كانت
في المهد لا طلاق النكاح وهو قول الشافعي والظاهرية قلنا اما قوله تعالى وعلى المولى له رزق من رزق الغنم الوالدات فلا يتناول الصغار
واما قوله تعالى فلينفق ودسعة من سعة فانما فيه الامر بالانفاق ليعنى على من يستحقها ولم ينعين على مستحقها فثبت من يستحقها من خارج على انه
لو خرج بالزوجات فيها كان المراد لبعضهن الا يرى ان ليس كل زوجة تستحقها كالناشئة فعلى بعضه في تعيين ذلك البعض بالذليل الذي ليس فيه
واما حديث جابر فقول له ومن عليه رزق من رزق الغنم وكسوتين بالمعروف فخرج الغنم فيه النار الا في حلت فروجهن ولقول لا يحل فح من الا
لتطبيق الجماع فانه اهلاك او طريقه ولو سلم فالانفاق على ان عموم منه غير مراد فان الناشئة لا نفقة لها وهي زوجة فجاز تخصيصه بعد ذلك
بالمعنى وهو ما ذكره في الوجبة وحاصله ان الزوجية اجنبية فاستحقاقا النفقة اما ان يكون ذلك النوع من الملك الوارو عليها على قصوره او ان
ملك القاصر بالملك الكامل في المروقة ولا احتباسها لاستيفاء النفقة المقصودة من الزوج اعني الوطى او دواعيه او لاحتباسها مطلقا
لا يجوز الاول لان ايجابها بسبب ملك كامل لا يستلزم ايجابها بسبب ملك ناقص فليس في معنى الا ان يكون ايجابا في الكامل المعنى لقننه فهو موجود في الثاني
فتجب فيه لذلك المشترك لا الملك ولوعين ذلك المشترك لكان احتباسها على احد الزوجتين ذكرنا ما وسنوردنا وجهها جميعا والمصع عوض الملك
بها المهر فلا يكون النفقة ايضا عوضا ولا اجتماع عن الموضع الواحد عوضان ولا يمكن من اجل الموضع الواحد مجموع المهر والنفقة كما لو
سرد بها على الف وعبد لان الملك من عوض ثبت جملة وهو تمام العلة لموضعه فلا بد من كون عوضه مثبت ايضا كذلك وقد كان المهر دون النفقة
لانها تجب شيئا فشيئا ولو كانت جزاء من الموضع لزوم جملة احد الزوجتين فانما تجب بحدوث شيئا فشيئا وهو الاحتباس نظر الى الثبوت
وهذا طريق السوء وعلى هذا يجب ان يقول النفقة في المروقة ايضا جزاء الاحتباس لما هو من مقاصد ذلك الملك من الاستخدام الذي
من جملة الوطى ان امكن لا الملك وهذا هو الا يرى انه لا نفقة لابق مع قيام الملك ولا يجوز الاخير لا تقاضيه بالناشئة ولا ما قبله من
استفاد الدواهي باتفاقه كونه من بوطا واما الثاني فهو العلة لظهور اثره في حق القاصي والمفني والعامل على الصدقات ومن تقدم
واما لم نقل فتعين الثاني محقق لطلال الاقسام لئلا يكون مبرا فلما اشبهت المناسبة بظهور الاثر لم يحق الامسدة بالسيرة وانما هو في الحقيقة با

وان كانت صغيرة لا يثبت عليها نفقة لان انتفاع الاستمتاع بعينها والاحتباس الموجب بالكون وسيلة في مقصود مستحق بالكلية وليس يجوز
 للزوجة تمسكها بالبين وقال الشافعي في النفقة لان الزوج عرض للزوجة كماله كمالها واليه يرجع عن الملك والاحتباس المقتضي للزوجة من عرض
 وجب قبل الطلاق في النفقة وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطء فيجب نفقة في النفقة سواء كان التمسك بقوله من قبله نصا او مجازا في النفقة وان لم يست
 المراد من نفقة لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون
 النفقة والنفقة الاول لا يثبت بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون
 الزوج على ذلك عليه نفقة الزوج دون السفار لان النفقة لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون
 ولا يثبت له نفقة لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون
 لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون لان نفقة الزوج لا يثبت الا بالاحتباس الموجب بالكون
 عليه ابناءه وشيوخه والاطال ما عينوه في النفقة بالزوجة والقرابة والى اصابها من سائر الجوارح والبقية التي لا يمكن وطئها كبريا فان نفقة الزوج لا يثبت
 للوطئ اقيب بان المعتبر في ايجاب النفقة احتباس يتبع به الزوج انتفاعا مقصودا بالكلية وهو الجماع او الدواخي والانتفاع من حيث الدواخي موجود
 فبين لان يجامع فيما دون الفرج بخلاف الصغيرة التي لا يجامع فيها فانها لا تكون مشتملة على الجماع فلو كان يجامع فيما دون الفرج حتى ان كل ما غفل يشك في
 الرضائية فيما دون الفرج ولا يشك في ذلك في الجوز والمرضية فالواضح في التعليل اذا كانت صغيرة مشتملة على الجماع فيما دون الفرج فلو كانت في النفقة كذا في النفقة
 وعلى هذا من قيد الصغيرة يكون ما لا يشك في الجماع فرض محال لانها اذا لم تكن بحيث تستحق الجماع لا تكون مشتملة على الجماع فيما دون الفرج نعم هنا في
 وهو ان قولنا الصغيرة التي لا توطأ مثلها في معناه ان تشق للوطئ او لا تطبق الوطئ فان كان الاول فالمراد منه صفة وان كان الثاني فان ثبت
 التلازم بين عدم الاطاعة وعدم الاشتغال فكذلك والا ففرض صحيح وانظروا التلازم تبارك على ان المراد عدم الاطاعة مطلقا وان
 واحد من يطبق الوطئ فانظروا ان من كانت بحيث تشق للجماع فيما دون الفرج فهي مطبقة للجماع في الجماع فان لم تطبق من خصوص زوج
 مثلا فتجب لها النفقة ومن لا افلا فتجب لها النفقة وفي خزانة الفقه للفقهاء الى البيت عشر من النساء لا نفقة لهن الصغيرة التي لا تحتمل الجماع
 وان نشرة اذا لم يكن لها عليه مهر فاذا اعتصبها ظالم فذهب بها والمجوسه في دين والمسافرة بحكم اذا لم يكن معها زوجها والامة اذا لم يتولها
 مولانا والسكوة كالحا فاسد او المرتدة والمتوفى عنها زوجها والمرأة اذا قيلت ابن زوجها و اباة بشهوة قوله وان كانت صغيرة فالج
 ذكر حكم العجوز من الطرفين منفردا ولم يذكر حكمه عن الطرفين جميعا بان كان صغيرين لا يطيقان فلو اعتبر بانه يجب ولو اعتبر جانبها كالب
 حتى الذخيرة لا نفقة لها اكثر من الباب ان يحصل المنع من قبله كالعهد والمنع من جهتها فحكم ومعها لا يستحق النفقة وعن هذا قلنا اذا
 تزوج المجهوب الصغيرة لا تقبل للجماع لا يفرض لها نفقة ولا يخفى امكان عكس هذا الكلام فيقال كيف قيل المنع من جهتها كالعهد ومعها يجب الخ
 والتحقيق ان النفقة لا تجب الا تسليما لا استيفاء متاعها المقصودة بذلك التسليم فيرد ذلك وجوبها منه وجودا وعدا فلا تجب في الصغيرة وتجب في الكبيرة تحت
 الصغيرة قوله وعن ابى يوسف ان النفقة اى في صورة حبسها وتجب له النفقة من جهتها وانقارده السحر والفتوى على الاول وهو قول
 محمد لان النفقة عليه عوض عن احتباسه اياها غير انه اذا فات الاحتباس لم ينف من جهته بل باقيا تقديره فيجب مع قوته فاذا كان لا معنى من تيمم لم يكن
 تقديره قاتما فان كانت حقيقة وكانا وهو الموجب ليس غير فنفقة المهر في حكمه ونظيره ما لو حبس العين من يد الساجر لا يجب الا جبر عليه فوات الحكم من الانتفاع لان
 جهة المساجر وان لم يكن من جهة الاسترخاء في المهر فنفقة المهر على الفات او لا تقديره ما وارتد او طهرت والى هو الاسلام وطاعتها العبد الدخول
 وكذا كل فرقة تجارت من قبلها حتى لا تسقط النفقة كالفرقة بخيار المصق والبلوغ وعدم الكفاة او بسبب الحب والنفقة ما وارتد او طهرت والى هو الاسلام وطاعتها العبد الدخول
 حقيقة حقيقة او معنى وان لم يكن له فعل فيه قوله وكذا انما اى لا نفقة لها اذا خرجت مع محرم بخلاف ما اذا حجت مع الرمي فان
 لها النفقة اتفاقا قوله لان اقامته الفرض هذا قلنا نعم ولكنه من جهتها والاحتباس النائم انما يجعل باقيا تقديره اذا كان
 الفوات من جهته ثم اذا وجبت عليه فالواجب نفقة الحضرة بان يستبرأ كان قيمة الطعام في الحضرة يجب دون نفقة السفر لان مهر
 الزيادة لحضرتها بازا من نفقة تحصل لها فلا يكون في الزوج كالمهرية التي لا تستحق المداواة عليه قوله لما قلنا اى من ان نفقة الحضرة
 هي المستحقة واجتوا على ان الصوم والعلة لا يسقط النفقة قوله وسببها اى وسببها متماعا ويدخل في سببها ذلك الجمل فيما دون الفرج

النفقة

قالوا هن احسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه قال وتقرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادما

والنفقة وغيرهما فكان الاحتباس الموجب قائما وكذلك الرقاس والقربا على ما ذكرنا بحصول الانتفاع بالدواهي والاستيناس والله اعلم
قوله قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب اشارة اليه وهو قوله وان مرضت في منزل الزوج وهو عبارة عن تسليم نفسها صحيحة ثم ما اشر
ولا يخفى ان اشارة الكتاب بهذه مبنية على ما اثاره من عدم وجوب النفقة قبل التسليم في منزله على ما قدمه من قوله النفقة واجبة للزوج على
زوجها اذا سلمت نفسها في منزله وقد مرنا انه مختار لبعض المشايخ ورواية عن ابني يوسف وليس الفتوى طاعة بل ظاهر الرواية وهي الاثم
تعلقها بالعقد الصحيح بالم يقع نشوزها المستحسن لهذا التفصيل ثم المختارون لتلك الرواية عن ابني يوسف وهذه فرعيتها والتمتار وجوب النفقة
لتحقق الاحتباس لاستيفاء ما هو من مقاصد النكاح من الاستيناس والاستمتاع بالدواهي وهو ظاهر الرواية قال في الاصل نفقة المرأة
واجبة على الزوج وان مرضت او حبت او اصابها بلا يمنع عن الجماع او كبر حتى لا يستطيع جماعا وفي شرح الطحاوي اذا كبرت ولا
تطيع الجماع او سحار تلقى يمنع الجماع او قد نكح الحلو اني اذا مرضت مرضا لا يمكن الانتفاع بها بوجوب من الوجوه
تسقط النفقة وان كان مرضا يمكن الانتفاع بها بنوع انتفاع لا تسقط وهذا التقيد للاول قال في الخلاصة لو كانت مرضية وسهرا يوما
او لا قبل الدخول او بعد وجب وفي الاقضية لو كانت عقيمة او زنتا او قد نكح وفي الجامع الكبير سواء اصابها هذه العوارض
بعد ان اتمت الى بيت الزوج او قبله فذا اذا لم يمكن بالنية نفسها وهذا جواب ظاهر الرواية عن ابني يوسف لان نفقة المرأة والمرضية التي لا يمكن
وطبها قبل ان يتقلا وان اتمت من غير رضاه يرد ما اسلم اليها اذا اقلها هو اسلمه مع ذلك لا يرد ما اسلم اليها انتهى كلامه في الخلاصة
وبغيره لك ما حكنا به فحين اثار قول ابني يوسف ثم عن ابني يوسف في التي مرضت في منزلها اذا اتمت ما قلنا قولا وتقرض على الزوج
النفقة ثم قال الم والمراو بهذا بيان نفقة الخادم وهو عتاد عن مكرار نفقتها ولا يخفى على من اهل ان التفكير ليس بلازم اصلا لاحتياج
الى الاعتذار عنه فان ما تقدم ليس الا بيان وجوب النفقة للزوجة على زوجها وبيان وجوب نفقة ليس بنفس بيان جواز الفرض
للقاضي ولا جواز زهله ولا هو ملزم منه فان الفرض قد يخلف مع قيام وجوب النفقة بدليل ما في الاقضية الرجل اذا كان صاحب مائة
ومائة كسيرة شكين من التناول قد يكفها منها ليس لها ان تطلب زوجها لغير نفقة وان لم يكن على هذه الصفة لغير نفقة او طلبت
فانادى ما قائما ثم اذا فرض في الزوج هو الذي يلى الاتفاق الا اذا ظهر عند القاضي بطلان نفقة ففرض النفقة ويأمره ان يعطيها نفقته
على نفسها فان لم يعطها جسد كذا في الخلاصة وقيد اليسار اثره في المجموع من نفقتها ونفقة الخادم من حيث هو مجموع فنفقته عليه
ينبغي الفرض لكن بانتفاع فرض نفقة الخادم ثم يعبر في الفرض الاصل واليسير في المحترفين ليويا ليويا على ان يدفع نفقة يوم يوم الا
قد لا يقدر على تعجيل نفقة شهر مثلا وفترة وبذا بناء على ان عليه ان يعطيها معجلا او يعطيها كل يوم عند المساء عن اليوم الذي
يلى ذلك المساء يمكن من الصرف في حاجتها في ذلك اليوم وان كان تاجر الفرض عليه نفقة شهر لشهر او من الدواقين نفقة سنة
سنة او من المعسكين الذي لا يقضي عملهم الا بانتفاء الاسبوع كذلك ولو فرض فيه عليه اكثر من قدر حاله ان يمتنع عن اعطائه لغير
وفي الاقضية لغير ادم النفا اعلاه اللحم وادناه الزيت وادناه اللبن وسيل في الفقيرة لا يفرض الا ادم الا اذا
كان خبز شعير والحق الرجوع في ذلك الى محققهم وليعتبر فيها على الزوج الحطب والصابون الاثنان واليد من الاستيناس

ووجهه ان كفايتها حجة عليه وهذا من غايها اذ لا بد لها من كفايتها من نفقة خادم واحد وهذا عند ابن حنيفة وشيخه

ونحوه وشن ما الموصور عليها فان كانت حتمية تستاجر من ينقله ولا تنقله بنفسها وان كانت فقيرة فانما ان ينقله الزوج لها او يدعها تنقل نفسها
 وشن ما الاعتقال على الزوج في الفتاوى لانه مؤنة الجماع وفي كتاب زر بن حبيش عليها وفصل في ما الطهر من الحيض من ان يكون
 حيفا عشرة ايام فليها او اقل فعليه واجبة القابلة على من استاجر بها من الزوجية والزوج فان بات بغير استيجار فلقائل ان يقول
 عليه لانه مؤنة الجماع ولقائل ان يقول عليها كاجرة الطيب وسفي المحيط اذا كان للزوج عليها دين فقال احسبوا لها من نفقتها كان
 له ذلك بخلاف سائر الديون حيث تقع المقاضاة واذا لم يتقاعا وتفرض الكسوة على كل ستة اشهر الا اذا تزوجا وبني بها قبل ان يبيت
 اليه الكسوة فان لها ان تقابلها بها قبل مضى ستة اشهر والكسوة كالنفقة في انه لا يشترط معنى المدة وللزوج ان يدفع الى القاضي
 ليأمره بتبليس الثوب لان الزينة حقها واذا فرض لها كسوة ستة اشهر فخرقت قبل مضىها ان لبست لباسا متواضعا من ان ذلك لم
 يكفها فيجب وليتين خطا في التقدير وان تخرقت لحوف استمالها لا يفرض لها اخرى بخلاف المحارم ولو لم تبس حتى مضى ستة اشهر ففرض لها اخرى بخلاف
 المحارم كذا في الاقضية ولو كانت تبس يوما وترك يوما توقير الجسد لها الكسوة اذا فرغ الفصل ولو لبست دائما ولم تتحرق لم يجز لها اذا فرغ الفصل ولو فرض
 لها ورأهم فبعيت كلها بعد انقضاء المدة او بقي منها شيء في الشهر الآخر ايضا يفرض وفي المحارم لا يفرض وسفي ادب
 القاضي للحصاف يفرض تبس متعفة وطحفة وتراو في اشتهار او بل وجبة باعتبار عسرة وليس بقرعة ذكر الحصاف السراويل
 في كسوة اشتهار دون الصيف ولم يذكر محمد اصلا قال السرخسي لم يوجد محمد الا ازار لانه للزوج وليس لها ذلك ولها الم يوجب لها المكعب
 والخف انتهى وقيل اختلاف عرف والعرف ايجاب السراويل في الصيف والشتاء للبسة في البيت والقاضي ينظر الى عرف كل قوم
 فيفرض بالعرف فعلى المعسر قال محمد ويرع يودس وطحفة طبخة وخمار سابوري ارض ما يكون مما يرفعها في اشتهار وعلى الموسر
 يودس او هريرة وطحفة دينورية وخمار ابرسيم وكساء اذربجاني ولها في الصيف ويرع سابوري وطحفة كنان وخمار ابرسيم
 فذكر في الاصل الدرع والخفاف القميص وبها سواء الا ان القميص يكون مجتبا من قبل الكتف والدرع من قبل الصدر ويجب لها
 في اشتهار الخاف وفراش النوم وفي كسوة الخادم ذكر والا ازار والخف والمكعب وفي الخلاصة هذا في ديارهم يحكم بالعرف
 اها في ديارنا يفرض المكعب ويفرض باتمام عليه وينبغي ان يكون لها فراش على حدة ولا يكتفى بفراش واحد لانه قد يفقد
 في الحيض والمرض وفي الاشراف فراش لك وفراش لالهاك وفراش للصيف والرابع للشيطان واذا ارسل ثوبا فانما خاف
 به وقال من الكسوة قال قول له فان اقام البنية على اقرار كل منهما بدعوى الآخر او على نفس مدعاة فالبنية بنية الزوج لانه هو الذي
 لاقتضاه كذا في دراهم فخالصت هدية وقال نفقة او قال من المهر وقالت نفقة وكذا في جميع قضاء الديون اذا كانت من وجوه نفقة
 قوله ووجهه ان كفايتها الخ ظاهر من الكتاب ثم هل يراو بالخادم مملوكها او اعم منه قال بعضهم المملوك فلو لم يكن الاستحى وقال
 بعضهم كل من يجدها حرة كانت او امته لها او لغيرها وسفي الفتاوى الصغرى لو كانت المتكسوة امته لا تستحق نفقة الخادم لبيت
 الاشراف وليوافقه ما قيد به الفقهاء ابو الليث كلام الحصاف حيث قال في ادب القاضي فسوف ما يحتاج اليه من الدقيق والذكر
 والطم والادام فقالت لا اخبر ولا اعجن ولا اعرج شيئا من ذلك لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتي بمن كفيها على ذلك قال الفقهاء

وقال ابو يوسف لا تقهر الخدم لانها معتادة الى احرارها المصالح والادخل الى الاموال المصالح ولما كان الواحد يوم يكلم من فلا يرد الى العسر ولا يرد الى الكفاية
 بنفسه كان كما في اكد الذانم اذا حق مقام نفسه وقالوا ان الزوج للموسر يكرمه من نفقة الخادم ما يلزم العسر من نفقة امرأته وهو
 ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسر النشأ الى انه لا يجب نفقة الخادم عند عساره وهو رواية الحسن عن ابن حنبل
 وهو الاظم خلافا لما قاله محمد بن ابراهيم الواسطي على العسر ادنى الصخاية وهي قد تكفى بخدمة
 نفسها ومن عسر بنفسه امرأته لم يفرق بينهما ما دى قال بها استد بني عليه وقال الشافعي لا يفرق

نذا اذا كان بها علة لا تقدر على الطبخ والخبز او كانت ممن لا تبشر في ذلك نفسها فان كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب
 عليه ان ياتى بها من نفقته وفي بعض المواضع تجبر على ذلك قال الشافعي لا تجبر ولكن اذا لم تطبخ لا يطبخها الا واما وهو الصحيح وقالوا
 ان يذره الا لعلة واجبة عليها وياتي ولا يجبر بها القاضى على ما سلكه ايضا ان شاء الله تعالى قوله وقال ابو يوسف بخلافه
 وكذا ذكر في فتاوى اهل سمرقند وجوب الدفخ ظاهر من الكتاب قوله ولا يرد لولا ان ابي الزوج كفايتها بنفسه خذمة كان كفايتها
 قد يقع هذا على رواية عن ابي يوسف في الامتنية ولو قال الزوج انا اخذ منها عن ابي يوسف لا يقبل منه ذلك وقال بعض شيوخنا
 يقبل وعن ابي يوسف في رواية اخرى اذا كانت فالتفت في العناز وقت اليه مع خادم كثير استحققت نفقة الكل عليه وهي رواية
 مشاهير عن محمد بن ابراهيم الواسطي وسبب قوله خلافا لما يقول محمد بن ابراهيم الواسطي هو انه اذا كان لانا خادم غير من طه لا نحالم تكفى بخدمة نفسها فيظهر
 ولو كان معسرا وجبه الطاهر انما يجنب تكفى بخدمة نفسها وانما الخادم لم يذره الا لتعسر فلا يلزمه الاحالة اليسار لان المعسر انما
 يلزم منه ادنى الكفاية فتدبر هذا الخلف ما ذكره المفسر من لزوم احتياط حالها وان عند عساره ووجهنا في حق تقدير حاله والباس في
 دين عليه وقياسه انه يجب نفقة الخادم ودين عليه ولو لم يكن للمرأة خادم لا يجب لها نفقة لان اتفاقنا في جملتها وجاهايتها الى نفقة الخدم
 انما يتحقق عند وجوده وصار كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال والغازي اذا شئت الوعية
 الا فرس وانما عن الفارس لا يسهم له سهم الفرس ولا يدرى علم ولو كانت له اولاد لا يكفيم خادم واحد فمن عليه بخادمين او اكثر اتفاقا
 وفيه التجهيز افرأة لانا ما ليك قالت لزوجها الفرس عليهم بن نهرى فانفق فقالت لا اجعلها من المهر لانك استخديتهم فما انفق بالمرء
 محسوب عليها لانه باهر ما هو له ومن العسر نفقة امرأته ان يقول لنا قال الزميرى وعطا وابن يسار والحسن البصري والثوري وابن ابي
 وابن شبرمة وخماد وابن ابي سليمان والطاهر بن عيسى الاستدانة ان تشترى الطعام على ان يودى الزوج ثمنه وقال الحسن
 الشري بالنيابة ليقضى الثمن بين مال الزوج ويقول الشافعي قال مالك والشافعي في ظاهر قوله وعنه رواية كقولنا وعلى هذا الخلاف
 العجز عن الكسوة والعجز عن السكن في هذا القول في نسخ عند الشافعي والحمد طلاق عند مالك ولو اتممت من الاتفاق عليها مع النسيء
 لم يفرق في بيع الحاكم عليها ماله ولا يفرق في نفقتها فان لم يجد ماله يجنبه حتى ينفق عليها ولا يفسخ وعنه رواية اخرى في النكاحية حيث قال
 ثم اعلم ان ظهور العجز عن النفقة انما يكون اذا كان الزوج حاضرا اما اذا غاب عينة منقطعة ولم تحلف لها نفقة فسد رغبته الامر الى
 القاضي فكيفت القاضي ابي عالم يرى التفرق بالتجسس عن النفقة فترق بينهما بل تقع الفرقة قال الشيخ الامام ابو الحسن السفدي نعم
 او تحلف العجز عن النفقة قال صاحب الخيرة في هذا الجواب لغير الصميم انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حاله العينة بخلاف ان يكون
 تادرا فيكون هذا ترك الاتفاق لا العجز عنه فان وقع هذا القضاة الى قاض اخر فامضاؤه جاز قضاؤه والصحيح انه لا ينفذ لان
 هذا القضاة ليس في مجتهدينا لما ذكرنا ان العجز لم يثبت ذكره في الفصل الثاني من مقبول الا انام الاستبر وشتمى فكلون الشهود
 علمت مجاز فتم فلا يقضى بها كما ذكره طبر الدين واعلم ان الفسخ اذا غاب ولم يترك لها نفقة يكن بغير طريق اثبات عجزه
 بمعنى فقهه وهو ان تتعذر النفقة عليها قال القاضي ابو الطيب من الشافعية اذا تعذرت النفقة عليها بعينة ثبت لها الفسخ

لأنه على من لا مسأله بالمعروف فينبوب القاضى متابعاً في التعريف كافي الحب والعتة بل أولى لأن الحاجة إلى النفقة أقوى ولست
 أن حقه على رجل وحده بل أولى في الضرر من كان النفقة تصير مينا بغير من القاضى فتستوفى في الزمان الثاني وهو كمال المال
 وهو تابع في النكاح لا يلحق بملكو المعقود وهو التماسل وفلان الأمر بالاستسناد أنه مع الضرر من أن يمسكها

قاله في الحلية وله وجه جيد فلا يلزم سبجه ما قال ظهير الدين قوله لانه بحسب الزم استدلو بالمنقول والمعقول اما المنقول فما في
 سنن النسائي عن ابى هريرة عن النبي عزم وساق الحديث اے ان قال وابدأ بمن تعول فقيل من اعول يا رسول الله قال
 امرأتك تقول الطعنى والافارقتى فادعك يقول الطعنى واستعلمنى ولكل يقول اے من تتركنى هكذا في جميع نسخ النسائي وهو
 حنابلة من حديث سعيد بن الیوب عن محمد بن عجلان عن زيد بن اسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة وسعيد ومحمد ثقتان وقال الدارقطني
 ثنا البرکة الشافعى ثنا محمد بن بشر بن مطر ثنا شيبان بن فروخ ثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال المرأة تقول لزوجها الطعنى او طلقنى الحديث قال الدارقطني حدثنا عثمان بن احمد السماک وعبد الله
 بن قانع واسماعيل بن طه قالوا اخبرنا احمد بن طه الخضر ثنا اسحق بن ابراهيم الباء وروى ثنا اسحق بن منصور ثنا حماد بن سلمة
 عن يحيى بن سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته قال يفرق بينهما وهذا الاسناد الى حماد بن سلمة عن عاصم بن
 بهلة عن ابى صالح عن ابى هريرة عنه عزم مثله وقيل سعيد بن منصور في نسخة ثقاته عن ابى الزناد قال سألت سعيد بن
 المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته يفرق بينهما قال نعم قلت سنة قال سنة وهذا ينصرف الى سنة عزم وغاية ان يكون
 من مر اسيل سعيد والشافعى ليقول بيا وانتم تقولون بالمرسل مطلقا واما المعقول والقياس على الحب والعتة بل اولى
 لان البدن يبقى بلا وطى ولا يبقى بلا قوة وايضا منفعة الجماع مشتركة بينهما فاذا ثبت في المشترك جواز الفسخ لعدم
 فسخ النكاح بيا اولى وقياسا على الموقوف فانه يبيعه اذا عسر نفقته قوله ولان المنقول المعنى اما المنقول وقوله لهما
 والكان ذو عشرة فقطرة اے ميسرة وغاية النفقة ان يكون دينا في الذمة وقد عسر بها الزوج فكانت المرأة مأمورة
 بالانتظار بالنفس واما المعنى فهو ان الزام الفسخ البطلان حقه بالكلية وفي الزام الانتظار عليها والاستدانة عليه تأخير
 حقا ودينا عليه اذا دار الامر بينهما كان التأخير اولى وبه فارق الحب والعتة والملوك لان حق الجماع لا يغير دينا على الزوج
 ولا نفقة المملوك تصير دينا على المالك ويحض المملوك لان في الزام بيعه البطلان حق السيد الى خلاف هو الشئ فاذا عجز
 عن نفقته كان النظر من الجانبين في الزامه ببيع اذ فيه تخلص المملوك من عذاب الجوع وحصول بدل القائم مقامه للسيد بخلاف
 الزام الفرقة فانه البطلان حقه بلا بدل وهو لا يجوز بدلالة الاجماع على انها لو كانت ام ولد عجز نفقتها لم يعقبا القاضى
 عليه واما المروى عن سعيد بن المسيب في قوله انه سنة فلعلة لا يريد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ثبت عنه
 اطلاق مثل ذلك غير مردي به ذلك قال الطحاوى كان زيد بن ثابت يقول المرأة في الارش كالرجل الى ثلث الدية فاذا
 زاد على الثلث فما لها على النصف من الرجل قال ربعه عن عبد الرحمن قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فبين قطع اصبع
 امرأة قال عشرين من الابل قلت فان قطع اصبعين قال عشرين من الابل قلت فان قطع ثلثا قال ثلثون من الابل قلت فان قطع
 اربعاً من اصابعها قال عشرين من الابل قلت سبحان الله لك كثر المهاد واشتد مضاجعها قل ارشها قال انه السنة
 قال الطحاوى لم يكن ذلك الا عن زيد بن ثابت فبني قوله سنة فيكون ما قاله اعتمادا على ما عن ابى هريرة موقوفاً عليه هذا

احالة الغريم على الزوج فلما اذا كانت الاستدانة غير من القاضى كانت المطالبة عليه بدون الزوج واذا قضى القاضى لها بفقعة
الا عسار ثم ايسر خاصته ثم لها بفقعة المورس لان الفقعة تختلف بحسب العسار والعسار ما قضى به تقدر به الفقعة كبر عقوب
فاذا تبين حالها لها المطالبة بتمام حقها واذا اقتصت منه لم ينفق الزوج عليها واطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضى
فر من لها بفقعة او صاحب الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بفقعة ما مضى لان الفقعة صلبة وليست بجوهر عندنا
على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالمهبة لا توجب الملاك
الا بؤسها وهو القبط والصحة بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضى على غيره

العباسي رحمه الله والا فقدره عن سعيد كقولنا فاضطرب الرومي عنه فطبل ذكره ابن حزم وابن عبد البر والماروسي عن ابى هريرة مرقا
عند النسائي والدارقطني فلا شك في ان رضى غلطا وانما هو من قول ابى هريرة روى البخاري عنه في صحيحه من حديث ابى هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة ما ترك عنها وسنة لفظا ما كان عن طهر غلطا واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول فتقول المراهقة
اما ان تطلق واما ان تطلق العبد طهر غلطا واما ان تطلق الولد العتقي الى من تدعى قالوا يا ابا هريرة سمعت هذا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لا بد من كسب ابى هريرة فثبت انه موقوف عليه بلا شبهة ثم ليس في قول ابى هريرة هذا ما يدل على ان
الزوج يلزم بالطلاق فكيف وهو كلام عام منه لا يخص العسر ولا المورس ولا خلاف ان المورس اذا لم يعلم ولا يحجره الفراق بل يخص
على احد الامر من صينا وهو الاتفاق فعلى هذا الوصل انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم طهار واول الدارقطني كان سنا والاشارة
الى ما ينبغي مما يدفع به ضرر الدنيا مثل واشهدوا اذا ابتاعتم عتقوا عتقوا يعني ان يبتدأ بفقعة العيال والاقارب والاكث من ذلك وشو شوبك
اذا استملكتم الفقعة لغيرهم كما ذكرنا واما ما تقدم من رواية الدارقطني عن ابى هريرة وقال مثله فليس المراد مثل ما يليه من قول
سعيد بن المسيب بل مثل ما قبله من حديث ابى هريرة الذي سبق ذكره من رواية النسائي ورواية ذكره ابن القطان في الوهم
والا يهاجم قوله احالة الغريم على الزوج اى وان لم يرخص الزوج وفي الحقيقة فائدة الامر بالاستدانة ان لصاحب الدين
ان ياخذ بية من الزوج او من المرأة وبدون الامر بالاستدانة ليس لرب الدين ان يرجع على الزوج بل عليها وهي ترجع على
الزوج وهذا لان الاستدانة ايجاب الدين عليه منها وليس لها عليه بده الولاية فائدة اخبري وهي انها لا تسقط بيوته احداهما
في الصحيح بخلاف القضاء وحده على ما سنده في ان شاء الله تعالى وفي شرح المختار المرأة العسيرة اذا كان تزوجها عسيرا ولها ابن من غير
مورس او ان نفقتها على زوجها ولو مورس او الابن او الاخ بالاتفاق عليها ويرجع على الزوج اذا اليسر ويحبس الابن او الاخ اذا اتى
لان هذا من المعروف قال شارح الكنزتين بهذا ان الادوية لنفقتها اذا كان الزوج عسيرا وهي معسرة يجب على من كان يجب عليه
نفقتها لو لا الزوج وعلى هذا لو كان للعسر والادخار ولم يقدر على نفقتها يجب نفقتها على من يجب عليه لو لا الاب كالا لزم والاع والام
ثم يرجع به على الاب قوله ثم لها بفقعة اليسار هكذا مشي عليه ايضا صاحب الكنز بعد اعتبار حال الزوج والزوجة في وجوب النفقة
فاعترض عليه شارحه بانه نوع تناقض وان ما ذكره اول الباب قول الحنفية ثم نبي الحكم على قول الكرخي ولو كان فرض على قدر
حاله او حالها مقداره ثم فلا السعركان لها ان لها الشيء ان تزيد في الفرض ولو كان على قلبه كان الزوج ان نفقته قوله وما قضى به
تقدير نفقة لم يجب لان النفقة يجب شافيا في المستقبل فلا يقر حكم القاضى فيها بخصوص مقدار ولاه كان بشرط الاعسار وعلى
تقديره وقد زال فيزول بزوال قوله لم ينفق الزوج عليها بان غاب عنها او كان حاضرا او متغيبا والحاصل ان نفقتها لا تثبت دينا
في ذمته الا بقضاء القاضى بفرض او اصطلا حاصلا على مقدار فانه ثبت ذلك المقدار في ذمته ودينه او الم لم ينفقها وهو ذمته عن احد
وفي رواية اخبري وهو قول مالك والشافعي ليسين دينا عليه الا اذا كانت اكلت معه بعد الفرض فانها تسقط بالضي عنه اكلت
والشافعي في الاصح قوله لا انها صلبة اى من وجه قوله ليسيت لغيره اى من كل وجه بل من وجه من وجه دون وجه

وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهو سقطت النفقة ولكن اذا ماتت الزوجة كان النفقة صفة والصلوات
 تسقط بالموت كالموت قبل القبض وقال الشافعي في تصديره يناقض القبض ولا تسقط بالموت لانه عوض عن
 خصار كسائر الديون وخبرنا به في هذا وان اسلفها نفقة السنة اى يحكمها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذا عند
 ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يحسب لها نفقة ما مضى وما بقى للزوج وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة
 لا تها استيجل عوضا عن نفقة عليه بالحباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فبطل العوض بعد ذلك في القاضى عطا الملقا
 ولما انه صفة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلوات بعد الموت كانه ما حكمها كان الهبة ولهذا لو هلك من غير استهلاك الوكيل
 شئ من اكلها لاجل ما كان اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لم يسترجع منها بشئ لانه ليس بخصار في حكم الحال واذا تزوج للعبادة

فذلك انما تجزأ الاعتبار من حيث ان الاستيفاء من الاستبراء وقضاء الشهوة واصلاح امر العيشة والاستيناس بحج عوض ومن هذا الوجه
 وجب على المكاتب ومن حيث ان لا تارة حق الشروع واسور شركة كاعفاف كل الاخر وتخصيصه عن المقاسد وقطع النسب وتخصيل الولد لغيره
 التكليف الشرعي من صفة كزينة القاضى والمضى فلا تملك الا بالقبض فلا اعتبار انما عوض فلما ثبت او قضى بها الاصل لا ان ولا رية
 بطلت نفسه اعلى من ولاية القاضى عليه والاعتبار انما صفة فلما تسقط اذا مضت المدة من غير قضاء ولا اصطلح عملا بالملوك بقدر الامكان
 وفي كسوة الغاية من غير والى الزينة من نفقة ما دون الشهر لا تسقط فكان جعل القليل مما لا يمكن الاثر ازمنة او لم تسقط بمعنى ليس من الزينة
 لما لم يكن من الاخذ اصلا ونزاعه في قوله في الكتاب فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقبض على ما حملنا كلامه فيه من اثبات انه
 صفة من وجه مترتب على شرطه وبما بين الصلة المحقة والعوض المحض ولو اختلفا فيما مضى من المدة في وقت القبض القول قول الزوج
 والبنية بنية المرأة ومن ادعى سخطا امرأة كالحاقها في تجديفها تمام البينة لان نفقة لها وكذا اذا كان الزوج هو المتكبر ولما قل ان القبول من معنى
 ان يجب الاتصاف بكونه شرا وكذا الزوج في الاطلاق في ما فيه من الاضرار وفتح باب الفحص وخصوا عند اضطرار النفقة بحبسها قوله

وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهو سقطت نفقة هذا القيد لعدم السقوط بالقبض بحالة حيائها في طاعة فمثل ما اذا كان
 امرها بالاستعداد الاول لم يضر ما فاقه قول الخفاف والصحيح ما ذكره المحكم الشهيد انه اذا كان امرها بالاستعداد لا تسقط بالموت لان الاستعداد
 بامر من له ولاية تامة عليه عند دفع نفقته له وهو القاضى فكان كاستدائه بنفسه فلا يسقط بحجبت احد ما وعلى هذا الخلاف سقوطها
 بعد الامر بالاستعداد بالطلاق والصحيح لا تسقط قوله لان النفقة صفة والصلوة بطلت بالموت فان قيل قد قلتم انه استحكم هذا الذين حكم
 القاضى وحصلته هو كذا الاستحقاق كالمقبض في البينة فينبغي ان يبقى الوجوب بعد الموت كالبنية المقبوضة فما يجوز ان بالقبض لا يطل
 معنى الصلوة بل يوجب تاكده الصلة فتصير صفة كغير الصلة واذا كان معنى الصلة باقية اثر الموت في سقوطها بسبب انه يطل الالبية
 بالكلية فكان الباقي من المطالبة الصلة فيحتاج للاستحكام على وجه يلزم بعد الموت الى زيادة وهو الامر بالاستعداد وفي حال الحيوة
 لم يطل الالبية فستحكم بحج التاكيد بالقبض ما فسر ع ابرأ الزوجة من النفقة بل يصح ويلزم ان كانت غير مفروضة لا يصح
 لانه ابرأ قبل الوجوب وان كان القاضى فسر عنها كل شهر كذا في صحيح في الشهر الاول فقط وكذا لو قالت ابرأ لك نفقة

سنة لا يبرأ الا من شهر الا ان يكون فرض لما كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فافرض منها تجديف الشهر فالم تجديف الشهر لم تجديف الشهر
 والم تجديف الشهر لم تجديف نفقة الشهر فلا يصح الا بمرار عنها ولو ابرأه بعد ما مضى شهر عما مضى وعما يقبل برجى عما مضى وعن شهر
 فيما يقبل قوله وما بقى للزوج فمروه وكذا ترو قيمة الممتلك ولا ترو قيمة المالك بالاتفاق والفتوى على قولها والموت
 والطلاق قبل الدخول سواء وفي نفقة المطلقة اذا مات الزوج اختلفوا فقتيل تردد وقيل لا تسترد بالاتفاق لان العدة
 تجانس في موته كذا في الاقضية قوله ولا رجوع في الصلوات بعد الموت بخلاف القاضى ونحوه لان تصرف الامام في ميت المال
 يعقيد بشرط النظر والنظر ان يؤخذ منه ويعطى لمن يلى بعده من القضاة قوله وعن محمد ومحمد واية ابن رستم عنه لا تسترد نفقة الشهر
 وما دونه فلهذا وضعا في السنة حتى لا يكون فيها خلاف عن محمد وكذا لو قضيت نفقة شهر فمات احد ما والباقي شهر فاقبل

يعدون به وبالزوجة ففرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجة الغائبة ولله الصغير والديه ولكن اذا علم القاضى ذلك ولم يعترف بملكه لما اقر بالزوجة والوديعا فقد اقر بان حق الاخذ لهما ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه وقر ان صاحب اليد مقبول في حق نفسه لاسيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بيده المرأة فيه لان المولى ليس يخصص في اثبات الزوجية تليده ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب

الزوج ولا تاخر مع عبدا فخصيا كان او فحلا وكذا البوالمجوسى والمحرم غير المراهمن بخلاف المراهمن واحدة ثلثة عشرة واثنى عشر سنة ولا تكون المرأة محررا لامرأة وحيث ايجبا لهما الخروج فانما يباح لبشرط عدم الزينة وتغير البينة الى ما لا يكون واعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام نكاح فيه قاضى خان قال في فصل الحمام من فتاواه ودخول الحمام مشرع للنساء والرجال جميعا خلا لما قاله بعض الناس روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الحمام وتور وخالدين الوليد دخل حمام حمص لكن انما يباح اذا لم يكن فيه انسان مكشوف العورة انتهى وعلى ذلك فلا خلاف في منعه من دخوله للعلم بان كثير منهم مكشوف العورة وقد روت احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤيد قول الفقيه منها في النساء والترمذي وحسنه الحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان يوم من بالئد واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بغيره ومن كان يوم من بالئد واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام وعن عائشة روت قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء امتي رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وورد استثناء النساء والمرافقة رواه البوداد وابن ماجه عن ابن عمر عن عمر قال سئلت عنكم ارض الجم وسجدون فيها ميتا يقال لهما الحمامات فلا يدخلها الرجال الا بالازار واسنوها النساء والمرافقة او نفسا رواه البوداد وابن ماجه وفي مسندهما عبد الرحمن بن زياد بن النعمان الا فرقي وهو مختلف فيه قال احمد ليس بشئ وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات قال الحافظ المنذرى وفيما قاله نظر لم يذكره البخارى في كتاب الصنعا وكان يتيوى امره ويقول هو متقارب الحديث وقال الدارقطني ليس بالقوى وثقة يحيى بن سعيد وروى عباس بن يحيى بن معين ليس به باس وقال البوداد وقلت لاحمد بن صالح السجج به يعني عبد الرحمن بن زياد فقال نعم قوله ليعترف به وبالزوجة في حق الزوجية كان ينبغي ان يزيد قوله ولنسب في الولد والوالد لانه رتب على ما ذكره من الاعتراف قوله فرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولد الصغير والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك اسع كلا الامرين اما

نحوه

يعلم احدهما احتياجا في المصفا بالرفع اليهم الى اقرار من عنده او عليه في الصحيح دون البينة قوله واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لاسيما ههنا فانه اولى ان يقبل اقراره على نفسه بثبوت حق الاخذ لهما مما في يده او عليه اذا كان دينا وذلك لانه لا طريق الى اثبات حق الاخذ لهما مما في يده او عليه اذا كان دينا الاعتراف بخلاف غيره فان الحق ثبت فيه بالبينة كما ثبتت بالاقرار ولا سيما مركب من الاثباتية للجنس ومنهيهما ومن سئى ومنه المثل قال الشاعر
فياكم ومية لطن واد بهوس الناب ليس لكم بسبي
ولا سبيته وهو واحد سيات من قولك هاسيان واصلمه سوى قلبت الواو يا اما السكونا بكسرة او لاجتماعها مع اليا وسبق اسما بالسين فان جرث بالبوا كريد مثلا في قولك اكتر مني التوم لاسيما يزيد فهو على ان يضاف الى زيودا زادة معجمة كقولك
الذي ورد واد وان رفعة فعلى ان يضاف الى ما هو موصول اسمي خذ صدر صلة والتقدير لا مثل الذي هو زيد وجاز كونه مضافا مع ان اسم لا يجب كونه نكرة لانه بمعنى مثل ومثل لا يعترف بالاضافة ونحوه لا محذور واذا كان كذلك ففي كلا الوجهين خروج عن الاصل في الخبر بالزيادة بين المضاف والمضاف اليه وفي الرفع خذ صدر صلة الموصول وهو انما يقابل اذا ما لبت الصلة واختار المحققون الجرح على الرفع لان زيادة ما وسع من خذ السبب اسع ما يفهم اليه من كونه في خصوص ذلك الموقع وقد يقال زيادة ما في نفسه كثير ولكن بين المتبينين بينهما

فلما ثبت بغير حق ان كان المال دين من غير ان يكون له مال من قبله او طلاقا او كسوة من غير حق
 اما اذا كان من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 المحل له يعرف من استأجره على ان يكون له مال من قبله او طلاقا او كسوة من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 وبين المهرات اذا قسم بين زوجين في غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 ما عدا ما عدا النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 اما ان لم يكن له من المهر ما عدا ما عدا النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 فاقامت البينة لغير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 على الغائب فانه رجوع من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 انه يقض بالنفقة من الغائب لاجل الحاجة اليه وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوح عن صاحب السلم بنده
 فتعاقبوا وما نسب اليه ما نسب اليه من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر والى المهر من غير حق من النكاح فيكون له الرجوع الى المهر
 والرجوع وذكره امرى القيس من اللرب يوم كمن من صالح ولا سيما يوم بدارة جليل باليومين ولم يذكر فيه القسب لكن قدره في القسب
 فيه ايضا قليل على الطرف وقيل على التشبه بالمتنول وقيل مجموع الاسماء بمنزلة الا ومعنى الاخراج الذي يقتضيه الا فيها هو الاخراج من ذلك
 الحكم باثبات ما هو ابلغ منه فاذا قلت اكره معنى القوم لاسيما زيد فقد اثبت له ابلغ من اكرههم وقد جاء تخفيفها بخلاف احدى البينتين فقليل الاول
 لانهما ساكنة وهو اخف من المتحرك فكان خذله اولى وقيل الثانية لانها لام والاولى في اللام اولى قوله واذا ثبت في حصة بادرة
 ان حق الاخذ لها في يده تعدي الى الغائب ضرورة او رد عليه طلب الفرق بين هذا وبين ما لو جاء صاحب الدين بموعد او بغيره في النكاح
 معترف بالدين والودعية فانه لا يقضي عليه بالدفع الى صاحب الدين واجيب بان القضاة يتبع النظر للغائب ففي الامر بالانفا في نظر البينة
 ملكه الثابت بالنكاح والبقاء ما هو في معنى نفسه اعني قرابة الولاد وليس في قضاء دية ذلك بل هو قضاء عليه بقول الغير قوله فلان لا يباين
 على المحض حتى لو اتفق من اداء الدين وعنده اموال غير الاثمان لا يسع عليه التراضي بل يامره ان يسع هو يقتضي فان لم يفعل حسمه ابراء حتى يسع لان يسع
 عليه حجر عليه ولا يحجر على العاقل البالغ وعند ما يسع على المحض اذا امتنع من البيع قوله وحلفها بالمداء بالنفقة ثم اذا جاء الغائب فهو على حجة
 في اعطاء النفقة وفي كل موضع جاز القضاء بالدفق كان له ان تأخذ بغير قضاء مما له شرعا اصل حديث هذا مرة ابلى سفيان المتقدم ومن هذا قلنا لو كان
 للغائب مال حاضر في يده والقاضي لعلم الزوجية اطلق الاخذ منه ولا يكون هذا اقتضا بل القياء والا لبقاء لا يتبع بسبب الزوجية الا يرى ان من اقر به من
 وله مال حاضر من جنس الدين فطلب المقر من القاضي الا لبقاء منه ايجابه الى ذلك قوله الا بالمولد وهم الزوجية والمولدان والولد الصغير فيترك
 عليه الاولاد الكبار والاثاث والذكور الكبار الزمتي ونحوهم لانهم كالصغار للمخرج عن الكسب قوله ففقهتم انما تجب بالقضاء لا بالشك ان الزوجية ثابت
 بدليله قبل القضاء حتى كان عليه ان يفيق عليهم اذا كانوا اقربا وديانة وانما المراد ان لما كان مجتهدا فيه فقد يمتنع تسكبا بقول من يرى ان الزوجية
 فلا يعين عليه قول الوجوب الا القضاء به فينتهي تأويله ومقرر في دمه ويحجر عليه انا امتنع وفي الكافي لو اتفق المدعيون او المدعى عليه على
 بغير امر القاضي ضمن المودع ولا يبرأ المدعيون ولكن لا يرجع على من اتفق عليه ولو اجتمع الدين والودعية والقاضي يامر بالانفاق من الودعية
 او لا لانه انظر للغائب فان الدين محفوظ لا يحتمل الهلاك بخلاف الودعية قوله وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوح عنها ما قول الى حصة
 او لا اذا جحد المدعيون والمودع الزوجية بينهما على الزوجية لاننا ندعي حافيا في يده من المال بسبب نكاح حصة في اثبات ذلك السبب كبر ادعى
 حيا في يده انسان انه اشتراه من فلان الغائب ثم رجع الى انما لا تقبل منه وهو قولها لاننا ثبت النكاح على الغائب ومن عده المال
 ليس حصة فيه ومنها ما قال به زفره من سماع بنتها على الزوجية ليفرض لها اذا لم يكن له مال حاضر ويا مرنابا بالاستدانة ثم رجع الى قولها وقول
 زفره في ذلك متقرر ونقل مثل قول زفره عن ابي يوسف فتوى عمل القضاة كما جرت ان الى ذلك فتوى في النكاح في امر او ثبات
 ان زوجي يطيل العينة معنى فطلبت كفيلا بالنفقة قال ابو حنيفة ليس لما ذلك وقال ابو يوسف انك كفيلا بجمعة شهر واحد ثم انا عليه
 الفتوى فهو علم انه يكس في السفر اكثر من شهر انا عبد ابي يوسف الكفيل بالكر من شهر وعن ابي يوسف ايضا لو كس متفقنا ما ما ثبت او كل
 شهر او ما بقي النكاح منها صح وقال ابو حنيفة هو على شهر واحد ولو ضمن لها النفقة ستة اشهر او ان لم يكن واجبة ولو طلقها رجعا او بائنا

ين
 يحيى
 محمد

فصل واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدم تهاجر خيها كان أو بائنا وقال الشافعي ولا نفقة للميتة الا اذا كانت حلالا اما الزوج فلان النكاح بعدوا قائم لا سيما كونه نافعا فيحل له الوطى واما البائن فوجه قوله ما روي في فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي فقلت انك لم تهرين في رسول الله عليه السلام سكنى ولا نفقة ولا ماله وهي مرتبة على الملك ولهذا لا يجب لا تنفق عن هذا زوجها الا بعد ما يخلو منه ما اذا كانت حاملة لا تفسد فساد بالنكاح هو قوله تعالى وان كنتم اولاك حمل فأنقذوا عليهن الآية ولنا ان النفقة تجزأ اعتسابا على ما ذكرنا

بجملها قبل نفقة عاتقها كل شهر لان العتق من الكلام الخارج

فصل قوله وقال الشافعي لا نفقة للميتة وهي المطلقة ثمنا والتمتة او لا ميتة عنده بغير ذلك الا ان تكون حاملا فان في بطنها ولده وحدث فاطمة بنت قيس روى في صحيح مسلم ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب فارسل اليه وليد البشير فخطبته فقال والله مالك علينا سجن فجاوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس لك نفقة وامرنا ان نمتد في بيت ام شريك ثم قال تلك امرأة ليعشانا امحيا بي اعتدى غدا بن ام مكتوم فانه رجل اعشى تقنين شيئا بك فاذا حملت فاوئيني قالت فلما حملت ذكرت له ان معادية بن ابى سفيان وابا جهنم خطباني فقال صلى الله عليه وسلم لا اؤم فلا ارضي بغيره فافقه فاما ما روي في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا نفقة لك ولا سكنى ورواه ايضا وقال فيه ان ابى حفص بن المغيرة خرج مع علي بن ابى طالب ثم فارسل الى امرأته فاطمة بنت قيس بتطليقها كانت بعيت من تطليقتها على هذا الخبر رواه الثلاثة على انه اوقع واحدة هي تمام الثلاثة وامر لها الحارث بن هشام وعيثر بن ابي ربيعة بتفقة فسخط بها فقال لا والله ليس لك نفقة الا ان تكوني حاملا فانت ابنتي صلى الله عليه وسلم فذكرت له قولها فقال لا نفقة لك زاد ابو داود وفي هذا بابا وسلم عقيب قول عياض بن ابي ربيعة والحارث بن هشام ولا نفقة لك الا ان تكوني حاملا وفي صحيح الكشي نسبة الى مسلم لكن الحق ما علمت وهو في رواية مسلم ان ابى حفص بن المغيرة المخزومي طلقها ثلاثا ثم انطلق الى اليمن فقال لما ابله ليس لك علينا نفقة فان طلق خالد بن الوليد في اخر فالتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت يميونة الحديث والحجاب ان شرط قبول خبر الواحد عدم طعن السلف فيه وعدم الاضطراب وعدم معارض بحسب تقديمه والتحقيق في هذا الحديث عند كل من هذه الامور اما طعن السلف فطعن عليهما فيه اكا بر الصحابة ممن سنده كبر مع انه ليس من عاتقهم الطعن بسبب كون الراوى امرأة ولكون الراوى اعرابيا فقد قبلوا حديث فاطمة بنت مالك بن سنان اخبأ ابى سعيد في اعتقاد المتوفى عن ابن جوفى بيت زوجا مع انها لا تعرف الا في هذا الخبر بخلاف فاطمة بنت قيس فانما تعرف ذلك الخبر ونحو الرجال خطبته مع طوله ووعده وادته ثم قد ظهرا من النفقة نافعا وحلالا وقد روي في صحيح مسلم من ان رجلا ارسل اليها تبصيرة بن ابي ذؤيب ليعالها عن الحديث فحدثت به فقال مروان لم تنصع هذا الحديث الا من امرأة ساخذ بالعممة التي وجد الناس عليها فقال فاطمة حين طعنها قول مروان يني وبنيك القرآن قال الله تعالى لا تخرجن من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين بآية من ربهن الى قوله تعالى لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا من كانت له امر حجة فاي امر يحدث بعد ذلك فكيف يكون لا نفقة لها اذا لم تكن حاملا فعلم تحبسوها وقيل عمر خير الضحاك بن سفيان الكلابي وحده وهو اعرابي فخرج منا ان روى عمر وخيرة بن جابر ليس الا لما علموه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من افعالهم وقد استقر الحال عليه بعد وفاته عم بين السلف الى ان روت فاطمة رضى هذا الخبر مع ان عمر لما روى صرح بالرواية بخلافه في صحيح مسلم عن ابى اسحق قال كنت مع الاسود بن يربيعا لسانى السبي الاعظم ومعنا الشبعة فحدث الشبعة بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاختار الاسود كفا من حبسني فحبسني به وقال وبذلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا تدعى خطبت ام نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجن من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين بآية من ربهن فقد اخبر ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لنا النفقة والسكنى

والاحتباس قائم حتى يكره مفسود بالنكاح وهو الولد إذا دعي وأجابه لصيانة الولد فحق النفقة وله أن يملك لها السكن بلا إجماع وصالحاً إذا كانت حاملاً وتحديث ناطقة بنت قيس رضي الله عنهما فإنه قال لا يخرج كتاب ربنا وأسته بيننا يقول أم ولدان لم يصدق أم كن بنت حفظة أم نسيت سمع رسول الله عليه السلام يقول للمطالبة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورضاها أيضاً من بن ثابت رضي وأسماءة بن زيد وجابر وعائشة رضي الله عنهن في إزاره والاحتباس ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التبرع بعبادة منها

ولاريثان قول الصحابي من السنة كذا في كذا اذا كان فأكبر عمره ورواه الطحاوي والدارقطني زيادة قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المطلقة ثلث النفقة والسكنى وقصارى ما هنا ان لقارض رواه ابوها ورواه قاضي الرواتبين بحسب تقديرهما وقال سعيد بن منصور ثنا معاوية ثنا الاعمش عن ابراهيم قال كان عمره اذا ذكر عنده حديث فاطمة قال ما كنا نغيره في ديننا الشهاده امرأة فهذا شاو على انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى فترل حديث فاطمة من ذلك منزله الشاذ والنفقة اذا شذ لا يقبل ما شذ فيه ويصح هذا في مسلم من قول مروان سناخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها والناس اذ ذاك هم الصحابة فهذا في المعنى حكايه اجماع الصحابة ووضعوا بالعصمة وفي الصحيحين من عروه انه قال لعائشة الم تترعى الى فلانة بنت الحكم فلقها زوجها البتة فخرجت فقالت بئس ما صنعت فقلت الم تسمي الى قول فاطمة فقالت اما انه لا خير لاني ذكر ذلك فهذا غاية الانكار حيث نفت النجس بالكلية عنه وكانت عائشة اعلم باحوال النساء فقد كن ياتين الى منزلهما وليستفيتين عندهم وكثر وتكرروا في صحيح البخاري عن عائشة انها قالت لفاطمة الا اتقي الله تعالى يعني في قولها لا تخو ولا نفقة وقال القاضي السمعيل ثنا النضر بن علي حدثني ابي عن هارون عن محمد بن الحنفى قال اسبغ عن محمد بن ابراهيم عن عائشة قالت لفاطمة بنت قيس انما اخرجك هذا اللسان يعني انها استطالت على احكامها وكثر البشربنيهم فاخرجها عنهم لذلك وليقيد بشيوعه عن عائشة ان سعيد بن المسيب قد رجع به وهو معاصر عائشة وهو اعظم متبع لاقوال من عاصره من الصحابة حفظا ودراسته ولو لانه عليه عنها ما قاله وذلك ما في ابى داود من حديث ميمون بن مهران قال قدمت المدينة فدعيت الى سعيد بن المسيب فقلت فاطمة بنت قيس طلقته فخرجت من بيتها فقال سعيد امرأة فقتلت الناس كانت سنة فوضعت على يد ابن ام مكتوم وهذا هو المناسب المنصب ابن المسيب فانه لم يكن لينسب الى صحابة ذلك من عند نفسه وكذلك هو والله اعلم مستند سليمان بن يسار حيث قال خرج فاطمة انما كان عن سوا الخلق رواه ابو داود وفي نسخة عنه ومن روى زوجها اسامة بن زيد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عبد الله بن صلح قال حدثني الليث بن سعد حدثني جعفر عن ابى هريرة عن ابى سلمة بن عبد الرحمن قال كان محمد بن اسامة بن زيد يقول كان اسامة اذا ذكرت فاطمة شيئا من ذلك يعني من استقالها في عدتها ما بان في يده اتحا هذا بانه هو الذي احتاز زوجها بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يعرف بالكان الذي يقبها عنه الى منزله حين نجي ما هذا لم يكن قطعاً الا لعله بان ذلك غلط منها او لعلمه بنحو من سبب جزاها مما من الحسن وخليفة الكان فاجاز ذلك ايضا ولم يظفر بالخروج بحديث اسامة فاستقر به والعلم به وقال الليث حدثني عتيق بن ابي ثعلبة عن ابى اسامة بن عبد الرحمن فذكر حديث فاطمة قال فأكبر الناس عليها ما كانت تحدث من خروجهما قبل ان تكل وتجيهم الطبراني بسنده عن ابراهيم ان ابن مسعود وعمره قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة واخبرني الدارقطني عن حرب بن ابي الباقية عن ابى الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة قال عبد الله بن ابي الزبير عن حديث ابى الزبير عن جابر ما ذكره من قوله من توهمين رفته برى قول من ذكر ابن جابر على قول فاطمة وقد ذكرنا بيان المعارض والظعن وابا بيان ما اضطرب فقد سمعت في بعض الروايات انه طلقها وهو غائب وفي بعضها طلقها ثم سافر وفي بعض الروايات انها ذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاتته وفي بعضها ان خالدين الوليد ذهب في نفر فساووه عم وفي بعض الروايات سمى الزوج اباعمر بن حفص وفي

الا ترى ان معنى التفرع من زنا الرجم ليس هو ان لا يشترط فيه الحيض فلا تجزئ نفقة عليه ولا نفقة عليه شيئا خشيئا ولا ملك له بعد الطلاق فلا يمكن ايجاب ملك الدرة على كل زوجة جاءت من قبل المرأة بمصينة مثل الزوجة فقيل ان الزوجة فلا نفقة لها الا لها من احوالها فمما نصت كما اذا كانا من الزوجة

بعضنا اباحفن بن النيرة والاضطراب موجب لضعف الحديث على ما عرف في علم الحديث ومن رد الحديث زيود بن ثابت ومروان بن الحكم ومن التابعين مع ابن المسيب شرح والتعبي والحسن بن حي والاسود بن يزيد ومن بعدهم الثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير من تبعهم فان قيل فهذا الحد بتقدير ثبوته انما اسقط تلك السكنى والاحمال انعم قال لها لا نفقة لك ولا سكنى فلما ليس عليك اولاد ان تستنل بيان العذر عما روت بل يكفي ما ذكرنا من انه شاذ ومخالف لما كان الناس عليه ولم يرد في تركه كما ناهى في نفسه ما كان الا ان الاستنال بذلك حسن حملها لمرويا على الصحة ونقول فيه ان الحكم كان لما سمعت واما عدم النفقة فلان زوجها كان غائبا ولم تتركه الا عند احد سوسى الشيعر الذي اثبت به الديما فطالبت به على ما في مسلم من طريق اهل طهنا ثم انطلق الى اليمن فقال لها ابله ليس لك علينا نفقة الحديث فخذ لك قال نعم لها لا نفقة لك ولا سكنى على تقدير حيته لانه لم يخلع بالاعتراف اذ ليس يجب لك على اهل شي فلا نفقة لك على احد بالضرورة فلم تقم به الفرض عنه مع فعلت تزوجه نفى النفقة مطلقا فخرج انك اذا ناس منها ثم ان كتاب الله تعالى من غير ما انفرت فيه فاطمة بنت قيس ما يفيد وجوب السكنى والنفقة لها وهو قوله تعالى انك تكونوا من حيث كنتم بمن وجاكم قد علم ان المراد بالنفقة اهلين من وجاكم وبه جازت قراءة ابن مسعود المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسرة وهذه الآية انما هي في البوا ان دليل العطف وهو قوله تعالى عتية ولا تضاروهن تفنيقوا عليهن وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضين حملن ولو كانت الآية في غير المطلقات او في الرجعيات كان التقدير اسكنوا الزوجات والرجعيات من حيث كنتم فأنفقوا عليهن من وجاكم وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضين حملن ومعلوم انه لا معنى ان يجعل غاية ايجاب الانفاق علينا انما فان النفقة واجبة لها مطلقا ما كانت اولاد وضعت حملها او لا بخلاف ما اذا كانت في البوا ان فان فاقرة التقدير بالفاية وقع توهم عدم النفقة على المعتدة المحال في تمام عدة الحمل لطلوعها والامتناع على قدر ثلث حين او ثلاثة اشهر وكذا قوله تعالى لا تخرجون من بيوتن ولا يخرجن الا ان ياتين ابامتهن مبنية فانه مام في المطلقات وقوله تعالى فاذا طعن اهلن فامسكوهن بمعروف ويرجع الين امرعيات مشن وذلك حكم خاص ببعض ما تنوله الصدر لا يطل عموم الصدر قوله الا ترسى ان معنى التفرع من زنا الرجم ليس مراعى فيها استيصاح على ان وجوبها على الشرع ما دونه فانما لو لم تحسن فيها انقست العدة مالم يظهر حمل وكذا يدل عليه وجوبها بالمرء قبل الدخول وبغيره من ذلك انقضا وما اذا لم تعلم بموته حتى مضت مدة العدة وانت اذا مضت العدة فمما ذكرنا في باب العدة في مسألة ما دخل العدة من ظهر لك جواب هذا فارجع اليه والنفقة قوله وكل قسوة جاءت من قبل الزوجة بمصينة احترز به عما يجي من قبل الزوجة مطلقا وعما يجي من قبلها بالتغير بمصينة فان لها النفقة فيها والحاصل ان الفرقه اما من قبله او قبلها ففي الاول لها النفقة مطلقا سواء كانت بغير مصينة مثل الفرقه للطلاق او لعانه او عنته او جبه بعد الخلوة والشكل على ايجاب النفقة للملا عنه ما قد مناه في باب اللعان في الحديث من انعم لم يحصل لها بيتا ولا قوما عليه او بمصينة مثل الفرقه بتبديل نيت زوجته او ايلانه مع عدم فيه حتى مضت اربعة اشهر او اياه الاسلام اذا اسلمت بها او ارتد فهو فرض عليه الاسلام فلم يسلم لان بمصينة للزوج سبه النفقة واما الثاني فاما بمصينة مثل مكليها ابن الزوج او ابانها اذا اسلم هو وهي وثنية او مجوسية وروها فلا تجب لها نفقة لانها والحالة هذه جالسبة نفسها بغير حق فكانت كالناشئة واما بغير مصينة مثل الفرقه بنجيار البلونز والعق و عدم الكفاة

تخلو من غير دخول لانه وجب التسليم حتى لو بالوطي بخلاف ما اذا جازت الفقرة من قبلها بقدر محيصه كخيار العتق وخيار المخلوع والعتق من الدين
 الكفاءة لا توجب نفسها حتى وذلك لا يسقط النفقة كما اذا جسد نفسها بالاستيفاء ان طلقها ذلك ثم ارتدت والى اذ بان ذلك
 سقطت نفقتها وان كانت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة مع ما لو كانت بعد الطلاق لان الفقرة ثبتت بالطلاق الثلاث
 ولا يلزم منه الردة والتفكير لان امرئ قد تجسس حتى تتوب ولا نفقة للعبوسة والمكينة لا تجسس فلهذا يقع الفرق

ودع ابن الزنج لها كرتة تجب لانها جسد نفسها من لها او عذرت بشر ما فيه لها السكنى في حين السور لان القرار في منزل الزوجين من
 بينها فلا يسقط بصيبتها اما النفقة فمن لها فتجوز بسقوطها بصيبتها قوله بخلاف المهر لعبد الدخول يعني انه يجب لها وان جازت الفقرة
 من جسد ما بمصية لانه وجب المهر لها وهو تسليم نفسها وتقر الحق لها فيه قبل طرد المصية قوله وان طلقها فلها ثم ارتدت والى
 بالثبوت سقطت نفقتها لان العين الردة منها لان الفقرة لم يوجبها لغيرها فكيف يمكنها ابن الزنج بعد الطلاق الثلاث سواء فكلما لا يسقط
 النفقة بالمكينة منها لا يسقط النفقة بالمكينة منها لا يسقط بالردة فانما يسقط في هذه الردة اذا اخرجت وحسب اذا لا نفقة للعبوسة
 كما اشار اليه المهر في التعليل او اذا لم يثبت من لو لم تلحق بدار الحرب ولم تخسج بعد هذه الردة كان لها النفقة ولو جسدت او
 لمحت فعادت الى الاسلام فوجبت الى نفسها عدا استحقاتها للنفقة وما ذكر في الجامع من قوله ولو عادت الى بيتها مسلمة
 او مرتدة عادت لنفقتها بخلاف ما بعد الحاق نكاحها ما ذكر في الذخيرة ولو عادت الى دار الاسلام لم ينعها النفقة والسكنى
 ووفى بحمل المذكور في الجامع على ما اذا حكم لها قها وما في الذخيرة على ما قبل الحكم بخلاف ما اذا عادت الفقرة بالردة
 فانما لو اسلمت وعادت الى منزلها لا تجب لها نفقة لانها المفوتة للملك النكاح وهو لا يعود والى المنزل مسلمة ولو كان مكنتها
 وروى في مدة الطلاق المرسى سقطت النفقة كما لو كان قبل الطلاق اقسام النكاح في الرتبة وفي شئ الطلاق
 الاصل ان كل امرأة كانت لها نفقة يوم طلقت ثم عادت الى مال لا نفقة لها يوم طلقت فليس لها نفقة يوم عادت
 طلق الامة بانها كانت مبرأة معه بيتا فاحد المولى الى خدمته بعد الطلاق سقطت نفقتها فان اعادها الى بيت الزوج
 تاخذ النفقة ولو لم يكن بواجب المولى فطلعت فاراد ان يوجع الزوج في العدة وتأخذ نفقتها لا تجب النفقة و
 او روى عليه لو كانت ناشدة يوم الطلاق ثم عادت الى المنزل في العدة فانه تعود نفقتها واجب بان النفقة كانت
 واجبه الا انها منعت نفسها عن حق واجب لها فلها ان تعود فاقخذ وهذا لا يدفع الوارد على لفظ الاصل المذكور
 تناولت العدة كانت لها النفقة ما لم يدخل في سن الايام من معتد ثلاثة اشهر وعن هذا قلنا لو صالح المعتدة على نفقة اليه
 بشئ معلوم ان كانت العدة بالشهر جاز لانها معلومة وان كانت بالحيف لا يجوز لانها مجهولة الاحتمال ان
 يمتد الطهر بها واذا لم تطالب المعتدة بالنفقة حتى انقضت العدة سقطت كالتي في العزيمة الا ان يكون مفروضة
 ولو ابرأته عن النفقة في المستقبل وهو زوجة لم يصح ولو ابرأته عنها في عقد المخلع صح لان الابراء في المخلع ابراء الزوج
 وهو استيفاء والاستيفاء قبل الوجوب يجوز واما الاول فالابراء استقاطا واستقاط الشئ قبل وجوبه لا يجوز ثم القول
 قول المطالبة في النفقة العدة مع مينا اذا كانت من ذوات الحيض ولو كانت ادعت حبلوا ونفق عليها الى
 سنيتين فان قالت بعد ما كانت اعتقدت حبلها فظهر انه ليس اياه وانا حاصل لم احض وقال بل ادعيت الحمل
 كذا وباطن كذا لك فلا نفقة لك لا يلتفت القاسم الى قول ويا مرفا لانفاق حتى تحيض ثلاث حيض او تدخل في سن الايام
 فتعد ثلاثة اشهر ولو كانت صغيرة يجامع مثلها فيفق عليها اسلثة اشهر وقال المصنف لا تقضي عدتها بذلك بل يوقف حالها لانها

فصل في نفقة الاولاد والعنساء على الاب لا يشترط فيه احد كمالا يشترط فيه في نفقة الزوجية

جعلها في نفق عليها حتى تنقضي عدتها كذا ذكره الفرع بعضهم وفي الخلاصة عدتها الصغيرة وثلاثة اشهر لا اذا كانت مراقة فننفق عليها ما لم يظهر
فسراخ رجسا بها في المحيط انتهى من غير ذكر خلاف وهو حسن فيما راجع غاب فترجعت امراته باخر ودخل بها الزوج المثنى في خفض
الزوج الاول من رقي بينها وبين الثاني ولا نفقة على الزوج الاول حتى تنقضي عن الثاني وان طلقها وبه في عدة الثاني
لم تجب نفقة العدة على الزوج الاول ولا على الثاني مادامت في حق الثاني فاذا انقضت عدة الثاني تجب ولو تزوجت المعتقة دخل
بها زوجها لا تجب نفقة المعق على الزوج كذا في الاقضية وفي الفتاوى قال تجب على الزوج الاول مكية اذ كره في المحيط وتاويله اذا
تزوجت في بيت العدة اما انما خرجت فلا والله سبحانه اعلم

فصل قوله ونفقة الاولاد والعنساء على الاب لا يشترط فيه احد قيد بالصغر فخرج البالغ وليس هذا على الاطلاق بل الاب اما غني او فقير
والاولاد اما صغارا او كبارا فالقسام الارضية الاول ان يكون الاب غنيا والاولاد كبارا فاما اناث او ذكور فالاناث عليه نفقة من الى ان تزوجن
او لم يكن لمن مال وليس له ان يواجرهن في عمل ولا خدمته وان كان لهن قدرة واذا طلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها على الاب الزكور
اما عاجزون عن الكسب لانهن او اعرجى او شلل او ذاب عقل فعليه نفقتهم وكذا اذا كان من ابنا او اكلام لا يجدرن يتاجره فهو عاجز وكذا طلبته
اذا كانوا لا يمتدون الى الكسب نفقتهم على ابائهم قال الحلواني دريت في موضع هذا اذا كان بهم رشد وقوله لا يشترط فيه احد على الاطلاق
في الصغار اما الكبار فمطاع الظاهر كما سياتي وان لم يكونوا عاجزين لانه لا نفقة لهم الا ان يكون الاب غنيا وهم صغار فاما ان يكون بهم مال او لا
فان لم يكن فعليه نفقتهم الى ان يبلغوا الذكور رجرا الكسب ان لم يبلغوا احلهم فاذا كان هذا كان للاب ان يواجره وينفق عليه من اجبرته
وليس له في الانثى ذلك فلو كان الاب يسيرا يبيع كسب الابن الى امين كما في سائر المالكه وان كان لهم مال فاما حاضر او غائب
فان كان حاضرا فنفقتهم في مالهم لا يجب على الاب شيئا وان كان غائبا وجبت على الاب فان اراد ان يبيع
مالهم ينفق باذن القاضى في ذلك فلو اتفق بلا امره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهدانه انفق ليرجع ولو لم يكن اشهدا لكن اتفق
بنية الرجوع لم يكن له في الحكم الرجوع وفيما بينه وبين الله تعالى يحل له ان يرجع انكث ان يكون الاب فقيرا فان كانوا غنيا وكبارا قادين
فلا شك ان نفقة هو عليهم وان كانوا صغارا غنيا فذلك كذلك ايضا الرابع ان يكونوا فقرا وهم صغار او كبار عاجزون والاب ايضا عاجز
عن الكسب فاصناف تكلف الناس وينفق عليهم قيل نفقتهم في بيت المال لان الاب اذا كان بهذه المصفة فنفقة في بيت المال من كان
قادر على الكسب فان امتنع عن الكسب جسد بخلاف سائر الديون والله يحبس الدوان علاني ودين ولدي له وان سفل الا في النفقة لان القسما
اكلف النفس لا يحل للاب ذلك كذا الوعد على ابنه بسيف بحيث لا ينفق عنه الا بقتله حل له قتله واذا لم يقتل كسبه بما جهم اولم
يكتسب بعدهم تيسر الكسب فنفق عليهم القهر يرجع على الاب في السيرة في جوامع النفقة اذا لم يكن للاب مال الاجراء والامام او الحال او المموسر
كسبه على نفقة الصغير ويرجع بها على الاب اذا لم يكن وكذا يجر الاجراء غاب الاقرب ثم يرجع عليه فان كان له ام موسرة فنفقة عليها وكذا اذا لم
يكن له ايا لا اخا ترجع في الاول وما نقل بن قدامة عن الائمة الارضية من عدم الرجوع فيه فلو وان كان له جد وام موسران فنفقة عليهما على
قد رويهما في ظاهر الحديث روي الحسن عن ابي حنيفة انها على الجد وحده بجملة كالا ببقا قال الشافعي وفي نفقات الشبهة على امرأته ونفقا

[illegible]

في جميع ما ذكرنا مما عرفت على الكتاب اذ لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقته الانه في مال نفسه صغيرا وكبيرا
فصل وعلى الرجل ان ينفق على بيته واجبره وحديثه اذا كانا قهرا وان خالفوه في دينه اما الايدان فلقوله تعالى وصالحين في الدنيا والآخرة
 سورة قمر الآية في الايوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيى في نعم الله تعالى ويتركها عتوانا جوعا واما الاجداد والجدات
 فلا نفق من الايام والامهات ولهذا يقوم الجرد مقام الاب عند عدمه ولا هم سببوا الاحياء فاستجروا عليه الاحياء منزلة الايوين
 وشبههم كما لو كان ذاملا فاجل نفقته في ماله اولى من ايجابتي في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما للدين
 ولا يثبت النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والاويين والاجداد والجدات والمولود وذلك لكونه

عديم خبرها فنفق الزوج عليها ولا اجبر نسختي في مقابلة فعل الواحد ولا ينفق ان هذا المنع بعينه ثابت فيما اذا استاجرها الارض
 ولا يثبت نفقة ما العتق ونفقته ان لا يجوز بعد المدة ايضا كما قبلها وبنها لان الوالدات في قوله تعالى والوالدات يرغفن اعم
 من الباشات مكان الايجاب عاما على المنكحات والرحيات واليوان قبل العتق وفيها وبعد ما لم ينفق من الاخذ المارة
 ولا لا يستجار به الزوج في عام فيع من المنع الكلي اذا ظهرت قربة من ذلك بالا قيام على الارض باجر وغاية ما يقال ان الارض من
 نفقته هي على الاب لا الام يعرف فان هذه النفقة او غيرها الذي له ولاية الايجاب على الام بعد ان اوجب رقة لها باجر والشرى فام
 بن ساسوي ليشمل الاختاري واوجب عليها القامة فيها وثبوت الايجاب بالنسب المذكور اعني يرضع او لا وهن وانحى انه اوجب نفقة الايجاب

رر قما طيلة بقوله على المولود رزق من كسوته في حال الزوجية والعدة هو قائم برزقها فيما قبل العدة لا يقوم بشي مقصوم الاجرة بقامه قوله في جميع ما ذكرنا
 انما تجب النفقة على الاب والكمين للصبي مال واطلته في جميع اصناف المال من العروض والحيوان والعتق حتى اذا كان له ذلك نفقا فللابان في نفقة
 عليه كذا يعطى منه اجر رضاعه وبذلك ان ايجاب نفقة احد الويين على الآخر اذا لم يكن له اعتبار في ذلك ليس بالولي من ايجاب نفقة ذلك عليه بخلاف نفقة الزوجة فانها
 تعرض اخر نفقة لها عليه وان كانت غنية اما الولد فنفقة لهما حاجة بعناه انزعت حاجته فلا تجب عليه نفقة المحارم واما بعد احس
فصل قوله وعلى الرجل اي المهر قوله واجداده يدخل فيه اجد لاب واجد لام وان علما وفي جده لابي وجدة لانه
 وان علما ون وقوله واذا كانا فقرا بوافي باطلاقة قول السرسي حيث قال اذا كان الاب قاهرا على الكسب يجبر الابن على

نفقته بخلاف قول احمد انه لا يجبر اذا كان الاب كسرا لانه كان غنيا باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب نفقته على غيره اذا
 كان الابن قاهرا على الكسب لا تجب نفقته على الاب فلو كان كل منهما كسوبا يجبر ان يكتب الابن وينفق على الاب قال احمد في ايجاب
 النفقة الوالدين مجرد الفقر قيل هو ظاهر الرواية لان معنى الاو في امكاله الكسب والتب كشر منه في التايف المحرم بقوله تعالى
 ولا تقل لما نفع لا خلاف في استحقاق الزوجة الغنية لانه في مقابلة اعتباره اياها لا شقيقا رحق مقصود لكان كاستحقاق القاهري

التي قوله عز وجل في الايوين الكافرين بديل ما قبله هو قوله تعالى وان جاءك على ان تشرك بي باليس لك به علم فلا تقطعوا وصاياهما
 في الدنيا معروفا واتج سبيل من اناب الى فخر سبانه معا بجهتها بالمعروف وليس من المعروف ان يتركها مع الجوع والعسر
 ويطلب من في نعم الا ان يحملها على غير الحسين فاما الاباء المحزون وان كانوا مستامين في دارنا لا يجبر الابن على النفقة عليهم لقوله
 تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤهم الى ان ياتوا اليكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
 آية بينهما وبين الايوين عموم وخصوص من وجه تتصا دا قال في الايوين المحزين وتتفر آية المصاحبة من غير المحزين وآية
 في غير الايوين فتتفرضا في الايوين المحزين فتدبر آية النبي بتقديم المحرم على المباح ولتأمل ان يقول النبي انما يتعلق بالذين تحقق منهم
 وقال في الدين واخرت المسلمين من ديارهم اهل مكة فلا يتناول الايوين المحزين الذين لم يحقق منهم قتال ولا خطا هرة على اشراج
 والابيع الفياس على اهل مكة بمجر جامع كونهم حربا لان الحكم على الجوع من تحقق القتال والاخران منه ايضا صرح النص بعموم
 من يقول تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ومعلوم ان الذين لم يقاتلوهم ايضا خارجين قوله واما الاجداد والجدات فاما

اما الزوجية فلما ذكرنا انها واجبة لهما بالحق لا احتباس الحق له مقصود و هذا لا يتعلق باخذ الملة و اما غيرها فلان الحرمة ثابتة
 و حرمة الزوجية معنى نفسه فكما لا يمنع نفقة نفسه بغيره كما يمنع نفقة غيره الا انتموا اذ كانوا عتقين لا يجب نفقتهم على المسلم و كانوا
 مستأمنين لا تأنس بينهما من البري حتى من يقاتل في الدين ولا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم و كذلك لا يجب على المسلم نفقة اخيه
 النصراني و كان النفقة متعلقة بالارث بالنسبة لغيره من الملوك لانه متعلق بالقرابة و الحرمة بالحدوث و كان القرابة و حرمة
 للمصلحة و دم لا يتفق في الدين اكد و دام ملك العين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاعلى اصل العلة في كل
 الحالة المذكورة فلهذا انفردوا ولا يشاركون الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاديدا في مال الولد بالنسبة و لا تاديد في مال غيره و
 اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهم عليه و هي على الذكور و الاناث بالسوية في ظاهر الرواية و هو الصحيح لان النفقة
 من الاباء و الامهات ظاهرة و انتم يخلون في اللفظ اعني لفظ الابوين الذي هو مرجع الضمير من صاحبهما في الدين و اقره فظهر
 في مسلمة الامان فيما اذا قالوا آمنونا على ابائنا و حواجرهم و دخل الاجداد و عدم انتظام اللفظ فان ارادوا احتجهم بالقياس فظهر
 بل لا ينبغي ان يخلو جرحهم فانهم من الاباء بل يخلو استحقاق الابوين النفقة بتبسيم في وجوده و يلحق بهم الاجساد و ليس تبسمه
 في عموم المجاز و من العجب عدم اعتبارهم اياه في عموم المجاز في الامان ليدخل الاجداد مع ان الامان يحتاج في اثباته و قوله
 و لهذا يقوم اجدانهم قيامه متقاسمه في الوارثة و ولاية النكاح و التصرف في مال ولد الولد هذا و لو قال منهم من الابوين و الموالدات
 اقرب لان مرتبة ضمير صاحبهما الوالدان لا الابوان قوله اما الزوجة اخ عرف من قوله واجبة بالعقد لا احتباسا ان حيث اضاف ليجاز
 النفقة الى العقد فتم اضافا الى العلة البعيدة فان المورث بالذات هو الاحتباس الخاص على قدمنا قوله فكما لا يمنع الخ الا
 ان يقال فكما يجبر على اتفاقية على نفسه كفه و ذمته بحرية نفقة جزية لان عدم الامتناع لا يستلزم الوجوب هو المطلوب بل
 اخص منه و هو الجبر عليه و كونه يجبره الحاكم على اتفاقية على نفسه محل نظره اما فتواه بوجوب ذلك فلا شك فيه و كذلك امره لمعروف
 من ذلك قوله ولا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم لانه البعض صور ذلك الكلي و هو قوله ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين الا
 للزوجة و الابوين و الاجداد و الميراث و الولد و قوله لان النفقة اي نفقة غير الولد و مستقلة بالارث يعني بالقرابة و الحرمة متقيدة
 بالارث بالنسبة و هو قوله تعالى بان قال سبحانه و على المولود له رزق من و كسوتهن بالمعروف و على الوارث مثل ذلك فلعنة و الارث
 بين المسلم و الكافر بخلاف الحق فانه يتعلق بالحرمة بسبب القرابة لا بفيد كونه و ارثا لا بحدوث و هو قوله من ملك و ارحم محسوم
 منه عتق عليه و ياتي الكلام عليه قوله فاعتبرنا في الاعلى و هو دوام ملك العين اصل العلة و هو القرابة المحرمة و في الاوّل و هو
 العلة الموكدة بالتوارث و هذا في الحقيقة ابدام حكمته المشرع يعني انما شرع سبحانه ايجاب النفقة على القريب بقيد الارث و
 شرع عتق القريب اذ الملك قربة الحرم لا لذلك القيد لانه الفرق و هو ان عدم النفقة قطيعة و استمرار ملك رقة القريب فتور في القطيعة فواجب فيها
 بلا موكدة بخلاف ما لم يبلغ مبلغه في القطيعة فانه لم يفصح بلا موكدة فاقبل ايضا بطلان الحسم و الحرمة و الارث ليس شرط و انما
 النفقة على احوال و احواله و البتة و لم دون ابن العم فاحتج في الجواب ان ليس المراد من قوله تعالى و على الوارث سوى من ثبت له ميراث و احوال
 كذلك لا من ثبت له ميراث بقيد كونه في صورة و وجوب النفقة عليه لا يقال هذا استدلال بمفهوم الصفة على احوال الكافر الذي لا نأقول بل هو
 اثبات الحكم في محل النطق و هو الوارث و نفقة عن غير و عدم دليل الوجوب عليه فيبقى على عدم الاصل لان نفقة مضاف الى اللفظ قوله لان لهما ما يولد
 في مال الولد لم يميلن كما بالنسبة و هو قوله عليه السلام انما لك المالك لابيكم رواد عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة و سياتي في باب الوطى الذي
 و وجب لهما و اخره اصحاب السنن الاربعة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه و ان و لكن من كسبه حسنة الترمذي
 فان قيل هذا يقتضي ان له ملكا خارجا في مال فلنا نعم لم يقتضيه حديث رواد احكام و صححه البيهقي عنهما فروعا ان اولادكم هبة لكم سيب لمن يشاء لهما
 و يهب لمن يشاء الذكور و اموالكم لكم انما اجتمعتم اليها و مما يقطع بانه ممدول انه تعالى و ارث الاب من ابنة السدس مع ولده و له فلو كان الكل ملكا
 و لكن انما و شي مع وجوده قوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة ان النفقة بين الذكور و الاناث اطلاقا على الذكر مثل خط الانثيين

والفقير لكل ذي رحم محرم اذ كل من سقى فقيرا او ابغى له فقيرا او كان له حاجة في القرية او الحاجة دون
البعيدة والمفصل ان يكون ذرح محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك في قرأ عبد الله بن مسعود ربه وعلى الوارث
ذو الرحم المحرم مثل ذلك شعولاب من الحاجة والصنف والا نوثاق الزمانة والعلم سارة الحاجة لتحقيق الخبر

كما في الميراث قياسا على نفقة ذوي الارحام وبما قاله الشافعي رحمه الله تعالى في الاستوار فيها تعلق الوجب بالولاد وهو يشتمل بالنسبة بخلاف
غير الولاد لان الوجب ملق فيه بالارث ولهذا اثبت في الولاد من اختلاف الدين ولا توارث فان كان الولد مسرا وهما مهران فلا نفقة لاصلا
ويجب التفصيل بين ان يكون الابن قادرا على الكسب ابتداء او لا يجري فيه اختلاف السابغين من الامته النسخة والكل في ذلك يوسف قال اذا كان الاب
زمناء كسب الابن لا يفضل عن نفقة قبله ان يعظم الاب لميله ليكسب ويضيق ولا يشيئ بذلك الملاك على الولد لان الانسان لا يملك على نصف طبعه فقال
كلوا في بعض طرقكم تعقوا به وفي القضاوي بحجج الابن على نفقة زوجة بسنة لا يحجر الاب على نفقة زوجة بانه في تعلقا بحال في قال فيه واثبان في رواية
لنا وفي رواية انما تجب نفقة زوجة الاب اذا كان الاب رخصا او بهيمة فيحتاج الى السخرة ما اذا كان صحيحا فلما قال في المحيط فاعني في الفرق بين الابن والابن
اذا كان بهذا المشايخ يحجر الاب على نفقة خاومه ثم اصل في نفقة المولودين المولودين ان يعتبر القرب بعد الجزئية دون الميراث فكذلك لو كان له اخ شقيق وبنت بنت
وان سقطت او ابن بنت كانت نفقة على بنت البنت وان كان ميراثه لانيه ولو كان له بنت ومولى عتاقه فالنفقة عليها مع اشتراكهما
في الميراث واذا كان للفقير والد وابن ابن موهرا فالنفقة على الوالد لانه اقرب واذا كانت له بنت وابن ابن فعلى البنت خاتمة ان
كان الميراث بينهما القرب البنت فاذا استويا فالنفقة عليها الا ان يترجح احداهما بمرح وجا ورمان واذا كان له ولد ابن وولد بنت فعلى
سواهما في النفقة وان كان الارث لولد الابن وكذا اذا كان له ابنان مسلم ونصراني فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما والميراث للمسلم فعلى الوالد
والولد فمولى المولود لانه اقرب اليهما في القرب يترجح المولود باعتبار التاويل ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما
لاستواء في القرب وعدم الترجيح الكل من المحيط واذا اختلفا فقال الابن هو غني وليس على نفقة وقال الاب انما مسر ذكر في النفقة
ان القول للاب البنت مينة الابن قوله والنفقة لكل ذي رحم محرم اي واجبة بحجر عليها فهو من حذر ابجر لقرينة لامن الاخبار باجبار
والجوزة ما بين عن ابجر لوجوب تعاقب كون المطلق وليس هو كذلك ههنا وقال احمد على كل وارث محرما كان اولاد هو قول ابن ابي ليلى
وقال الشافعي لا تجب لغير المولودين المولودين كالاخوة والاعمام وجبه انه يحل الاشارة في قوله تعالى على الوارث مثل ذلك نفى المصنات لا الاجاب
النفقة فلا يتبعه دليل على ايجاب النفقة فيجب على عدم عدم وليها اشترى قلنا فيها لا يخص بالوارث ثم هو مخالف للطاهر من الاشارة
القرينة بالكاف فانما بحسب الوضع للميراث دون القرب وجه قول احمد تعالى علقها بالوارث فقيد الحصرية زيادة قلنا في قراءة ابن مسعود
وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك فيكون بياننا للقراءة المتواترة فان قيل القراءة المشادة بمنزلة خبر الواحد ولا يجوز تعقيبها
انفاطع به فلا يجوز تعقيب هذه القراءة بحجة القراء اجيب باوجه شرحتنا واستدل على الاطلاق بما في النسائي من حديث طازي قال قدمت
المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم على المنبر خطب الناس وهو يقول يا ايها الناس اباكم يقول ابناكم واما اب
واختك واخاك ثم ادناك ادناك واما راه احمد واليهود آود والشرقي عن معاوية بن حبيزة القشيري قلت يا رسول الله من ابر
قال مك قال ثم من قال اسك قال ثم من قال اباكم ثم الاقرب والاقرب قال الترمذي حسن وفي صحيح مسلم فان فضل بن الماكشي
فلذوي قرابتك فمنه تفيد وجوب النفقة بلا تقييد بالارث ولا يخفى ان الثاني لا يفي به وجوب النفقة اصله لانه جواب
قول السائل من ابر وهو لا يتانم كونه سوا الاعن البر المفروض يجوز ان يكون سوا الاعن الا فضل منه فيكون الجواب عنه بخلاف

فظهر انه كان متبرعا به واذا اتفق القاضى للولد والوالدين وذوى الاجرام بالنفقة فمضت من سقطت لان نفقة هذا لا تختص بغيره بل هي
حق لا يختص بمسار قد حصلت بمعنى المدعى بخلاف نفقة الزوجة اذا اتفق بها القاضى لانها ضمت مع يسارها فلا تسقط بمحصول الاستبراء
فيما مضى قال الايادى القاضى بالاستدانة عليه لان القاضى له ولاية عامة فصار اذنه كامر العاقل فيصير دينه كدينه فلا يسقط
بمضى المدعى فصل وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام في المماليك انهم
احقوا انكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون واللبسوه مما تلبسون ولا تعذبوا عبيدا الله

عليه ولو مات الغائب حل له ان يحلف لورثته انهم ليس لهم عليه حق لانه لم يرد بذلك غير الاصلاح وفي النوازل لو لم يكن في مكان يكن استعمال رآ
القاضي لا يضمن استحسانا وقالا انه في رقبته سفره على احد من امواله فاتفقوا عليه وجره من ماله لا يضمنون استحسانا وادوات من حاتم من
اصحاب محمد بن جبر الى الحج واحد فباعوا ما كان له منهم فلما وصلوا سالم محمد قد كره ذلك فقال لو لم تفضلوا ذلك لم تكونوا نفقار وكذا باع
محمد بن كعب تميم ذلك مات وانفق في تجيره فصيل له انه لم يوص بذلك فقلنا قوله تعالى والله يعلم الغيب من المصالح وقت الواسع
غير ما زود مات مولاه في بلاد بعيدة فاتفق على نفسه وامره من الدواب والامتنع لا يضمن وكذا عن مشايخ في سبي
له اوقات ولا متولى له فقام رجل من اهل الحامية في جمع رعيها واتفق على مصلح السبي فمما يحتاج من شراء الزيت والخصير والكتيش
لا يضمن استحسانا قوله فظهر ان يضمنه الغائب فظهر ملكه لما دفعه اللابوين حال دفعه لما فظهر انه كان يتبرع بما ملكه لهما فلا رجوع
له عليه قوله مضى مرة سقطت هذا اذا طالت المدة فاما اذا قصرت لا تسقط وما دون الشهر فمضرة فلا تسقط فيسئل وكيف لا تصير الصغيرة
دينا والقاضي ما مور بالقضاء لو لم تصد دينا لم يكن للمهر القضاة بالنفقة فانتهت ولو كان كماله فيسقط لم يكن استيفاء
شئ ومثل هذا منه في غير المفروضة من نفقة الزوجات قوله لان نفقة هؤلاء لا يجب للحاجة وعن هذا ما مضى ان له لواعظهم
نفقة او كسوه فسرقت او هلكت كان عليه اخره لان الحاجة لم تنفع بما سرق ولو كان مثل ذلك في حق الزوجة
ليس عليه اخرى حتى تنقضي مدة تلك النفقة والكسوة لانها للزوجة ليست شرعا كما جئنا بل لاعتبارها في تلك المدة و
بالنفق قبل مضي تلك المدة لم ينقض الا اعتبارا عنها قوله الا ان ياذن القاضي بالاستدانة فلا تسقط وان كان في
نفقة وذوى الارحام لما ذكر في الكتاب اذكر في زكاة الجائع ان ينفق الزوجات والاقارب بعد القضاة يباح من وجوب الزكاة
لان له مطالبها من جهة الغيا وفسوس بين نفقة الزوجات والاقارب اختلاف في قيل محله في نفقة الاقارب ما اذا اذن القاضي
في الاستدانة واستدانوا حتى اصابوا الى وقار الدين اما اذا لم يستدينوا بل اكلوا من الصدقة لا تصير النفقة دين والى هذا
الشيخ حكى حكمه بكثير من القضاة المتأخرين ونصروه وقيدوا الطلاق المداينة بقيل محله ما اذا قصرت المدة بان يكون شهرا قبل ان يسجدوا لعل
فصل قوله على المولى ان ينفق على عبده وامته عليه اجماع العلماء قبل الاشعة والاولى ان يحلف قوله
على ما اذا كانوا قهرا دون على الاكتاب فانه لا يجب على المولى كما سذكره ولو كان العبد بين رجلين فباع
احدهما فانفق الاخر بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه فهو منطوق وكذا النخل والزروع والمودع الماطقة اذا
انفق على الودية واللقطة والدار المشتركة اذا كان اتفق احدهما في مرتبها بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضي فهو
منطوق كذلك في الخلاصة وفيها اذا شهد شاهدان على رجل في يده امته ان هذه حرة قبل القاضي هذه الشهادة او عت
او حذرت وليضما على يد عدل وتقرض نفقة الامته ان طلبت على الذم كانت سميده استبه ولو ان عبدا صغيرا في يد رجل
فقال انيره هذا عبدا او عتبه عندي فأنكر سيحلف او دعه لم يثبت نفقته على من هو في يده لانه اقرب منه ولم يثبت بغيره فيسقط على حكم
ولو كان كبير لا يحلف لانه في يد نفسه والقول له في الرق والحرية والحديث الذي ذكره في الصحيحين من حديث علي بن ابي طالب قال علموا انكم

فلم يستم وكلها كسب اكتسابا لغيره فيه نظر للجائز حتى يبقى المملوك حيا وفيه ملك المالك وان لم يكن له كسب بان كان عبدا من مساو جارية لا يواجر مثلها اذ المولى على ما سيجعل بينهما من اهل المصلحة ولا يستحق ما يشاء حق الدين بالثمن بخلاف نفقة الزوجة لا يواجر فيه فان كان ما ذكرناه نفقة المملوك لا تصير دينافكار اطلاقا ولا خلاف سائر الجوانب لا يثبت من اهل الاستحقاق فلا يحبر على نفقتها الا انه يؤمر به فياينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام يحيى من بعد يبعثون وفيه ذلك وكفى من اضعاف المال وفيه اضعافه وعن ابي يوسف انه يحبر والا صح ما قلنا والله اعلم

انما حكم ابيكم من كان اخوه تحت يده فليطعمه ما ياكله ويلبسه ما يلبس ولا تخفونهم ما يعلمونهم فان كفتموهم فامنعوهم ورواه ابو عبد الله صحيح وزاد فيه ومن لم يلايكم منهم فبيعه ولا تغربوا خلق الدين على ما قال كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة الصلوة انتم ايمانكم رواه احمد والمراد من جلس ما تاكلون وللبس لا منه فاذا البس من الكتان والقطن وهو يلبس منها الفان كفى بخلاف الباسه نحو احوالهم والله اعلم ولم يوارث عن الصحابة انهم كانوا يلبسون مثلهم الا افراد قوله فان استنعى وكان لما كسب اكتسابا وانفق على نفسه ما لم يكن من الاتفاق على نفسه من مال السيد ليس له ان يتناول منه الا اذا نزع عن الكسب اذا كان عاجزا عن الكسب فلا ان يتناول من مال السيد الا ان يتفق عليه قوله بان كان عبدا من ابي يفي انه اذا كان صحيحا الا انه غير عارف بصنائه لا يكون عاجزا عن الكسب لانه يمكن ان يواجر نفسه في بعض الاعمال كعمل شئ شئ كعمل النيا وواحدة منها ونقلا من الكفا في نفقة ذوي الارحام شربة هنا اولي وكذا اذا كانت جارية لا يواجر مثلها بان كانت حرة شئ من فاك الفضة اجبر على الاتفاق والبيع بخلاف المذموم والمديرة وام الولد فانه يحبر على الاتفاق عليهم عينا ان لم يقدر على الكسب بخلاف المكاتب حيث لا يواجر على حقه بشئ ولو اعق عبد ازنا سقطت نفقة عنه وتجب في بيت المال وكذا العبد الصغير لانه ليس من بيتا حرة وان كان عصبته له كان العم قوله بخلاف سائر الجوانب ما لا يخفى عليه القاضى على ترك الاتفاق عليها لان الاحبار نوعا قضاوا القضاة لغير المتقضى له وليتم اليه الاستحقاق في المتقضى له وليس فليس كنه يومه وديانة فيما بينه وبين الله تعالى ويكون انما سبها بحسبها عن البيع مع عدم الاتفاق وفي الحديث امرأة دخلت النار في هرة حبستها حتى ماتت لاسم اطلقها تاكل من حشرات الارض لا تأكل الا طما وذكروا العم عليه السلام نفي عن تذيب الحيوان فنهى ما تقدم من رواية ابي داود لا تغربوا خلق الله ونهيه عن اضعاف المال وهو لمنه الصبيح من انه عليه السلام كان يبيع ما مناعة المال كوكثرة السبل عن هذا ذكره كراذم في غير الحيوان ان لا يتفق عليها كالا مراك من الدور والزموت فانه يؤمر على من يبيع المال وعن ابي يوسف انه يحبر في الحيوان وهو قول الشافعي ومالك والاحمد وعامة ما في ان يتصور فيه عوى غش في حرة القاضى على ترك الواجب ولا يدع فيه وظاهر المذهب الاول والحق ما عليه الجماعة بخلاف ما لو كانت الدابة من شركين فطلب احدهما من القاضى ان يامر به بالنفقة حتى لا يكون مستطوعا بالاتفاق عليها فانفق يقول للآلى ان يتبع نصيبك من الدابة او تنفق عليها رعاية شريك ذكركم اخصاف وفي المحيط يحبر صاحبها لانه لو لم يحبر لضرر الشريك فروع وتجب النفقة على من له النفقة ما كان او لا مثاله او من بعد الرجل وحده منه لا خرفا نفقة على من له الحزمة ولو اوسه بجمارية لا تان وبجاني بلنا لا خرفا نفقة على من له الجمارية ومثله او من بعد الرجل وسكنها لا خرفا نفقة على صاحب السكن لان النفقة له فان ائتمنت فقال صاحب السكن انما بينهما سكنها كان له ذلك ولا يكون متبرعا لانه مضطر فيه لا لا يصل الى حقه الا به فصار كصاحب العلو مع صاحب السفلى اذا ائتمد السفلى واتبع صاحبه من بناءه لصاحب العلو ان يبنيه وينع صاحبه مستحقا ليشئ ما غرم فيه لا يكون متبرعا كذا الواسع نخل مواجبه وغيرتها لا خرفا نفقة على صاحب الثمرة وفي المئين وكحلة ان يلق من ثمن مال شئ فالنفقة في ذلك المال وان لم يبق فالتحصيل عليها لان النفقة لها والقول يشبه ان يكون على قدر قيمة

كتاب العتاق

الاعتاق مقرون سندوب اليه قال عليه السلام ايا مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضوا منه عضوا منه النار ولن ينزل الله النار على رجل العتق والمرأة الزمة للعتق مقابلة الاعضاء بالاعضاء قال العتق ليعتق من الحر الباسم العتاق ملكه شرط الحرية لان العتق لا يعلم الا في الملك

ما يحصل لكل منها والا يلزم من صاحب القليل الا يرى الى قولهم في التسليم الاوصى بدبته لواحد وبغيره لآخر ان النفقة على من له الهن لبداد عدما وان كان قايلا ويمنع ان يحصل كالحظ والتبني في دار مالان الكسب يباع تصانف البقر وغيره وكذا الاقال فها من محمد فخرج شاة فاجب عليها الواحد وبجلد ما لاخر فالتميز عليها كالحظ والتبني ان يكون على قدر الحاصل لها وقبل النج اجرة النج على صاحبها لا على غيره فنفقة المسجل ان يعين قبل على المشتري فتكون تابعة للمالك لا لموثر الصبح انه على الباع ادا م في يد ويجوز وضع الغربة على العتق لا يجز عليها ان ان تصفا على كذا استجاز

كتاب العتاق

قوله اشترك كل من الطلاق والعتاق في انه اسقاط الا انه اسقاط ملك الرقبة والطلاق اسقاط ملك شافع البضع واما اسقاط ملك ماني الذمة فيسمى ابراء واسقاط ملك القصاص يسمى عفوا ميزت انواع الاسقاطات باسما للينيب ايها مع اختصار وتسري اضافة البعض الى الكل وهذا ظاهر قولهما وعلى قوله يتاويل الاول الى الكل ويلزم منه لا يقبل الفسخ الا ان تقوم الطلاق وان كان غير مندوب اليه على العتق المندوب اليه وحلاله بمقابلته وهو الكفاح ولا ينعى على محله بشرط وجوده فكان متعللا به او بين بيان احكام النكاح لان النكاح يوجب ملك الطلاق وبيان متعلق احكام بين نفس احكام المتعلق لانه في بيان ان يملكه على شيء من اسهل المحرمه والنسب والسر بيان وغير ذلك ولا يخفى ماني الاعتاق من المحاسن فان الرق الكفر فالتق ازاله اثر الكفر وهو اجابا على موت حكمي فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته ولم تدق حلاله وترا العليا فصار كان لم يكن له روح قال تعالى او من كان متينا فاجيبناه اي كافرا فدينناه ثم اثر ذلك لكفر الرق الذي هو سلب هليته لما تامل لا العقل من ثبوت الولايات على النيز من الكفاح اديت القصر في المال والشهادات وعلى نفسه حتى لا يبيع كاحد ولا يبيعه ولا شراؤه وامتنع ان يبيع بدينه لك عن كثير من العبادات كصلوة الجمعة والحج والجهاد وصلوة الجنازة وفي هذا كله من الضرر بالشيخ فانه صار بذلك متخا بالاموات في كثير من الصفات فكان العتق اجابا له معنى ولذا وابدل علم كان جزاءه عند الله تعالى اذ كان العتق خالصا لوجه الكريم الاعتاق من نار الجحيم التي هي الدلاك الاكبر قبل احياءه معنى باجابه معنى اعظم اجابا كما ورد به الاخبار عن سيد الاخيرين الحديث الذي ذكره المصنوع في كتبه عن ابي هريره عنه قال يا ايها المسلم اعتق امراسا مستقدا الله بكل عضوا منه عضوا منه النار وفي لفظ من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضوا منها عضوا من اعضائه من ان حتى الفرق بالفرج اسره التزني في الايمان والندر ورواه ابن ماجة في الاحكام والبا تون في العتق واخرج ابو داود وابن ماجة عن كعب بن مرة عن النبي صلى عليه وسلم يا رجل اسلم اعتق جلا مسلما كان محاله عن النار ايا امرأة سبيعت لمة مسلمة كانت ما كلسا من النار ورواها ابو داود واما رجل اعتق امراتين مسلمتين الا كانتا وكما من النار تجري مكان عظيمين من اعظم من اعطاه الله به يستفيد باذنه المص من استجبا بعتق الرجل الرجل والمرأة لا نظر ان عتقه ليعتق المراتين بخلاف عتقه رجلا والعق والعتاق لثمة عبادتان عن القوة وعتق عتاق الطير سحر ارجا وعتق الفرخ اذا قوى على الطيران وقرن عتق اذ كان سابقا وذلك عن قوته والبيت العتيق لا يقتضيه بالقوة الدافعه عنه ملك احد في عتقه من الاعضاء وقيل للقديم عتق فالقوة سبقه وللجرازة القوا مت لزيادة قوتها لقوة تاثيرها وباعتبار القدم او السبق جابيت اس بن حجر حيث قال على السنة عتقت قويا وليس لما ان طلبت مرام يعني قد تمت وانما لا ترام بحال ولابد بان العتق قد علمت مع على وجاهتي منى حرام المعنى انه

ولا ملك المسلمون ولا يملكون لأن القدر ليس من أجله لا يكون له من الظاهر والباطن ولا ملكه الذي عليه العقل
لأن المحسوس ليس بأصل التصرف ولكن هو قول الباطن اعتقدت وأنا صبي فالتقول قولاه وكذا
لوقال للمعق اعتقدت وأنا غيبون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاستناد إلى حالة منافاة

سكت من قديمه لا يقدّر ولا ينفذ في تجارته وكذا القول عتقت أنا سكت لك الفصل القوة والعق كذا يقال للمحال ومنه سمي الصديق
عقيا بحال وقيل لانه من غير قتل للعق من النار وقيل لانه قوة في الرب وهو من ماله كانه يقال للمكريم يعني الحبيب وقيل
قالتم الله ما صنعت به عتقتك من الموت وكان لا يعيش له ما له قتل مواسمه العلم فيكون ان يكون سبب وضعه الجبال او قفاها
بالحسب المذنب او برب والموت كل هذه المعنويات ترجع إلى زيادة القوة في معانيها واذا كان العتق لغة القوة
فلا اعتناق اثبات القوة كما قاله الرب في العتق في الشرط خلوص عبيدك في الأجر كما قد مرنا في كتابنا بالرق ولا تشبه ثبوت القوة الشرعية
به القدرة على الملم يكن يقدر عليه فمن هذا يقال انه القوة الشرعية فيكون ان يكون فالله من افراو المنة العتق وعن هذا قال في الصحيح
العتق الحرة بناء على ان القوة النفس هو بها لغة اعم من كونها في البدن او ما يرجع إلى معنى آخر وهذا الملقود في تلك المواضع التي
عدونا يا بامبارة قوة ترجع إلى معان مختلفة الا انه معق بالحرية الطارية على الرق وبه صرح في المغرب حيث قال العتق احسب روح
عن الملوكة فلا اعتناق شرعا اثبات القوة الشرعية والتحرر من اثارها الحرة هو المخلص يقال طين حررنا عن عايشة ومنه يقال
ارض حرة لا خارج عليها والكل يرجع إلى معنى القوة والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وقيل العتق بمعنى الاعتاق في الاستقلال
المفقه يجوز ان يسمى السبب بعن السبب كقول محمد بن طالق مع حق مولدك اياك وسيد الباعث في الواجب تفرغ ذمة ومنه غيره
قيل التقرب إلى الله تعالى والاسباب المثبتة له فقد يكون دعوى الذنب وقد يكون نفس الملاك في القريب وقد يكون الاقرار بحرية عبد
انسان حتى لو ملكه عتق وقد يكون بالرجوع إلى دار الحرب فان احسب لو اشترى عبيدا في دار الحرب ولم يشتر بعتق عند
إلى حيفته وكذا ان نبال يده عنه بان حرب بن مولاة الحرب إلى دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور كناية عن كونه وهو لغة كونه الاتقان
اللفظ الانشائي بشرط ان يكون المعق جارا بالغا عاقلنا ملكا وحكمه والرق عنه والمملك حقيقة في الاختيار أي انه مذنب
اليه غالبا ولا يلزم في تحققه شرعا وقوة عبادة فانه يوجب على اختيار ومن الكافر فوقه يكون معصيته كالعتق لاشيطان والعصم وكذا
اذا طلب على طنة انه لو اعتقه ذنب إلى دار الحرب او يرتد ويناف عنه السرقة وقطع الطريق وينفذ حقه مع تحرير مملوكه لظاهره وقد يكون
واجبا كالحرارة وقد يكون بنا حاكما لعتق الرزق والقرية ما يكون خالصا لعتق ان العتق له ضعف لا كالكافر العتق والعتق والعتق
لأنه في عتق العبد الذي لم يخف ما ذكرنا اجرا لتأمينه من النظر في الآيات والاشتغال بما ينه عن الشهوة عنه واما ما عن ملك ان اذا كان
اعلى ثمن من العبد المسلم يكون عتقه اقفل من عتق المسلم لقوله عزم افضا ما اعلا ما بالعبادة والجمعة فيه عن العتق ويجب تقيده بالاعلى
من المسلمين لانه يمكن من مقاصده وتفرقة واما يقال في عتق الكافر ما ذكرناه احتمال يقابل ظاهره فان الظاهر هو من الاعتقاد
والفصل لا يرجع عباده ولا انشاء الا حرا ربا لاصالة منهم لا يردون الارتباطا بقبولهم فضلا عن عرضت جرته نعم الوجه الظاهر
في استحباب عتقه تحصيل الحرية للمسلمين واما تفرقة التماثل فيسلم فواختل واما اعلم قوله ولا ملك للمالك عن عثمان بن مالك
هو لاه عبد العتق وهو ذنب المجبور وعنه الظاهر في العتق وبه قال الحسن وعطاء والحنفى والشعبي والظاهر ان العتق من العتق
عبد اعلم ان فانما العتق هو ذنب المجبور وكان عمر بن الخطاب عتق عبد الم سيرة من المملوك قبل الحديث خطأ وقيل عمر بن الخطاب العتق من المجبور

والاعلى

وذكر لو قال العبيد كل مملوك املكه فهو سر اذا احتلت لا يعيم كانه ليس به رجل يعقوب ملزم ولا يبرأ ان يكون العبيد في ملكه حتى لو استقرت عليه ثم لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا تعتق فيها الا مملوكا من آدم واذا قال العبد او امته انت خرا ومعتق او عتيق او محررا او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نسوبه العتق او لم ينعولاهن
الا لفاظا مبرح فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فانغنى ذلك عن النية والوضوء وان كان في الاحتيا
فقد جعل ان سأل في التبركات الشهية للرجاء كما في الفلاني والبيع وغيرها ولو قال عنيت الاخبار الباطل او انه من الغل صدق وبله كانه يحتمله

[illegible]

ولا بد من قضاء الزائد خلاف الظاهر ولو قال له يلزم يا عتيق عتيق لانه يدعى بما هو صريح في العتق وهو الاستحضار المنان بالوصف المذكور هذا هو حقيقةه فيقتضي تحقيق الوصف فيه وانه يتحقق من جهة مقتضى شئونه فيقتضي قوله في الخبر يستقيم من وجهين ان شاء الله تعالى الاول اذا سمعوا خبرا فلو ادعى ان مراد الا اعلام باسم علمه وهو ما لقيه به ولو ناداه بالفارسية يا آزادون لعتقهم لم يوافق ذلك انكساره لانه ليس بمناد باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف ولذا لو قال برأسك عتقا ووجهك لعتق او قبلك اوبنك اوقال لعتقك لعتق لان هذا اللفظ لا يغير بغير جميع البدن وقد مر في الطلاق والاضافة الخبر شاملا لغيره

ولو كان في البيع ايضا وجوب ان المراد بحبل الشارع لغيره ولذا في الطلاق والعتاق وقد مرنا في باب ايفاء الطلاق تقرير كلام الاحكامية ان الطلاق ثبت اقتضار تعميما لاخباره بقوله وكلام الكافي في العتق ايضا مشددا وهو يقتضي انه على خبرية لم يحل ان يشار اطلاقا على ما اوردته في الطلاق واللفظ في البيع مخالف فذلك وانما لا تعتبر اللفظة لانها انما تعتبر اذا كان مراد اشتباها واسمى ان المعنى متبادرا في خصوص المادة وهو اذا كان استغناء العبد او جوبه بالاشارة لقوله هذا خبرا فيعتق به اينما والوضع بعد باعتبار خصوص ما مخاطب به متكامل فكم يكن وضعه جاد ما يكون ثبوت الحق عند حكم الشارع اقتضار تعميما لاخباره كما شئى عليه في الكافي بطلوه وهو غير في الطلاق ثم هذا التقرير انما يحسم في غير المناد فانما لا يثبت ولا يثبت وضعه بل لا يقتضي على ما سيذكر الله هذا يلحق بالصرح قوله بعد وعتقتك نفسك او بعتك نفسك فان يقتضي وان لم ينف لان موجب هذا اللفظ ان الكلمة الا اذا اوجب لآخره توقف على قبوله واذا اوجب للعبد يكون مزليا بطريق الاستحالة فلا يحتاج الى قبول ولا يرد بالرد اما اذا قال بعتك نفسك بكذا فانه يتوقف على القبول قوله ولا يدين لانه خلاف الظاهر بخلاف ما لو قال عتقتك فانه لا يدين لان البعد من البسي ودين وان كان مولدا لا يدين كذا في النهاية فروع في البيات وما عداها سالما فاجابه اخر فقال انت حر ولا نيت له عتق لم يجب لو قال عتقت سالما عتقت في اقتضار وفيما بينه وبين الله تعالى انما يعتق الذي عتقه لو قال يا سالم انت حر فاذ اوجب عتق سالم لانه لا يحاط به في الاسلام وفيه قال العبد انت حر او لم وجبت انت طالق ان فوى العتق والطلاق دفع لانه ينهم من هذه عند الانفراد ما يفهم عند التركيب الا انما ليست صريحة لانها عند الانفراد لم توضع لئلا يفسد ما كانت عليه ففقت على النية ولو قال انت حر اليوم من هذا العمل عتق قضا لانه اذا صار في شيء ما حسم في كل الاشياء قوله يا هو حقيقة وكلهم في هذا من مواضع اولها ما دام تمام عبارة فيه فيقتضي تحقيق الوصف فيه والاشارة من جهة مقتضى شئونه تقدير يقال وسنقره من بعد اسلم في سلة يا ابني تأنيها فيما اوزا القبة حرام ناداه يا آزاد واناد وناو اد يا حرة لا يعتق فقال لانه ليس بناد باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف المذكور وهران معا يفيد ان ان عتقه باعتبار اخباره عن ثبوت الوصف المذكور هو كسرية فيه فيثبت تقديره ولا يتحقق انه لا اخبار في الداء الاضمان فان قوله يا حرة تعني معنى ما بين تقديره باسمه فيثبت احتماله في تعميما الكلام وهذا يفيد ان ثبوتها اقتضار تعميما لاخباره الفطنة وهو لا يقتضي نقل الاخبار الى الاشياء واما كلامه في الموضع الثالث ومنه قوله يا ابني يا اخي حيث لا يعتق فانه فيه في ثبوت الاعتاق قبيحا آخر وهو ان يكون ذلك الوصف الذي عبر عن المنادى يمكن اثباته من جهة كالتقوى والا يمكن فيه كالتجمل لمجرد اعلامه استحضار والنبوة لا يمكن اثباتها حاله ان لا يلقى من مائة كان بالقبول انما لا بد فروع في جامع الفقه قال العبد غير و اجازة استقنى ثم اشتراعت فيقول ان انقض للقاعدة احيانا يمكن اثباته حال البتة بان اعنى عتق غيره واجازة الموصلة فانه يعتق قوله لان مراده الاعلام اعم الاعلام باسم علمه كالحضر بناديه وبناطه اذا كان عليه لم يملوتم فيكون تقديره غير استحضار الذات هو الاحتمال دون الظاهر فلا يقتضي الا ان يزيد في تحقيق قوله او قال لامة فربك خص الامة لان قوله العبد في جاك حرفه خلاف قيل يتيق كالامة وعن محمد لا يتيق لانه لا يعبر عنه بخلاف الامة ولو قال لامة فربك على حرام لم ينف العتق لا يتيق لان حسمه الفروع مع الرق يجمعان وفي مسالك يتيق لانه يقال هو لسان القوم

[illegible]

اوكون المربية لازمة للنسوة في المولد والمشاركة في وصف كلهم من طرق الجاهل ما عرفت فحصل عليه من غير ان يكون له في الجاهل نوعين الاول وهو ان يخلط ما اذا قال لا يغير قطعت يد نازحها فيجعل من حيث لم يجعل مجازا عن اكثر من المبال في الترابه وان كان القطع سببا لوجوب المال لان القطع بخطا شديدا لوجوب مال مخصوص وهو لا يرضى انه يخالف بطلان في الوصف حتى وجب على العاقلة في سكتيت ولا يمكن اثباته بدون القطع وما يمكن اثباته فالقطع ليس بسبب له اما المربية فاختلاف ذاتا لاحكاما فاما كجعل مجازا عنه ولو قل هذا الى اوافي ومثله لا يولد مثله فهو على هذا الخلاف لما ينداد لو قل اصبى معوه من جذبي قيل هو على الخلاف وقيل لا يفتق بل لا يمكن هذا الكلام كونه جوب في الملاء لا بواسطة وهو لا يفي غير ثابتة في كلامه فقد ران يجعل محكم غير المسعى حب بخلاف الابوة والنسوة لان لهما معنى حبي كفي الملك من غير واسطة

معنى الآس من الاسم لم يحكم اخلافا بنوع في وجه التحليل بل قيل يكون فيما وفي الاصل ايضا انه نفس اللفظ الذي هو المجاز في الاستعمال كتحقيقه او انما في الاربعة يودى ذلك المعنى المجازي بطريق الحقيقة وقال غيره الاسلام في تحرير قول ابي حنيفة في شرط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغة فاذا وجد وتقدر اعمل حقيقة الاربعة ما ذكره ولا شك ان صحة الاصل من تلك الجهة مع تعدد معناه الحقيقة انما هو في هذا السبب لا كبر لما يذخر فصيح لفظه ولم يميز معناه الحقيقة واستدل لهامزة يانه لا بد في المجاز من استعمال الذين من الموضوع لانه لا يجوز فيه لتوقف الازم على المعلوم فلا بد من امكانه والاستعمال لان الموضوع على الحال في موضوع القياس على سبب الخلاف على سبب السام ومثرب ما في هذا الكوز ولا ما فيه حيث يحث عقيب اليمين في الاول وتجب الكفارة فيه دون الثانية فوجب الكفارة خلف عن البر ولو امكن البر في الاول في تصور من استقام انفق في حق الخلف ولما لم يتصور في الثانية لم ينقد قرانيا اخلف بغير قيد امكان الاصل وتارة بان استحكام هو المقصود باللفظ فيما عتبدار الحقيقة بين البعطين من جهة ما هو المقصود عنه اولى من غيره وجب عن الاول بان توقفه على فهم الموضوع له على انه غير مراد ليتقلعت الى الازم المراد منه لا يستلزم امكان تحقيقه في الخارج ونجيب عن الثاني ان تلك الحقيقة من حكمين شرعيين ومعنى خلفية حكم شرعي لا خبرية بكونه انما يتعلق شرعا بتقدير تقدير انتقال الاول وفيه ثلث ثلث الاول وتعلق الخطاب والبرح الامكان الذي استلزمه كالكفارة في الخلف على المسعى القيم لا وجود فلا يتصور شرعا خلف استعمال اصله لانه لا يتعلق اذ ذاك ولم تجب في مسألة الكوز لعدم تعلق وجوب البرح طرأه للامانة بين لزوم امكان محصل حكم شرعي لتعلق احكام بخلافه ولزوم امكان معني وضع له لفظا لصحته استعمال ذاك اللفظا محبا واذا ظلمت حما ذكرنا ان حكم اليمين الاصل هو وجوب البر لا البرقة والجواب عن الثالث ان هذا تصرف باللفظ بان نقل مرة فيما وضع له واخره فيما لم يوضع لم يعلم من جهة اهل الانسان انهم انشأوا ذلك سوي بوجود مشترك يجوز التجوز به ولا يحتاج سوى اولى او اركه الحقيقة ثم ابحاثه الى اركه ليس لتقديره لتعليم العلاقة فانه لم يتصور لم تعلم العلاقة فكانت ابحاثه الى خبره فانه ايضا غير مقصود بالذات فاشراط امكان وجوده من الحقيقة في الخارج لم يدل عليه دليل بل اللغة تنفيه لانه يستلزم ان يكون زيدا سدا فانه وزان هذا السبب لا كبر منه خان المعنى المركب الحقيقة لتحيل الاستحالة كون الانسان اسدا والالتحاق على جواز بل وعلى بلاغته وما فوق به من ان هذا استعارة بملء خلاف هذا اسد لان المجاز في نسبة دون الالفاظ ممنوع واذا ثبت انتفاء هذا الشرط فاذا اسلم كلاما وتقدر الحقيقة له وللكلام طريق تجوز به فيه يمين قوس اوله ينادي لامر احسم كيلا يلحق كلام الله تعالى وما نحن فيه كذلك فانه يكون مجازا في معنى علق على من حين يمكن استعمال الاسم المعلوم في لازمه ثم ان كان هذا فعل الوجود علق وبانية وقضار والافتقار ولا تقير امه بذلك ام ولد له بخلاف اعتقك قبل ان اعلق او تعلق لانه لا طريق فيه للمجاز فلما ضروقه وقوله وبذلك خلاف ما اذا قال لا يغير راجع جواب عن تفسير احسم لما هو ما اذا قال لا يغير قطعت يدك خطا فخر خبره صحتين فانه لا يلحق هذا الكلام بالاتفاق ولم يجعل مجازا عن الاستعارة بالمبالا لعدم امكان معناه الحقيقة فاجاب بان لغوه ليس لتقدير حقيقة

وكن على هذا الخلاف سائر الالفاظ الصريح والكناية على ما قال مشايخهم من انه نوى ملكية له لفظه لان بين الملكين موافقة
اذ كل واحد منهما ملك العيين اما ملك العيين فظاهر وكن املك النكاح في حكم ملك العيين حتى كان التاميم من شرطه والتاميم مبتلا له
وعمل اللفظين في اسقاط ما هو حقه وجوب الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام تثبت بسبب سابق وهو كونه مكلف
ولهذا يصح لفظ العتق والتحريك كناية عن العتلاق ولكن انكسره ولما انه نوى ما لا يعقل له لفظه لان كونه متعلق لغة اثبات القوة والطلاق
رغم العتق وهذا لان العتق الحق بالامارات والامارات محيى فيقول ولا كذلك المنكحة فانها قد ادرت لان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع
فيظهر القوة لا خلفه ان الاول اقوى ولا ملك العيين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصح مجازا عما هو دون حقيقته كما هو موقوفه
فهذه الامتنع في التنازع فيه وانما في عكسه وانما قال بعض اهل الحديث ان مثل الحر لم يرقى كان المثل يستعمل للمشاركة في بعض العلل امر فافهم في الحرة
قوله وكذا على هذا الخلاف جميع النافذ الصريح كانت مطلقة والطلاق الكليات كما لو قال لاسمه انت على حرام او باين او
تبت او تبت او بنت منى او غيبة او مبرية او جاكس على عار بك وخرجي وقومى واخرى واعزنى واخترى فاخترت نفسها وتغنى
او قال ذلك لغيره او قال له طلقك لايقتضى في ذلك بطلان وان نوى سلبا ما تقدم من قوله اطلقك ونوى حيث يتيق بالانفاق
وقال الشافعي يتيق في ذلك كله وانوى وعن احمد روايتان احداهما كقولنا الاخر كقوله قوله لان بين الملكين اى ملك الرقبة وملك النكاح
موافقة قوله اذ كل منهما اخرج حاصله ان اثبات للشا بته بين الملكين اعنى ملك الرقبة وملك النكاح وبين التصرفين الواردين عليهما
اما الاول فان النكاح في حكم ملك العيين شرعا لا ملكا المتقنة لترتب لازم ملك العيين شرعا عليه او هو اشتراط التاميم له كما في البيع وانتفاء
لازم ملك المتقنة عنه وهو التوقيف حتى انه يبطل به اذ هو لازم لملك المتقنة اعنى الاجابة واستفاد بكل منهما ملك الوطى بخلاف الاجاب واما
الثاني فلان كلا من التصرفين اسقاط للملك ولهذا يصح تعليقه بالشرط ولزمت السرية فيه واما الاحكام التى هى ملك البيع والشر والشما
والقضا وتملك الاموال هى معنى القوة الشرعية فليس العتق هو الميثب لبا بل يثبت بسبب سابق به على العتق وهو كونه العبد او ميا مكلفا
فان هذه خصائص الاوسية فالأوسية مع التكليف هى السبب وانما استتبت بانه الرق وبالتق يزول المانع فيظهر اثر المقنن كالزوجه في حق
الخروج والتزوج المتنع بان الزوجه حرة للنب ولا تسلط لغيره ثم بالفرقة يزول المانع لبا عنه ولهذا يصح لفظ العتق والتحريك كناية عن
الطلاق فيجب ان يصح الطلاق كناية عن العتق لان صحة الاول للنسابة وهى مشتركة للنسابة بين الطرفين فاذا اناسب الشى غيره
فانما سببه الآخر قوله ولما انه نوى ما لا يحتمل لفظه اى ما لا يسوغ استعماله فيه فلم يبق سوب مجر والنية ومجر والنية من غير لفظ تستعمل في المعنى جاز
الاستعمال فيه لا يوجب شرعا ثبوت ذلك المعنى الشرعى كما لو قال اسقنى نوى به العتق او الطلاق لا ليقعان وانما قلنا انه لا يسوغ استعماله
فيه لان يسوغ استعمال اللفظ في المعنى اما وضعه لا التجوز به فيه فالاول منتف وكذا الثاني لان التجوز له طرق مخصوصة لغة وضع وضع
اللغة التوا عها وهذا ما يقال ان نوع العلاقة موضوع وضع نفس اللفظ للمعنى المجازية وضعها عاما وهذا ما يقال المجاز موضوع وضع
نوعيا وحقيقة حاصل معنى قوله كل لفظ وضع بين سباه ومعنى آخر مشترك اعتبرته فليكن ان يطلق على ذلك المعنى وثبوت اعتبار
عنه بان ثبت عنه انه استعمال اللفظ باعتبار حسنى من جزئيات ذلك المشترك فثبت به اعتباره لذلك النوع لتحقيقه في ذلك
البحسب او نقل اعتبارا والثابت بقباه في علاقة المشاهدة ان يكون في نصف خارج ظاهر في التجوز عنه ثبوت فيه اقوى منه في التجوز
فيصير التجوز يشبهها والمتجوز عنه يشبهها وقولهم يشبهها كونه وضعها مخصوصا مرادهم كونه ظاهرة في المشبه به المتجوز عنه لا حقيقة الاختصاص
والالم يكن مشتركا فلا يتجوز باختياره الى ما ليس هو فيه فالاول لا يتجوز بالتجوز بالاختصاص المحموم مع انها وعقان ملازمان للامس لعدم
ظهورهما وشهرتهما والثاني وجب ان لا يكون المعنى المشترك في محل المجاز اكثر منه في محل الحقيقة اذ اعرف هذا فنقول الاعتراف ان
هو اثبات ملك القوة التى فصلنا فرغها للعلم بعدم ملك تلك الامور قبله والاصل في اضافة عدم الشئ ان يكون الى عدم المقضى
لا الى قيام المانع لان عدمه هو الاصل في عدم الحكم لان الغالب ثبوت الحكم عند ثبوت المقنن ولو سلم فالاصل عدم المقنن فيبقى على عدم
الم مثبت وجوده ولم يثبت ودعواه انه لا يثبت مع التكليف ممنوعة بل مجوز ذلك لا يقتضى ملكا اما اعتقادنا به وشرعنا لم يثبت بل انما يثبت

ولو قال ما انت احر حق كان لا شك من النفي اثبات بعد وجه شاكيد كفي فحكمة الشهاد و لو قتل رأسك رأس من لم يبرحق كانه تشبيه
عزى حر فانه لو قتل رأسك رأس من حر حق كانه اثبات الحرية فيه اذ رأس يدبره من جميع البدن ففضل و من ملك ذابره من
سنة حق ما يده هذا فقط مردوع عن النفي عليه السلام و قال عليه السلام من ملك اذار حر محرم منه
فهو حر و اللفظ بعينه ما يتنظم بكل قرابة مؤينة بالمحرمية و لا دال او غير

بشرطه وان ذلك الملك مع آخره فلتكن هي السبب الشرعي والطلاق لادالة قيد النكاح ليعاد بها القائم على حيز التجوز والخروج والفرقة
 وهذا لان ملكا تحقق البتة بعد الزوج حتى جاز بيعها وشراؤها ولم ينتفع منها سوى ما قلنا لحفظ النسب ولما سبب من
 ان لا يملك في محل ليعمل الملك القائم عمله وبين اثبات الملك لاول محل بملكية تجوز التجوز وهي ان تكون حقيقة بالتجوز عند اى ظاهرة
 مشهورة بثبوتها فيسبب قوي منه في محل المحراز المشبه بل هو هنا عكس هذا فان الاستقاطا المشترك بثبوت في الحق اكثر او فرس منه في الطلاق
 والتجوز بلفظ الطلاق يقتضي كون الطلاق هو الاكثر استقاطا واشهرية فلذا جاز التجوز بلفظ الحق من الطلاق لوقوعه على وقوع الشرط المذكور
 وانتفع عكس ولان الحق سبب لزوال ملك المتعة حيث كان سبب لزوال ملك الرقة فهو في لفظ السبب الربط بين فله فانه السبب
 في السبب وهو مشهور لان الحق لا يوجب سببا لمعين فلا لازم فلا حلاقة ما قيل ليس سببا ايضا يدل ان الامة لو كانت متفرقة
 فاعتقلا لا يوجب لزوال ملك المتعة فاما هو بناء على اعتقاد ان المراد بالسبب العلة وهو منتف ولو سلم فالحكمة انما تقرر عند كون الحكم معدوما
 قبلها الاثر من ان البول بعد الرج لا يوجب حدثا ولم يخرج بذلك عن كونه علة للحدث وعكس من لم يترجم انه يوجب حدثا آخر كمن كان
 يتل اوجب الحق حرمة اخرى للثقة فمن قيل الكنايات منها يوقع العتق بها لانه كقولك تصدقت عليك بنفسك او ملكتها او وهبت نفسك
 منك او بعيت كانه نفسك وتعت نفسك فكذلك كنايات لا تحتاج الى العلة لان الاجتهاد اليها اذا كانت تحتل معنى وبهذه لا تخلف غير العتق فاستغنت
 عنها ومنها يوقع بالنية كما تقدم فاما ما يقع وان نوى كلفظ الطلاق وكنايات لا تصح في مثل الاول ان يقال انه لمحق بالصرح كما في قوله
 من حيث ان ما سوى العتق انتفعت اذ اذوته فقيس فاحتج بالصرح وانتفاء المعنى المزاحم هنا بسبب تعدد حقيقة الملك للبعد فقيس المعنى المجازي
 وبما جاز على ان الصريح يخفى المعنى والافيجلان مير سحابة قال جاءته وهو الحق وقد اخترناه في كتابنا قوله ولو قال ما انت الا
 عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد فاما هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لانه وهو خلاف قول الشارح في
 الاول قد بيناه في الاصل انه لا ينافي قوله الاستثناء كقولنا باق بن ايتنا او اكونه اثباتا موكدا فلو رددت على النفي بخلاف الاثبات المحذور
 قوله ولو قال راسك راس حر لا يفتق لانه تشبيه بحذف حرفه ولو قال اسك اس حر عتق لانه اثبات احسرية فيه او الراس ليس به عن حميد
 وبهذا يفتق انه لا ينوي كما لو قال راسك حر فانه لا يحتاج الى التشبيه لكن المسألة منتقلة من نوادر بن سماعه لو قال راسك
 راس حر عتق اذا نوله وفي نوادر هشام قال ابو يوسف لو خاط مملوكه ثوبا فقال هذه خياطة حسنة لا يفتق وفي النوادر في لوراها
 منته فقال هذه شية حرا وتكلم فقال هذا كلام حسنة لم يفتق الا ان يقول اردت العتق وهذا قول بي يوسف قال الحسن بن دياق في رجل
 نفسه يفتق في القضاء بين يمينه وبين المدعى في نوادر بن سماعه عن محمد قال جئت حرا واحلك حر وعلم انه من بني لا يفتق
 لانه صادق وكذا لو قال ابواك حران وفي نوادر المعلى قال ابو يوسف لو قال فربك حر من اجماع فني حرة في العتق ليس به فيما بين
 وبين المدعى ولا يفتق وفي نوادر بن سماعه عن محمد قال اسك حر كانه اذكر حر وتقدم

فصل في حق الاختيار بالاضطرار قوله وهذا اللفظ مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه النشائي عن فخره
عن أبيه عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نكح فاحرم محرم حق عليه

والشك في بطلان المتن في غيره لان ثبوت الحق من غير مصادق المالك ينفى ما يقابله ولا يقتضيه ولا يخرجه وما يصحها انا زلة عن قرابة الولاء
فانتم لا تحاق ولا تستدل بالحق المتعمد الكاتب على الكاتب في غير الولاء ولو لم يمتنع فيه ولنا ما روينا ولا نه من قرابة مؤثرة
في الحرمة فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل وهو لا يمتنع في الاصل الذي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى يثبت النفقة وحرم النكاح

وخمسة اليستى والنسائي بسبب ان سمرقاند بن عيسى عن سفيان وصححه عبد الرحمن وقال سمرقاند ثقة واذا استدل الحديث ثقة فلا يضر القرائن
به ولا ارسال من ارساله ولا وقت من وقته وصوب ابن القطن كلامه ومن في ثقتهم بن معين ومروان لم يمتنع في الصحيحين و
اما الحديث الثاني وهو قوله من من ملك دار حرم منه فخرنا خرج به صاحب السنن الاربع من حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرق
د حماد بن سلمة قال في موضع آخر عن سمرقاند فيما يجب حماد بن سلمة رواه شعيب بن مسلم عن الحسن
عن النبي صلى الله عليه وسلم وشعب بن احمد عن حماد بن اسحق وفيه مثل ما تقدم من كلام عبد الرحمن وابن القطن وهو ان
رفع الثقة لا يضره ارسال غيره ورواه الطحاوي عن حديث الاسود عن عيسى بن مرقا وروى من حديث ابن عمر موقوفا
وتألفه وعلقه ياسين بن عيسى وروى الطحاوي عن يونس بن اسحاق عن سفيان الثوري عن سلمة بن سفيان عن المستودع وان حبل
زوجه ابن اخيه ملكته فولدت اولاداً فاراد ان يستر في اولادها فاقى ابن اخيه عبد الله بن مسعود فقال ان عني
زوجتي وليدته وانما ولدت لي اولاداً فاراد ان يستر في اولادها فقال ابن مسعود كذب ليس له ذلك وفيه المبسوط ان
ابن عباس قال جاز رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله اني دخلت السوق فوجدت اخي يباع فاشتريته واني اريد ان
عقته فقال عليه السلام ان اسد قد عتقه قوله والتا في النسخ وبقولنا قال احمد وذكر الخطابي في معالم السنن انه قال اكثر العلماء قال
ذلك عن عمرو بن مسعود ولا يعرف لما يخالف من الصحابة وبه قال الحسن البصري وجابر بن زيد وعطاء والشعبة والزهرى وحماد والحكم
والتوري وابن شبرمة وابو سلمة والحسن بن حي والليث وعبد الله بن وهب واسحق وانما ظهرت وقال الكشي في قرابة الولاء والاقوة
والاخرات لا غير وفي المبسوط قال اودوا الظاهري اذا نكح قريبه لا يفتق بدون الاعتناق لظاهر قوله من لم ينجس من ولد ولد الولد لان
يحدده مملوكا فيثرب فيعتقه ولو عتق بنفسه لم يبق له قول فيعتقه فانه ولان القرابة لا تمنع ابتداء الملك فلا تمنع فادود ولنا
قوله تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا الى الرحمن عبد القادر حصام وعدهم حد يثبت به ان الانية
تتأني العبدية فاذا ثبت الانية انقضت العبدية والمواد بالنسب فيعتقه بذلك الشرار كما تقول الظاهر فاشبهه بسفاد فادود والتعقيب
حاصل انه الحق فيعتق الشرار اذا ثبت له الملك ابتداء لان الحق لا يجعل قبله خلاف ملكه فكاح لم يثبت ابتداء لانه لا فائدة في اثباته لاستتقا
البنوة قوله ان ثبوت الحق من غير مصادق المالك في الولاء ينفى القياس على غير القريب من البعيد وعلى سائر الاملاك اذ لا يخرج
عن ملكها من غير رضا واختيار او لا يقتضيه القياس ولا ينفى وقد ثبت الحق في الولاء بالنسب والاجماع الا من لا يعتد بخلافه
والاخوة وما يصحها نازلة عن قرابة الولاء وما تمنع الا للاحاق اي احاق في غير الولاء وبطريق القياس الاستدلال اي الاحاق بطريق الدلالة
لعدم الاولوية والمساواة بل يجب الاحاق بغير المحارم من القرابات في القرابات بخلافه ولا في غير الحرمة وعدهم محبا كالبنا والاعمام
والعمات وابناء الاخوان والاخيالات ويجب لزوم التنازع فيسلب بهما شبهة بين قرابتي الولاء وغير المحارم وهو ما ثابته في شبهة حقيقة
وحكاما حقيقة فلان حرمهم قرابة مجاورة في الرحم وقرابة في النسب وبما ثابته في فلاننا نيا احكامهم متحدة بغير المحارم في الشهادة
والنقود وحمل الحملية واتساع الكتاب وكذا في غير الحكم قوله ولنا ما روينا فيقبض به جميع المعاني المعينة والقياس الصحيح على الاثر النص

وذكر في بعضها اذا كان المال من الغنائم والى ذلك ما في كلامهم من انهم لا يقاتلون من اجل المال بل من اجل الله والرسول
 على الاعتقاد ولا يقاتلون من اجل الدنيا ولا من اجل الفخر والكرامات التي فيها من مقاصد الدنيا فامتنع المنيع فيمنع من حقيقته المتصوره الغنى عن الدنيا
 على انهم ايضا عروا قوله ان منهم من اخذ من ما اذ لم يزلوا فيه وفي اخذه من الرضا لان الحرمة ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل في الغنائم
 وذكر المنيعة من حق من غنم الغنائم في حق العبد تشابه النعمة ومن اعطى عبد الله تعالى له ما لا يشيطر او لا يصدر من ربحه
 الاعتقاد من ابدله في ماله ووصف القرعة في الغنائم كقول زيد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم
 من اهل في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم
 من اهل في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم من حق العبد في الغنائم

فقرع ملك قريبة قريبة مؤثرة في الحرمة فيقتضى عليه في الغنائم وهذا معنى قوله في الحرمة هي المؤثرة في الاصل وهو قرابة الولد لابي والذى
 اتفق بها الحكم في الولد لابي ولو سلم فقايتة ما من ان الما من الغنائم في القرع وبها لا يتبرم عدم الحكم في حوز ان لم يلل الاصل لغيره استعانة الى ما تم
 ان يملك ويما ينادى من القرعة الحرمة لانه لا يقدح في الغنائم من حق الحكم هو ملك النكاح الذي هو اولى من الريلين وان يورث في رفع اطلاقها
 من ملك الرقة لولي وبها المسالك من مساكن العبد الذي لا يترجى في صحة والغنى ايضا لان في العينية وهو وارثه فانه يفيض تطبيق
 الحكم بالقرعة الحرمة لما عرفت فابيض الغار ما بينه وقول المنيع وجبت النعمة الزام تجللت فيه كلمة لما ثبتت بالليل وهو قوله تعالى وعلى
 الوارث مثل ذلك انهم بغيره غير خلافه فكانه ثابت اتفاقا وقوله ان الحكم لم يثبت غير صحيح لثقة الرواة وليس فيه معنى الا لفراد بالمر
 وبغيره قاصح لان الراوي قد قيل وكثيرا ما يرسل ومعاظم انه اذا ارسل فلا بد ان يكون من واسطة وقايتة الامر ان من الواسطة مرة
 وترك اخرى ولو كان مسلما كان من المرسل المقبول اما على قول الجمهور وهو قوله فاما كذا احمد فيقول بلا شرط بعد صحة السند وقوله علمت
 صحته واما على قول الشافعي فيقول اذا علمت الصحابة على وثوقه وانت سمعت ان الثابت قول بعض الصحابة ولم يثبت من غيرهم خلافه فثبت
 بهذا مشاركة هذه القرعة للولاد في هذا الحكم فان شاركوا غير الجاهل في غيره فاما بغيره اعتبارهم بهم فيه لانه احق بالاشبهية ولا اثر له ولو
 كان صحيحا عنده فالحق الذي اثره في مجلس الحكم اولى منه فكيف مع النص على نفس حكم الفرع في قوله ولا فرق بينهما اذا كان المالك مسلما او
 كافرا في دار الاسلام وكذا لا فرق بينهما اذا كان العبد مسلما او كافرا في دار الاسلام لمهموم العلة وهي القرعة الحرمة وتقدم بقوله في دار الاسلام
 لا حكم لنا في دار الحرب بل هو ملك قريبة في دار الحرب عتق المسلم قريبة في دار الحرب لا يعتق خلافا لابي يوسف وعلى هذا الخلاف اذا اختلفت الحربين
 في دار الحرب كرا خلاف في الاصلح وفي الكافي للحاكم عتق الحرب في دار الحرب قريبة باطل ولم يذكر خلافا لما اذا اختلفت وخلافا قال في المختلف
 يعتق عتق ابي يوسف وولادة له وقالا لا ولادة لكن عتقه بالتجيلة لا بالاعتقاد فهو كالمراغم ثم قال المسلم اذا دخل دار الحرب فاشترى عبدا
 حربيا فاعتقه شبه القياس ان لا يعتق بدون التجيلة لانه في دار الحرب لا يجري عليه احكام الاسلام وفي الاستحسان يعتق من غير تجيلة لانه لم يعلق
 عنه احكام المسلمين ولا ولا له عنه ما هو القياس وقال ابو يوسف له الولد لغيره والاستحسان وذكر قول محمد بن ابي يوسف في كتاب السير
 وعلى هذا فاجمع بينه وبين ما في الاصل ان يراد بالمسلم شبه الذي نشأ في دار الحرب وبما نص على انه داخل هناك بعد ان كان هنا فذا لم
 يفتق عنه احكام الاسلام وبما خلاف استحقاق النعمة لانهما من طلبة لعلته القرعة المؤتممة بالنص فلم يجب مع اختلاف الدين قوله ولا فرق
 عند الضرورة جواب عن اعتباره بعد التباين قال علة العلة التي هيها الشرع افرض الوصل والا فرض انما يثبت عند الضرورة
 وانما هي قائمته بالحر والمكاتب عبد لا يعتد على الاعتقاد والكتابة فلو اعتاق فليس كتابا غير الولد وما ينفك كتابته بخلاف كتاب الولد
 فانه لو كان احرة قائمته يدخل لان الكتابة ترد على جميع اجزائه على ان عن ابي حنيفة انه يكتب على الآخر وهو قوله لما قلنا ان تمنع وادب
 من الشهادة والركوة ان عسدم جازها في قايمة الولد باعتبار انه يملك من نفسه وشهادة لها من وجه وهذا المانع منتف في غير الولد
 قوله وعتق المكركه والسكان واقع في المكركه خلاف الائمة الثلاثة والاكرا ولا يزيل الا الرضا والعتق لا يتوقف عليه ولذا اذا
 عتق غلاما في اسكان اتفقوا على الوقوع على المتار عندهم وتقدم في اطلاق قوله الاضافة الى المالك كان يقول ان ملكا في

على حاشي الخلع وانما يعرف بغير الجبل وقت العتق اذ اجازت به لا قل من ستة اشهر منه لا بعد ادى مدة الحمل قال قد دلل الامم على
 حرانه مخلوق من ماله فحق على ماله هو الاصل ولا معارض له فيه كاول الامم لم يولدوا ولولا ما هو من ماله لكان لسيدهما الذي جازت الام
 بالعتق الحرة لا استماله ماله بما جازت الامم لا متحققة ولا مزوج من رضى به بخلاف ولد للغربى وكان اطلاق ما هو من ماله وولد له حرة
 حرة على كل حال لان جازت الامم فبذلك هي وصفت لحرية كما يستعمل في الملكية وللقضية والتدبير وامية الولد والكتابة

عليه على التسليم فلذلك لم يجز عتقه قوله على امر في الخلع احوال غير راجحة فانه لم يذكره في هذا الكتاب والفرق بين هذا
 حيث يجوز اشترائه بدينه على اجبى من العتق على مال معاوضة فانه يملك العبد به نفسه وتحت له القوة الشرعية وذلك اى شى يقبس له
 يجوز اشترائه اذا عوض الا على من يملك المعروض كما في البيع والاجارة بخلاف المرأة فانها لا تحت له القوة به ولا تملك نفسها
 لان ذلك كان ثابتا لما قبله على ما قد سناه فلا فرق بينا وبين الاجبى فاذا جاز اشترائه عليها جاز عليه وكذا لا يصح بطريق الكفالة لانه
 لا يجب على المحين فكيف يجب على الكفيل كذا الوقال لانه اعققت ماني بطناك على الف ملك فبذلك فجات بولد لا قل من ستة اشهر عتق بلا شى لانه
 لا يجب على امته شى بسبب غير ما قوله لا قل من ستة اشهر منه اى من وقت العتق فلو جات بستة اشهر فصدا منه لا يعق الا
 ان يكون حلالا توامين جات باولها لا قل من ستة اشهر ثم جات بالثاني ستة اشهر او اكثر او يكون هذه الامم معتدة عن طلاق او
 ومائة خولت لا قل من سنتين من وقت الفراق وان كان لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعناق فيعقق لانه كان محكوما بوجوه
 معين معتقه شى ثبت نسب وعلى هذا فرع الوقال ماني بطناك حر ثم ضرب بطناك فالت جنينا سميتا ان ضربها باب العتق لا قل من ستة
 اشهر تجب وية المحين لانه ان كان له اب حر لانه حر وان لم يكن حيا يكون لعبد المولى لان المولى قائم فلا يتحق الا بالشر وان ضرب
 ستة اشهر فلا شى عليه لانه عبده كذا ذكره قوله فيعقق على التحقيق انه يعاق حر لانه يعاق محكوما ثم يعقق كما يعطيه ظاهر العبارة فانه
 يجب القلع لان ابراهيم بن ابي النبي ماله عليه وسلم لم يكن قط الا حرا وفي الميسر والولد يعاق حر من المان لان ما حره وما جازت
 محكوما سيد ما فالتحق المارسة بخلاف ابنة من جازت النيران ما لها محكوما لغيره فحق المارسة فيخرج جازتها من محكوما من ما بها متقين
 بخلاف الرجل ولذا لا يشتبه عنها بحال وفيه ينفق من الاب وتثبت النسب منها بالزواج والملاعت حتى توارثان دون الاب وكان جازا
 ادلى بالاعتبار عند التعارض اولا سبها لانه في موضعه ويزداد وقوة سبها لانه منه او ترجع بالحضانه والمزبنة اوله قبل
 الانفصال كصفو منها حتى قد يقترض المقرض ويعقق بعقبه ولا يستثنى من مبيعها والزواج رضى برق الولد حيث اقدم على تزوجها مع العلم
 برقماء في هذا الجاع حتى لو كان الزوج ما شيا كان ولده ما شيا مرقا بخلاف المخرجه فانه لم يرض به لعدم علمه فلذا قلنا يلحق حرافى فحشنة
 يثبت قوله كما يستعمل في الملكية والمرقوية اوردين اللطفين ايضا فبما يرفعونها والرق هو الدل الذي ركب الله تعالى على عباده جينا
 استنه كما هم عن طاعته وهو حق الله تعالى او حق العامة على ما اختلفوا فيه الملك هو يمكن الانسان من التعريف فيه المقيم به لمن سلب الولاية على
 نفسه فهو حق فاول ما يوضحه الاسير بوصف بالرق لا الملوكة حتى يبرز دار الاسلام فالملك عام يتعلق بالعباد والحيوان والرق خاص
 بالانسان وبيع يزيل عن ملك ولا يزيل الرق والعتق يزيل كل منها لكن زوال الملك تصد اشم بعبه الرق من زوال فواض
 بملك الزوال عن تلقى حقوق العباد برتبة متبين بها ان يبيع الامم في الخاص والعام ولذا اذ اتوا الذين الماكول وغير الماكول كالحمار وال
 مع احكام الوش لوكل اذا اتوا الذين الوش والانية كالبقرة ينزرو عليها حمار وحش يجوز التخصيص به ولا اختلاف فيمنعها من
 يختلفان في ملكية في شخص فما كانا لان في القن ورق ام الولد والد برناقص حتى لا يجوز عتقها عن الكفارة والملك فيما كان
 والكتاب عليه رقة كامل حتى جاز عتقه عن الكفارة وعلمه ناقص حتى حنه من يد المولى ولا يدخل تحت قوله كل محكوما لى
 حره ما اورد من ان الرق لا يقبل العتق فكيف يقبل العتقان ينفخ بان المراد بعتقان الرق نقصان حاله لا نقصان ذاته ولا يحل

الملك

وكلاصل ان النصف يقتصر على موصيه الاضافه والتعدي (مسألة) ضرورة عدم القرض والمالك مقترن بالبيع والنية فيبقى على الأصل ويجوز
 السعاية لا احتباس مأكلة البعض عند البعض المستعجلة هذه المأكلة عند لا الاضافة الى البعض فوجب ثبوت المأكلة في كله وبقاء المأكلة في بعضه
 يمنعها فعملنا بالدريلين بانزلة مكاتب اذ هو مالك يدك لا تركة والسعاية كبد الكتاب فذلك يستعجله وله حيزا رقيقا كان المكاتب والعتاق
 غير انه اذ لم يجر ايراد الرق لانه اسقاط الى احد فلا يقبل العتق بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقبل ونفسه وليس في الطلاق والعتق
 عن القصاص حاله متوسطة فثبتناه في الكل ترجيحاً للعتق والاستيلاء بتجديد عند حتى لو استولد بغيره من مائة بقر
 وفي الفقة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضم في كل الاستيلاء

بل الواجب اذ سنه فلا يجوز اذ راج مثل هذه من غير نصيب قاطع في افادة انه ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يوجب
 في الحديث على قاده وكذا ما رواه البخاري ايضا عن ابي هريرة عن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شتقنا في ملكوك فملاصة عليه
 في المال ان كان له مال خلا قوم عليه فاشترى به غير مستحق عليه لا يعمل عليه البتة افاد عدم شترية العتق في الكل بخلاف عتق البعض ولا
 لكان قد خلص قبل تخليص المعتق هذا هو الظاهر وما رواه في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق قصيبا له في
 مملوك او شركا له في عبد فكان له من المال ما يبلغ قيمته بقيمتة عدل فوعيت وفي لفظ فقط عتق كله فانما يقتضي عتق كله اذ كان له مال
 يبلغ قيمته وليس مناجا ذلك بل انه يفتق كله بحد اعتاق بعضه كان له مال اولا ففقد افادت الاحاديث ان العتق مما يقتصر ولا يستلزم
 وجوده السرية فان وروت في العبد المشترك واستدل ايضا بدلالة الاجماع وهو ان المعتق اذ كان معسرا لا يضمن بالاجماع ولو كان
 اعتاق البعض اعتاقا لكل واما فانه ضمن مطلقا كما اذا التفت بالسيف او بالشمدة به لانه ان شمر بجزء العتق فانه ضمن بغيره كان
 او معسرا لكن قد يقال في ذلك ان السعاية تقوم مقامه فلا يتعين وحيث ثبت الاقتصار لزم ان يكون المراد بالعتق في قوله فقد عتق منه
 ما عتق زوال الملك وكذا يلزم في قول كل من نقل عنه القول بخبره كالحسن وهو مروي عن علي وعمر بن الخطاب باقيل ان قول عمر قولها فقد
 الطحاوي الى عبد الرحمن بن يزيد قال كان لنا غلام شهيد القادسية فابى فيها وكان بيني وبين امي وحمي الاسود فارقا وادعاه فحقه وكنت يومئذ
 صغيرا فذكر الاسود ذلك لعمر بن الخطاب فقال عتقوا انتم خادما لعبد الرحمن فعب فيما رزقتم اعتقوا وانتم ائمت عبد الرحمن الا عتاق لعبد
 بلو فنه بعد ان ثبت في العبد اعتاقا فمادنا ذلك لان الرق لا يخرج من روال العبد اذ يلزم المطالب وهو ان النازل بالعتاق بالذات وال
 الملك واذا ثبت ذلك لزم فاعتاق بعض العبد الخاص بان يفتق ذلك القدر الذي يزول ملكه عت في كل الرق فيه كله وهو المسئلة المتكلم
 فيها واذا طهرت ما زال بالاعتاق هو الملك والرق ثابت في كله ولا زمة شبهه فان لا يثبت في الرق فزم ان يعتق العبد في باقي قوله حلتان
 بالية الباقى عنده والمالم لو ادعى ما عتق كالمكاتب حيث يتوقف عتق كله على اقرار العدل وكونه احق بمكاسبه ولا يدعى السيد عليه ولا استخراجه
 وكونه رققا كله الا انه يكالقه في اذ لو محجز لا يراد الى الاستخراجه بخلاف المكاتب بسبب ان المستعسر زال الملك عن بعضه لانه
 مالك صدقه عليه في انما يلزم المال ضرورة الحكم الشرعي وهو تعيينه قصرا بخلاف المكاتب فان عتقه في مقابلته لزمه لعبد باقتناء
 ليقال ويقتضيه بتجديد نفسه وعلى هذا اذا اعتق امه مشتركة بينه من آخر ثم ولدت فلا شريك ان يضمن المعتق اليقينة عن نصيب يوم عتق ولا يضمن
 شيئا من قيمته الولد لانه مانع في الولد شيئا ولانه لم يثبت في الشريك في الولد لانها كانت مكاتبية حين ولدت والمكاتبية
 حتى لو ابدى ما كانا احق بكسبه والاعتراض بانها ليس كالمكاتب لهذا الفرق ليس شئ لان التشبيه لا يستلزم عموم وجه شبهة فيه
 واذا تحققت ما ذكرناه من محل السراغ ظهر لك اتخاذنا من اسحاقم بالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاء وغيره فثبت لانه
 ان اريد اسحاق ازالة الرق بها في عدم التجزئة فير محل الخلاف للاتفاق على ان الرق لا يخرج من روال اسحاق ازالة الملك بهانية
 فيخرج صحيح لانهم وغيرهم لا يقولون بانه لا يخرج من رواله وانما يصح ما يمكن في تقريره ان يجعل اسحاقا زوال الملك لا الى ملك في عدم التجزئة بان تميزه
 يعني ان التجزئة زوال الملك الى ملك لا الى غير ملك اسحاقا بالامور المذكورة فان الطلاق زوال ملك لا الى ملك في العفو زوال حتى لا ياتي

ولا كان اللعين يبرئ شريكه فاعتق حرمها نصيبه عتق فلان كان موثقا فشرى به بالخيار ان شاء واعتق وان شاء ضمن شريكه
تيمم بغيره وان شاء استتبع العبد فان فقه يرجع الموقوف على العبد والوكلاء للمعتق وان اعتق او استتبع فالوكلاء بينهما
وان كان للمعتق معسر فالشريك بالخيار ان اشتمل العتق وان شاء استتبع العبد والوكلاء بينهما في الوجهين. وهذا عند ابي حنيفة

آخره والاستيعان والى ذلك معنى ملك بيعه وجبته وانجاب اولاد انا حاق بلا جابر لان عدم التجزى في الاصول لعدم التقدير اذ لا
 يمكن نصف المرأة مسكوته ونصفها مطلق ولا نصفها مستولر ونصفها الاول واستقاط نصفه من القتل فان القتل بقيت نصفه لنصفه فثبت
 وهو معنى سقوط النكاح ليس بعدم التجزى فيما لان الزوال لا يلقى ملك بل لا يترك كون الزوال الى ملك ولا الى غيره بخلاف زوال
 ملك الرقبة وهذا معنى قول النصارى في الطلاق والعتق جازة متوسطة اي ليس فيها الزوال كهيما او بقاها فانها ثبتت في الكل امي فثبتت
 زوال الملك في الكل ترجيحاً للحرم وهو احرمة فانه اجتمع فيها موجب احرمة وهو الطلاق والعتق موجب اكل وهو عدم الصلابة البعض به والى
 الاستيعان وقبضه عند حتى لو استولر ليجب من مديره اقتصرته لومات المستولر ليعتق من جميع المملوكات المديرة عتقت من ثلث المملوكات
 كل من العتق لانه لما ضمن نصيب صاحبه ما فسد ملكه من حين الاستيعان فصار مستولراً جارية لنفسه فثبت عدم التجزى في ضرورة قوله واذ كان
 العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيب عتق اى زوال ملكه عنه فان كان المقتق موسراً فشركية باختيار ان شاء اعتق النصيب تجزى ومضاهي في
 اذ اضافه ان لا تقبل منه ضافة الى زمان طويل لانه كالمدة بمعنى لو دبره وجب عليه السعاية في اكمال فيعتق كما حروا به فيعتق ان يعطى
 الى مدة تشاكل مدة الاستيعان وهو شايع المقتق قيمته اذ لم يكن باذن فان كان باذن الشريك فلا ضمان عليه له وان شاء
 العبد فيها فان ضمن بوج المقتق على العبد والى المقتق وان اعتق او استعان فالولاء بنينا في الوجين اى في الاعناق والسعاية وما ذكره عند
 ابى حنيفة راجح هكذا ذكر في الاصل وذكر في المتخفة خمس خيارات بزيادة الثلثة وان يدبره وعلت حكمه ان ينسحب وان يكاتبه فهو يرجع الى
 معنى الاستيعان ولو عجز استعان ولو اتبع العبد على السعاية ليوافقه جبر او يدل على ان الكاتبة في معنى الاستيعان انه لو كاتبه على اكثر
 من قيمته ان كان من الفقهاء لا يجوز الا ان يكون قد اتيه بين الناس فيه لان المشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو كان
 على عرض اكثر وان كان كاتبة على عرض قيمتها اكثر من قيمته جاز ولو كان الساكت جيباً والمعتق موسراً فاختار بين التعتين في السعاية
 ولو لم يكن من التعتين اولى لانه انظر ولو لم يكن له ولى انظر ولو لم يكن له ولى انظر ولو لم يكن له ولى انظر ولو لم يكن له ولى انظر ولو لم يكن له ولى انظر
 القائل في اختيار التعتين او الاستيعان وليس للولى اختيار العتق لانه تبرع بمال الصبي وكذا لو كان مكراناً لم يصح مكاتبه او عبيده
 ما دون لم يصح له ان لا يعتق او الاستيعان اما الكاتبة فان له ان يكاتبه والاستيعان بمنزلة الكاتبة واما العبد المأذون فالتعتين ان كان
 لوجه التعتين فقط لان الاستيعان بمنزلة الكاتبة فليس للعبد المأذون ان يكاتبه ولكن قال سبب الاستيعان قد يقرر ويحقق
 الشريك على وجه لا يمكن البطالة وربما يكون الاستيعان ان يقع من التعتين فلذلك المأذون ذلك وان كان لا يملك الكاتبة امتار
 واذا اختار المكاتب او المأذون التعتين او الاستيعان فلو لم يرضيهما لم يملكهما الا انهما ليسا من اهل الولاء فثبت الولاء لا قرب الناس اليهما
 وهو المأذون ان لم يكن على العبد ان يختار المولى لان كسبه ملك للمولى في هذه الحالة ولذا لا يقره ليوهم الاعتاق فلو كان فيه جيباً ثم لم يجزى قيمته صحيحاً وقبضه لو كان
 اعمى يوم العتق فاختار بيعاً حليماً نصف قيمته اعمى لانه حال شوبت سبب الضمان وكذا لا يبرر اليسار والاعسار وقت العتق فلو كان
 موسراً وقت التعتين فاعسر لا يسقط عنه الضمان لو كان حراً فليس له الضمان ولو اختلفا في قيمته يوم عتقه فان كان العبد فاختار المولى
 قيمته يوم ظهر العتق منه اذ لم يتجاوز على العتق فيما مضى ليقوم للمال لان العتق حادث في الحال على اقرب اوقات ظهوره وكذا لو كان اراد

ولما كانت سارية بغيره بعد عليه السلام كما اذا عجزت عن ثوب انسان في القصة في صبي صغير حتى انصبت فيه
ففي صاحب الثوب قيمة سبع الاخر سوار كان او معسر لما قلنا فان كانا ههنا الا ان العبد فقير فله

وعنه عن يافيه فهو حره يكون وتقدم بيانه والثاني ان يسار المعق لا يمنع الساية عنده وعندهما منع لما فيه ان جميع المضمون
التي ظاهرا تجري الاعناق كقولك فقد عتق منه ما عتق وحديث فعيلة خلاصة في ماله وقوله على السلام من اعن عبد ابنته وبين آخر قوم غائبة
عند الاوكس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله ان كان موسرا في الضعيفين كذا ما انفرد به البخاري عن مسلم من اعن عبد ابن
اشين فان كان موسرا قوم عليه ثم يمتق والي ظاهره عدم تجزئه كحديث ابن المني عن ابيه ان رجلا اعن شقفا له من غلام
منه كذا في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس له شريك واجاز عتقه رواه احمد وابو داود ورواه في ماله وسنة
لفظ موحر كله ليس له شريك وحديث البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما عن من اعن نصيبا له في مملوك او شركا له في عبد وكان
له من المال ما يبلغ قيمة بقيمة العسل فهو عتق كما تقيده ان الحكم الثابت عند يسان التضمين ليس غير ولذا احتار الطحاوي في قولهما
ووجهه انه قسم فعل الحكم عند يسان تضمينه وعن اعسان الاستسعار والقسمه تنافي في الشركة واستدل لابي حنيفة
بقوله انه اي السناك اجلس على الدنار للفاعمل بالية نصيبه عند البند فان الضمنية وان وقع احتباسها عند غيره اختيار
كما اذا بيت الرشح قالت ثوب انسان في صنع غير فانصنع فان لصاحب البصغ ان يضمن مالك الثوب قيمة صنفه موسرا كان
او معسرا لما قلنا الا ان العبد فقير فيستعيه في اخذ فضل كسبه كالمعسر المديون وهذا يفيد ان تضمين المعق على خلاف القياس
لانه اذا كان القياس تضمين العبد كان تضمين المعق من غيره وهذا لانه وان حصل فساد نصيبه ليقفه الاختيار لكنه
تصرف في ملك نفسه فصار كما اذا بهم داره فانصدت لذلك دار باره واور عليه انه معارضة للمضمون بالتعليل فانها
اوجبت الساية اذا كان المعق معسرا اذا كان موسرا واجبت بان الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
فلا يلزم في الاستسعار عند نفق الاعسار فجاز ان يثبت عت حرمه الغضا بالليل وهو ما ذكرنا من الاعتبار
كذا اورد شارح واجاب والتحقيق في ايراده ان النصوص قدمت فاعطت حكم وجوب الشرط وحكم عت منه فقال عند
يسار التضمين وعنه حديثه هو الاعسار الاستسعار والقسمه تقيده اختصاص كل قسم بحكمه فلا يوجب الاستسعار عت اليسار
كما لا يوجب التضمين عند الاعسار روح يندفع ذلك اجواب وقد اوجب ايضا بخود وهو ان القسمه ذكرت بلفظ الشرط وهو انما يقتضي
الوجود عند الوجود وحقيقته هذا اجواب منع ان القسمه تنافي الشركة مطلقا بل ذلك اذا لم يكن شبه طين بل بشرط واحد
مشكل قوله عليه السلام واذا قال سمع الله من حمده فقولوا ابرأوا لك الحمد وليس بشي اذ لا اثر للعدد والشرط ووجده في اختلاف
حكم القسمه وسنة الكافي جعل فائدة القسمه نفى الضمان لو كان فقيرا ولا يخفى ان هذه القسمه كما يفيد نفى الضمان لو كان فقيرا
تفيد نفى الاستسعار لو كان موسرا بعين الوجه المنة تقيده بها تلك الافادة فان قيل فمن اي وجه افادت القسمه نفى الشركة
فاجاب انه لما عطي فيها حكم الشرط وحكم تقيده كان ظاهرا في ان المذكور مع كل من التضمين تمام حكمه فلا يكون له حكم حشر
غيره في غاية ما يمكن ان يقال ان اقتضاه الشارع على التضمين عند اليسار لانه المحتاج الى بيانه اذا كان على خلاف الدليل الظاهر
وذلك لان الدليل وهو الاحتباس يقتضي قصر الاستسعار على متق الشريك سوار كان موسرا او معسرا فلا يجوز تضمين المعق

ثم المتعارف بغير التفسير وهو ان المال قدر قيمة نصيب كل واحد لا يسار الغنا ولا يرد به يعتدل النظر من الجانبين لتحقيق ما قصده المعتبر من
من العتقاد والاعتدال بدل حق الساكن للوجه الثوري على قوله تعالى قد رجع للقوم ما قصدهم على العتد لعدم السعاية وحلقة الاسرار والكون كان التفسير على ما هو عليه

فبين الشارع موضع مخالفته وهو التفسير في صورة اليسار وترك الآخر وهو جواز استعمار العبد فيها لان الدليل منصوص عليه وهذا لان
الدليل في جواز الاستعمار مقصورا على القصر وبقي جوازه ولا يخفى ان في هذا تطيل معارضة اليليين لانه في قصر الجواز على الاستعمار
اقل منه في ثقل صل جوازه وهذا الاعتبار واجب ما يمكن تحقيقه ان النص ورد مخصصا للقياس اذ بين ثبوت عية التفسير مع اليسار ان
تعيين الاستعمار انما هو في غير ما اذا كان المقصود التقرب الى الله تعالى بنفس المقر في المحل اما اذا كان وله قدرة على اتمام ما وجب
كما مشروع في صوم التطوع خصوصا وعدم اتمامه وجب البقاء بالآخر وهو العبد بخلاف ما اذا لم يكن قادرا فانه لا يلزمه مكتب
له ثواب ما قدر عليه من القرية والما على قوله فان النص على وفق القياس على ذكرنا من ان الاستعمار عندهما على خلاف القياس في
صوم الاعساب بناء على انه ضمان الكفاف وهو بعيد عن التوجيه اذ لا شك في ان عتق ما يملكه مشروع وعبادة والاتلاف وقع بالاتفاق
احمال هو لا لوجوب ضمانا لانه ليس جنابة على الغير وان فسدت مالته باقى العبد كمن جرد دأره فاستخدم دار غيره فوفق ان القياس ليس
الا الاستعمار والنص خصه وفي المسئلة قول الثوري واليثل ان الساكن بانحيار ان خيار اعتق وان شاء ضمن ولا سعاية اصلا
وسبب هذا القول اعلاهم لفظ السعاية في حديث ابي هريرة قال النسا في اثبت اصحاب قتادة وشعبة وهشام الدستواني وسعيد بن ابي عرفة
وقد اتفق شعبة وهشام على خلاف سعيد بن ابي عرفة يعني في ذكر السعاية قال يفتي انها مروي هذا الحديث فجعل الكلام الاخير وان لم يكن له مال اشترى
العبد غير مشقوق عليه من قول قتادة قال عبد الرحمن بن هدي احاديث بهام عن قتادة اصح من حديث غيره لانه كتبها الملاء وقال الدارقطني سمعت
ابا بكر النيسابوري يقول احسن ما رواه بهام ضبطه فصل قول النبي صلى الله عليه وسلم من قول قتادة ورواه ابن ابي عروة وجرير
بن حازم عن قتادة فجعل الاستعمار من قول النبي صلى الله عليه وسلم واحبها وبها فيه لمخالفه شعبة وهشام قال اعطاسه
اضطرب سعيد بن ابي عروة في السعاية فمرة يذكر ما مرة لا يذكر ما فعل على ان ذلك ليس من متن الحديث ويدل على صحة ذلك
حديث ابن عمر في الستة عنه عليه السلام من اعتق شرا كما في عبيد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى
شرا كائهم خصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق قال صاحب تنقيح التحقيق فيما قالوه نظرا فان سعيد بن ابي عروة من الثابتين
في قتادة وليس هو يدون بهام عنه وقد تابعه جماعة على ما ذكر الاستعمار ورفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وهم جرير بن حازم
وابن يزيد العطار وحجاج بن ارطاة ويحيى بن صبح الخراساني وقال الشيخ تقي الدين قد اخرجهم الشخان في صحيحهما وحسبك بذلك يعني برفعهما
الاستعمار وفي المسئلة فلا هب اخرى ضيقة مثل انه لا يعتق شئ اصلا ولو باذن الشريك وانه لا يعتق الباقي ويستمر على ملكية وان
لالتفسير وان كان محسرا وهو منقول عن فر و بشير المرسي وانه يعتق الباقي من بيت المال وهو قول ابن سيرين قوله ثم المتعارف بغير
التفسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب كل واحد وهو قول الشافعي والاك اخذ في رواية الحسن اشترى الكفاف وهو المنزل و
الخدام وثياب البدن لا يسار الفتي اى الفتي المحرم للصدقة كما اختار بعض المشايخ لان تيسار التيسير لتقدير النظر من الجانبين جانب
العتق وجانب الساكن لان مقصود العتق القرية وتيسر ايضا ومن مقصود الساكن بدل حصته وتحقيقه بالضمان لانه اسرع من الاستعمار
فكان باعتبار تيسر التيسير اسرع في تحقق مقصود ما فوجب وهذا في التحقيق لتعيل النص والاعتق من النص وجب الضمان عند محسرو

فإنما هو من غير أن يكون له نصيب في الميراث وإن كان له نصيب في الميراث فإنه لا يملكه إلا بالنسبة إلى الميراث وإن كان له نصيب في الميراث فإنه لا يملكه إلا بالنسبة إلى الميراث وإن كان له نصيب في الميراث فإنه لا يملكه إلا بالنسبة إلى الميراث

مع العتيق بال سقوط كيف يقضي به وجوب الكل اجماله الماتة من القضا بالسقوط ترفع بالشروع اى شيوع النصف الذى حققته
فصيب الشريكين وتوزله عليهما فصار المقضى عليه بالسقوط والمولين فلما جاله في المقضى عليه وانما يلزم لو حققه على
احدهما غيرتين وهو منتف للضرورة الموجبة للتوزيع وهو عدم اولوية احداهما بتامه وكون التبيين في نفس
الامر يمنع التوزيع منتف بما في كتاب البحر من عشرة رجال لكل منهم جارية اعتق احداهم جارية ثم صار لا يدركه المتق
ولا المتق ثم اجتمعت في ملك واحد ثم مات فانه يحكم بعتق من دس كل واحدة في ثلثة اعشار قيمتها
وصار كما اذا اعتق احد عبدين او بعينه ونسبه ومات قبل المتذكر او البيان في الاول والثاني فان العتق يكون
عندنا لعدم الاولوية فيعتق من كل نصف ويسع في قيمة نصفه للورثة وقيد موته معتبرا لانه اذا لم يميت انما يطالب بالبيان خلاف
لثالثه في انه يقرع بينهما في قول وفي قول الوارث يقيم مقامه فانه اثبات الورثة فيما لم يجعل الشرع فيه وراثه في الثالث
واسفط جميع حق المستحق في الاول واستقاط لبعضه للضرورة او قل ان اجماله في المقضى عليه لا يمنع القضا اذا كان
المقضى له معلوم بديل ان يطلق احدى نسائه الا ان يقع قبل الدخول ومات بلا بيان سقط نصف المهر للعتيق. وان كان المقضى عليه مجهول
لكن لما كان المقضى له معلوم جاز القضا كذا بنها المقضى له بها معلوم وبها العبد في الاثني ان من صورة السكنة ان تنقيا على ثبوت الملك لكل
آخر النهار قوله ولو خلفا على عبدين ان يخرج يري ان يفرق بين السابقة وبهذه وسه ما اذا خلف كل من برجلين على عبده
وبين هذه وسه ما اذا خلف كل على عبده لغير الآخرة فقال احداهما ان دخل فلان فاعبدي حر وقال الآخر ان لم يدخل فلان
فعبده حر فمضى العبد ولم يدر الدخول وعنده لم يفتق واحد منهما ولا شئ منه في قول الكل لان المقضى عليه بعتق عبده
احد المولين مجهول والمقضى له وهو المتق مجهول فتباحثت اجماله فامتنع القضا ولو اشتراها انسان صح وان كان عالما بجهل
المالكين لان كلامنا عرسم انه يبيع عبده وزعم المشتري في العبد قل ملكه له غير معتبرا كما لو اشترى عبدا بعتق عبده ومولاه سكر
اشتراه صح واذا صح شرأوه لهما واجتمعا في ملكه عتق عليه احدهما لان زعمه معتبر الا ان ويومر بالبيان لان المقضى عليه معلوم
ولو قال عبده حر ان لم يكن فلان دخل هذه الدار اليوم ثم قال امرأته طالق ان كان دخل اليوم عتق وطلقت لان بالبين الا
هو معتبر بوجود شرط الثانية والثانية صار معتبرا بوجود شرط الاول وقيل لم يفتق ولم يطلق لان احدهما متعلق بغير
الدخول والآخرة بوجوده وكل منهما يجتنب تحققه وعدم تحققه فلنا ذاك في مثل قوله ان لم يدخل فعبدي حر بخلاف ما اذا
يكن دخل فانه يستعمل الممارس في الدخول وعنده في الماسن لتحقيق الدخول فيه حقيقة شرطه ظهور انه لم يدخل
الماسن وكذا ان كان دخل بخلاف ان دخل وعن ابن يوسف يفتق ولا تطلق لانه بالبين الثانية صار مقرا بنزول العتق
يوجب له الثانية بالوجوب اقران بنزول الطلاق قوله واذا اشترى الرجلان ابن احدتهما بعتق واحد بان خاطب
الاب والآخرة معا بان قال لبيكما هذا العبد هكذا فبعتك عتق لبيك الاب لانه ملك شفعنا من ابنه فيعتق عليه ثم لا
لشر كيشا ولو كان موسرا سوار علم الشريك انه ابن الآخرة لم يعلم ولكن سعي الباني في نصف قيمته لشر كاي ابنه ان شاء وان شاء

الخبر

وعلى هذا إذا اشتريه جباراً، ولم يدر بما تن خلف بقبه ان اشترى نصفه لئلا انه يبطل نفيه صاحبه بأكساق لا شراء قريب اعتناق وصا ولا اذ كان
العبرين الخبير، فاعتق احداهما نفيه، ولكل من رضى باساده نفيه فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نفيه صريحاً ودلالة ذلك ان الله شاركنه في احواله
العتق وهو الثاني لان الشراء القريب باعتاق حقيقه يخرج به عن بعدة الكفاية عندنا وهذا احسان افاض في ظاهره في كل حق يختلف باليسار والاعسار ويستقط
بالرجاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدده وهو ظاهر الرواية عنه لان المحكوم به انما هو السلب
كما اذا اختلف لغيره **كل** هذا الصمام وهو ملوك لا امر ولا يعلم الا امر متبلكه

[illegible]

وقمة المديرة في كتابها

والصدق والاحمار وقيمت لكل منحصرا من خيرات ان يدير نصيبه او يتيق او يكاتب او يضمن المدير او يتسعه البعدا ويستدرك
على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا بافساد شركه حيث سد عليه ماله فاذ اذ اتقار احدهما المعنى تعين حقه فيه وسقطا
غيره فتوجه للساكن وهو الثالث الذي لم يدر بسببها ضمان احدهما تدبير المدير الذي افسد عليه ما افسد والاخر
عنى هذا المعنى فانه نصيب المدير وان ساكن حيث كان لهما ولايه الاستخدام بعد التدبير وبطل ذلك يتيق المعنى
حيث استحق بالبعد فخرج الى آخرته بالسعي في التضمن غير ان الساكن للتضمن المدير ليس غير ليكون الضمان ضمان معاوضه
اذا هو الاصل في الضمان لان يتبدل جانب الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بل ملكه وجب في تحقيق المعاوضه ان يملك معاوضه
الضمان فادفع به له حيث يمكن هذا لا يعدل عنه ولهذا كان ضمان النصب ضمان معاوضه على اصلها خلافا للشافعي من حيث جعل ضمان الكفالت
فما اذا جيل الضمان فيما هو عند ان ضمان معاوضه فبني العلق وشعبه من التدبير وتوجه اولى وهذا يحتمل ما ذكرت لك في قوله ضمان جنائيه
والدليل على اعتبارهم اياه ضمان جنائيه ماني قابض ضمان لو نصب عبدا فاقضى على الخارج بيمينه ثم ادخلنا صاحب النصب
العبدا برأيه على القيمة التي اداهها والمراتب مخصوصه بالمعاوضات المنفصله وكذا لو نصب مديرا فاكسب عنده اكسابا ثم اتى
بمخرج حتى مات كانت الاكساب للمعاوضه للصيرورة ملكا له عند ادائه الضمان ومما يدل على ذلك صحة ادائه الماده وان بالنصب في الحال
منع ان اقراره بالاتفاقات محضه بل ما بعد العلق واقا وجب ان لا يعدل عن ضمان المعاوضه ما يمكن وجب هنا لانه ممكن لكونه
في نصيب الساكن قابلا للنقل من ملك الى ملك في المضمون ثم بعد ذلك لا يحتمل النقل فامتنع جيل العلق الكائن بعد سبب الضمان
المعاوضه لانه اى البعد عند ذلك يدور في بعض النسخ جرا ومكات على اقل من الاصلين ولا بد من رضی المكاتب ليضحي بقيل الانتقال
فقال الشيخ خلال الذين ولدوا المصنف غير مستقيم لانه عند الاعتراف ليس جرا ولا مكاتب بل بعد العلق بصيرته كذلك وكذا المستسعى عند أبي حنيفة
وان كان بمنزلة المكاتب لكن لا تنسخ هذه الكتابية بالجملة ولا بالتفاسخ واذا كان كذلك فاذ اذ اوجب الضمان على المعنى للساكن لزم
ان لا يكون ضمان معاوضه او لا يمكن ملك هذا المضمون وكان ضمان افساد فلهذا يضمن الساكن المدير ليس غير ثم لم يدر ان التضمن
المعنى ثبت قيمته مديرا لانه المذا افسد عليه نصيبه مديرا فان المدير كان متمكنا فقبل عتقه من استخداه واجارته واعارته اسلعه موهبه
فامتنع بعتته كل ذلك وهذا معنى الافساد عليه وانما افسده مديرا والمدير مال مقوم حتى لو كان مديرا المشركين فاعتق احداهما
وهو مومن فضمن نصيب الاخر مديرا وان لم يملكه بالضمان قوله قيمته المديرة ثلثا قيمته قنا فلو كانت قيمته قنا لبعته وعشرون وبنها
لستة وثمانين لان ثلثها وسبع قيمته المديرة ثمانيه عشر وثلثها وهو المضمون ستة قوله على ما قالوا طرقيته في مثله
الاشعار بانطلاق فقبل قيمته قنا وهو غير سديد لان القيمة تتفاوت وتتفاوت المتفاوت المكنة وقيل
بصرف قيمته قنا لانه يتبع بالجملة لم يمتدح في وفاته الثاني دون الاول وقيل تقوم خدمته مدة عمره مديرا
فما بلغت في قيمته وقيل ثلثا قيمته قنا لان الانتفاع بالهوى والسعي به بل والتبيل وانما زال الاخير فقط وليس
بالصبر الشهد وجليه الصغرى الا لان الواجب يخص المدير دون المدير وقيل سائل بل تخبره ان العلمار لوجز واسع مائة من المنفعة

ولا یفنیہ قیمة ما ملکہ بالضمان من جرۃ الساکت لان ملکہ ثبتت مستنداً وھذا ثابت من وجہ دون وجہ بل یظہر فی حق التضمین والاولایین المعقود والذی انما کان لثباتہ لیس بالثالث للمعتق لان العبد عتق علی ملکها علی ھذا المستند

الذی کون کم تبلیغ فہا ذکر فہو قیمة وھذا حسن عندی واما قیمة ام تولد فقلت قیمة القرض لان البیع والاستسما
قد انتفیوا بقبض ملک الاستمتاع وقیل قیمة قدر متزامنة عمرنا علی محذور کما تقدم والوجه ان یقال مدۃ عمر احدہما من مولاہما
وقیل یقال اہل الجسد ان العلم الوجودی باجماع علی ما ذکرنا و قیمة المکاتب نصف قیمة القرض لانہ حریر البقیۃ الرقۃ قولہ
ولا یضم من لا یضم المدبر المعقود قیمة ما ملکہ بالضمان من جرۃ الساکت وھو ثلثہ فنانہ یسکون قد ضمتہ ثلثہ قیمة
ثلثا فنانہ مدبر لان ملکہ فیہ ای فی ثلثہ فنانہ ثبت مستند الی وقت التدبیر و ہذا ثابت من وجہ و ہذا بالنظر الی حال
ادار الضمان دون وجہ و ہذا بالنظر الی تحقیقہ حال التدبیر فلا یطیر فی حق التضمین بل الملک المکمن من الضمان ہذا ثابت حال المعقود
واستشکل ما اذا عتق احد الشریکین و ہو موصوفہ فی الضمان قانہ یرج بہ علی العبد مع ثبوت الملک لہ مستنداً اجیب بانہ لما
انتقل نصیب الساکت الیہ قام مقام الساکت وکان للساکت الاستسما فکذا للمعتق انا ہنا فیلک ساکت تضمین المعقود فکذا
لیس للقام مقامہ و ہو المدبر ولذا کان للمدبر استسما العبد کما کان للساکت القاکم ہو مقامہ ولا یخفی ان ہذا لا یرفع الوارد علی
قولہ ان الملک المستند لا یتخص سبباً للتضمین اذ قد ثبت التضمین بہ للعبد غیر ان المدبر وجہ فیہ مانع منہ و ہو قیامہ مقام الساکت
الذی لا ضمان لہ علی المعقود فکان الا وجہ ان یقال من الابتداء لا یضمہ ما ضمن للساکت لانہ بالضمان لہ قاکم مقامہ و لیس لہ ان یضم
المعتق وکان الثلث فکذا لیس للقام مقامہ بخلاف ثلث نفسه اعنی ثلث المدبر فانہ لم یم فیہ مقام احد و لکن ان یدفع رد واصل
السوال بان الکلام فی ان الملک المستند لا یتخص سبباً بالضمان مفقوداً للمعتق المنفرد باعتقادہ ملک المدبر فی نصیب الساکت والرجوع علی
العبد لیس تضمیناً لفسد الملک المستند لان العبد لیس بنفسہ شیا قبل تضمینہ لقیامہ بالضمان لساکت مقام الساکت و لساکت ان یضمہ
فکذا من صار الملک لہ قاکم مقامہ واعلم انہ لو لم یستحق المعقود الا بعد ادار المدبر الضمان لساکت کان للمدبر تضمینہ ما ضمنہ من
ثلث قیمة عدا مع ثلث مدبر لان الاعتاق وجہ بعد التملک المدبر نصیب الساکت فای تضمین کل ثلث بصفۃ کذا اعلوا الوجہ
علی ہذا ان یقال فی اصل التعلیل لیس لہ ان یضم المدبر ما ضمنہ لانہ لم یم لہ فیہ ملک حال عتق المعقود وان یدفع الوارد الیضا
لانہ ظہر ملک حال المعقود باوار الضمان مستنداً ویحتاج الی نتیجہ بقولنا فیکون ثابتاً حال الاعتاق من وجہ دون وجہ ویعود السوال للمعتق
احد الشریکین یدفع ما ذکرنا من عدم رد و رد و ہذا و رد الطلب علی ہذا انہ ینبغ ان یضم قیمة ثلثہ مدبر لانہ عن ملک ثلث الساکت
بالضمان صار مدبر الاقت ولذا قلنا فی وجہ کون ثلثی الاول لہ لانہ صار کادہ و بر تلیثہ ابتداء و الجواب لا یم الامتناع کون الثالث کذا
ملکہ بالضمان لساکت صار مدبر بل ہو قری علی ملکہ اذ لا موجب لصیور مدبر لان ظہور الملک الاکن لا یوجبہ والبدبر یرتجبہ
و ذکرہم اید فی وجہ کون ثلثی الاول لہ غیر محتاج الیہ لہ کیف فیہ انہ علی ملکہ حین عتق الآخر وادی الضمان و انما لم یم ولادہ لہ
لما ذکرنا من انہ ضمان جنائیہ لا تملک قولہ والاولایین المعقود والمدبر انما کان لثباتہ لیس بالثالث للمعتق لان العبد عتق علی ملکها علی ھذا المستند
فان احد ثلثہ کان نصیبہ بالاصالة والاخرہ تملک باوار الضمان لساکت فصار کادہ و بر تلیثہ من الابتداء بخلاف المعقود فانہ وان کان
لہ ثلث المعقود و ثلث اوی ضمانہ لمدبر لیس لہ الا ثلث الاول لان ضمانہ لیس ضمان تملک وسعاد ضمتہ بل ضمان افساد لما ذکرنا من ان

القیمة بان

وإذا لم يكن التعليل من غير ما عساه كان من غير الدبر وقد اعتد نصيب من يملكه ما يملكه فيضمنه ولا يختلف باليسار
بالاعسار لأنه ضار فذلك ناشئ من اختلاف الاعتقاد لأنه ضار خباية والكلاء كله للمدعي وهذا ظاهر
وإذا كانت جارية بين رجلين زعم أحدهما أنها أم ولد له لصاحبه وانكر ذلك الآخر ففي موقفه
هو وما دعي ما عتد به لم يكن عند أبي حنيفة ولا قالان شك المذكر استسج الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها

المدير غير قابل للمقتل حين اعتقه كان مدبراً ولو كان الساكت اختار سعاية العبد قالوا لا ينبغي جميعاً أملاً لما لكل ثلثه وفي البناءة وغيره
في قوله والولا بين المقتق والمدبر أسبغ بين عصية المدبر والمقتق لأنه إنما يقيق بعد الموت ونسبه لقاضي خان وهو فاطم لأن المقتق
المتجسس يوجب أحسنه إلى التجسسية تنجيها عدلاً من التفتيش مع اليسار والسعاية والعتق حتى مع استنزام المدبر أياً من صير جوده
كما لو عتق أحد الشريكين ابتداءً وورد الآخر الساكت فإنه لا يترجى حصة به وبقيته إلى موته كما قد منا أول الديار بخلاف ما لو لم يكن عتق
من قبل تدبير من أحدهما ثم كتابة الآخرة فله أو كان مكاناً للشريك فدبره أحدهما فقيده في نصيبه وبقي نصيب الآخر مكاناً من غير
ضمان ولا سعاية عند أبي حنيفة لأن نصيب الآخر على حاله عنده وأما في الزيادات مكاناً بين اثنين اعتقه أحدهما عتق نصيب نصيب
شريكه على حاله كما كان فلا ضمان عليه ولا سعاية إلا بعد عجزه عن أبي حنيفة لأن الكسابة تجتنب عجزه وعندهما عتق كله والولا له لأن
حاصل عقد الكسابة استعارة خاص فيبقى له أن يخرج منه فيخرج بين تعيين المقتق إذا كان موسراً أو استسج العبد مختاراً وجباً باجازه
فمحقق ما قلنا من أنه لا ينفق فيه الرق إلا إلى أن يودع السعاية وإذا علم قوله وإذا لم يكن التبرير تجسري عند بهما إلى أحسنه يعني
أن ما ذكرناه له هنا قول أبي حنيفة فإما طلقها فإلما لم تجسره التبرير عند بهما يصير كله مدبراً للشريك المدبر وقد اعتد نصيب شريكه لما
بيناً فيضمن ثلثه قيمة الشريك ولا يختلف باليسار والاعسار لأنه ضمان تملك لأنه أمكن على ما ذكرنا فاشبه الاستيلاء أسماً ما إذا
استولد أحد الشريكين أحداً للمشتري حيث نصيب شريكه على حاله موسراً كان أو معسر بخلاف ضمان الاعتاق لأنه ضمان افساد ولا ضمان
بتملك وقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس وضمان التملك ليس في سنده من كل وجه ليكون نقص الاختلاف
بالاعسار واليسار ووافي والولا له على قولهما المدبر وهو ظاهر لأن العتق كله من جهة واعلم أنه يجب على قولهما أن ضمان افساد في
الاعتاق لا يثبت في ضمان التملك لأنها حيث قالان العتق يثبت من جهة المقتق في كل العتق حتى لو كان الولا له كله لم يرد المقتول
بانتقال ملك نصيب الساكت إليه لا فكيف ينزل عتقه في حصة لا يملكه وح يجب أن يقال ضمان الاعتاق وإن كان ضمان التملك
فقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس فيضمن ضمان التدبير على أصل القياس قوله وإذا كانت جارية بين رجلين
زعم أحدهما أنها أم ولد له لصاحبه وانكر الآخر فإلما لم تجسره التبرير عند بهما يصير كله مدبراً للشريك المدبر وقد اعتد نصيب شريكه لما
بيناً فيضمن ثلثه قيمة الشريك ولا يختلف باليسار والاعسار لأنه ضمان تملك لأنه أمكن على ما ذكرنا فاشبه الاستيلاء أسماً ما إذا
استولد أحد الشريكين أحداً للمشتري حيث نصيب شريكه على حاله موسراً كان أو معسر بخلاف ضمان الاعتاق لأنه ضمان افساد ولا ضمان
بتملك وقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس وضمان التملك ليس في سنده من كل وجه ليكون نقص الاختلاف
بالاعسار واليسار ووافي والولا له على قولهما المدبر وهو ظاهر لأن العتق كله من جهة واعلم أنه يجب على قولهما أن ضمان افساد في
الاعتاق لا يثبت في ضمان التملك لأنها حيث قالان العتق يثبت من جهة المقتق في كل العتق حتى لو كان الولا له كله لم يرد المقتول
بانتقال ملك نصيب الساكت إليه لا فكيف ينزل عتقه في حصة لا يملكه وح يجب أن يقال ضمان الاعتاق وإن كان ضمان التملك
فقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس فيضمن ضمان التدبير على أصل القياس قوله وإذا كانت جارية بين رجلين
زعم أحدهما أنها أم ولد له لصاحبه وانكر الآخر فإلما لم تجسره التبرير عند بهما يصير كله مدبراً للشريك المدبر وقد اعتد نصيب شريكه لما
بيناً فيضمن ثلثه قيمة الشريك ولا يختلف باليسار والاعسار لأنه ضمان تملك لأنه أمكن على ما ذكرنا فاشبه الاستيلاء أسماً ما إذا
استولد أحد الشريكين أحداً للمشتري حيث نصيب شريكه على حاله موسراً كان أو معسر بخلاف ضمان الاعتاق لأنه ضمان افساد ولا ضمان
بتملك وقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس وضمان التملك ليس في سنده من كل وجه ليكون نقص الاختلاف
بالاعسار واليسار ووافي والولا له على قولهما المدبر وهو ظاهر لأن العتق كله من جهة واعلم أنه يجب على قولهما أن ضمان افساد في
الاعتاق لا يثبت في ضمان التملك لأنها حيث قالان العتق يثبت من جهة المقتق في كل العتق حتى لو كان الولا له كله لم يرد المقتول
بانتقال ملك نصيب الساكت إليه لا فكيف ينزل عتقه في حصة لا يملكه وح يجب أن يقال ضمان الاعتاق وإن كان ضمان التملك
فقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس فيضمن ضمان التدبير على أصل القياس قوله وإذا كانت جارية بين رجلين

الحاكم لما لم يصدق فيه صاحبه انقلب اقراره اليه عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البيع اياه لعق المبيع قبل البيع جعل كانه اعتق
 كان هذا فيعتق الخدمه ونصب المنكر على ملكه في الحكم فيخرج الى الاعتناق بالسعيه كل ولد السطحي اذا سلمت له في حقيقه كان المقر موصفا
 كانت الخدمه كلها المنكر ولو كان له نصف الخدمه فيعتق به وهو النصف ولا خدمه للمشتري بالشاهدين ولا يستعمل ولا يتدبر
 عن جميع ذلك من موالاتي الاستيلاء والقمار والاقترار بامويه الولد ينقص الاقرار بالنسبه وهذا ام لا دم ولا بد ولا بد فلا يمكن ان يجعل المقر
 كالستولي وان كان له ولد ينجى فاعتقها احداهما وهو موثر فلا ضمانا على عبدان في حقيقه ولا يظن نصف فبها لا مال له ام لا
 عن موقوفه عنده ومتقومه عند ما وصى هذا الاصل بتبني عن من المسائل او ردناها في كفاية المنتهي

والا اترسم ان نيبا ليه الان ليس هو قاعا به واختلف المشايخ في ان خدمه المنكر حل به واجبة طيبا على قول محمد والى يوسف الاول
 الاول والصواب ان لا خدمه له عليها بل يجب اقرار المقر صريح المنكر في سعياتها وتخرج بها الى الحره
 وفي المختلف في باب محمد ان نفقتنا في كسبنا فان لم يكن لها كسب فنصف نفقتها على المنكر لان نصف البحار به للمنكر هو الا لا نفق
 بقول ابي حنيفة ويمنع على قول محمد ان لا نفقة لها عليه صلا لانه لا خدمه له عليها ولا احتباس واما جانيها فتسعى فيها على قول محمد كما كانت
 واما خدماها فليها اي واحد جانيها ممن جنى عليها فتستعين بها وعلى قول ابي حنيفة جانيها موقوفه الى تقدير احد هما صاحبه
 قوله لهما ان لم يصدق فيه صاحبه انقلب اقراره عليه فصار كانه هو استولدها كما لو اقر المشتري على البيع اياه لعق المبيع قبل البيع جعل كانه
 هو الذي اعتق حتى لو اشتراه عتق عليه فاذا صار له حكم المستولي لا يمنع الاستخدام على المنكر كالموالاتي المستولى لا المقر حقيقه فانه لا يكون للاخسر
 الاستخدام والمقر ايضا لا يمنع عليه الاستخدام لانه يدعى الملك على المنكر واذا امتنع الاستخدام على المنكر وامحال ان نصيبه على ملكه في الحكم
 ثبت له حتى استسماها لا احتباس باليتها ومناعتها عند ما ولا وجه الى تعيين شريكه فاذا استسماها فلا سبيل لاحد عليها فان المنكر
 اخذ حصته والمقرير وبما يشاء يدعي ان حصته لتعيين المنكر عوا الاستيلاء وفصارت كام ولد المقر اني اذا سلمت لما امتنع من ان سماها
 مقاصد الملك عليه ولم يمكن احب ارجا عن ملكه محال للاخسر به وجب ان يعتق بالسعيه قوله ولابي حنيفة رجوعت ان ابا يوسف
 ان استحقاق المنكر نصف خدمتها ثابت بيقين لان المقر اذا صادق فيكون جميع خدمتها له لا ينام ولدوه وهو متحقق خدمتها او كاذب
 فله نصفها والاخر للمقر فاستحقاقه نصفها متيقن واما الشريك المقر فلا استخدام له عليها ولا استسماها لانه يبرر دعاه عن جميع ذلك
 مدعوى الاستيلاء والضممان على شريكه وهو لطف ونشر مرتب وقولنا انقلب اقراره عليه فلذا ممنوع لان الاقرار بامويه الولد اقرار بالنسبه هو
 ام لا دم لا يرد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولي بنفسه حكاهم فوجب ذلك ان يواخذ باقراره فيمنع استخدامه واستسماؤه وقد قلنا
 بذلك ولا يبرر قوله في حق شريكه فيبقى حق على ما كان وعق العبد عليه لو اشتراه من هذا الاقرار على نفسه لا امر الاقمار حاصله
 منع الاقمار والى جواب عما استدلى به عليه قوله وان كانت ام ولد منها بان او من كل منها انما ام ولد له فاعتقنا احدهما وهو موثر
 فالضمان عليه الاخر عند ابي حنيفة رجوعت وقالوا ايضا نصف قيمتها وان كان محسرا سعت للسكيت فيه اصل الخلاف في تقويم ام الولد
 قصده غير متقومه وعندهما متقومه وهو قول سائر الفقهاء غير ابي حنيفة وعلى هذا الاصل تبني عدة من المسائل ذكرها المصنف
 في كفاية المنتهي احادها هذه والثانيه ام الولد اذا ولدت ولدا وسهت بين اثنين فادعاه احد بها ثبت نسبه منه وعق ولا يضمن
 من قيمه شيئا شريكه عند جانيها ايضا نصف قيمه الولد شريكه ان كان موثرا وان كان محسرا استسعى الولد في النصف يعني اذا
 بلغ حدا يستسعى فيه منها ام الولد المشتركة بين اثنين اذا مات احداهما لا تسع عندها ومنها لو غصب ام الولد ما غصب فماتت في يده
 لا يضمنها عنده ويضمن عند ما وذكر في الرقيات يضمنها عنده بالغصب كما يضمن البصبي احب حتى لو وضعها في سبيله فاقتر بها
 سبع يضمن عنده لانه ضمان حبائيه لا ضمان بالغصب كما لو قتلهما حيث يضمن بالاتفاق ومنها لو باعها وسماها فماتت
 في يد المشتري لا يضمن عنده ويضمن عند ما منها استسعى جلي بيعت فولدت لاقبل من سته اشهر من وقت البيع ثم

ن

ووجه قولها ان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص لان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص
وهذا انما هو النقص غير ان يتبعه انما هو النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص لان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص
ولا يكون حصة النقص في النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص لان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص
الجزء الثاني من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص لان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص
بما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص لان المتاع يتم بما هو له لا بد له من النقص وبما يتبعه لا يستحقه بغيره لا يشترط ان يكون له النقص

ما انت الام عند المشتري فادع البائع الولد مع وعليه ان يرد جميع الثمن عنده وعند جميع البائعين ان يخصها من الثمن قوله وجه قوله كما هو
قول الجبجى انهما منتفع بها وعلما واجان واستحوا ولذا يملك كسبا ولو قال كل ملوك لي خرعتي وبنا هو دلالة النقص والقائم ليس
الملك البيع وهو لا ينفى النقص كمانه المدير والابق واقبلع سعيه للنقص المولى او ورثته او المكين له مال سواء امثلا لا نهام صرفه اى
حاجته كمالا يبيع شبه وما وجه هذا من تخصيصها لا يوجد في المدير فلما انفق ثمن السعاية ولمدها وبناى الانقاع المطلق بشرع على
به الوجوه دلالة النقص لان هذه الافعال لا تكون الا بملك العيين فيها لعدم عقد النكاح والاجان ولا زيادة بعد هذا لا يثبت حق الحرية
والثمنان من بين حق الحرية والنقص الذي رتبته ان ام الولد النقص انما اذا سلمت سعت له وبناى اية النقص في ام الولد مطلقا لانه لا قائل
افضل بين ام ولد السلم وام ولد النقص في فاذا ثبت النقص في احد الثابت في الاخرى وكذا ولد المخزور اذا كانت امه ام ولد فان المفرد رضين
قيمة ولده منها عندنا وحاله وليلان الاول قياس على المدير والثاني اجماع مركب وايضا ثبتت بالثمنان فلا يخرج عنها الا بمقتضى حق الحرية
انطوى ما يستلزم ليس مقتضى ذلك لثبوت سعي انتفاع ذلك في المدير فان فيه حق الحرية مع انتفاع عدم المالكية والنقص لثبوتها فيه
قوله غير ان قيمتها ثلث قيمتها فقه على ما قاله الفوت منتفعين بمنتفعة البيع والسعاية بعد الموت والباقي منتفعة من ثلث قيمتها بخلاف المدير
فان الفاتر منتفعة البيع فقط لانه ليس بعد الموت اذ لم يخرج من الثلث بعد قضاء الدين ولم يتخذ ف كانت قيمته ثلث قيمته فقه وقوله
على ما قالوا في غير اختلاف فقه كنهان في الكلام على قيمة المدير قوله لاسبب حصة روح الحاصل اما ذكر من اللوازم انما هو لازم
الملك بعضها اعم من ثبوت حق غيره كالوطى والاستخدام والا جارة فان الوطى ثبت ولا ملك له في النكحة والاستخدام
والاجارة ثبتت بالاجارة واللازم انما هو ملك الكسب ولا كلام في ملك الرقبة انما الكلام في النقص والمهديت
والنقص ثبتت بالاجارة على قصد التمول حتى لا يكون العبد قبل الاجارة لا متقوما بالملك ان ثبت معه والا تولى
وان صار لا بعد ان لم يكن في الاجل مالا لانه خلق لان يكون مالكا للمال ولكن ذلك اذا حرز التمول وام الولد اذا اخرها واستولدها
كان اجازة لها للثمن لا التمول وان كان اول ثمنها كان التمول لكن عند استولدها تحولت من المالكية الى ملك محجور عنه
فصارت محجورة لما ذكرناه وهذه المقدمة قبل المنع عن انتفاع صفة المالكية والنقص بالاجارة للثمن بان يقال لا سلم الملاكته بين
الاجارة للثمن وانتفاع النقص وجوابه انه وان لم ينفذ لكنه تابع فصار الاجازة في حق النقص كالمشتري في كل شيء ولو لم ينفذ الانتفاع
شرا هو عدم سعيته الغريم او وارث وان لم يخرج من الثلث او لا مال له سواء وعليه يكون فان ما كان مالا متقويا في حياته يعلق
به حق ورثته وغرامته ولو في بعض الصور كالمدير لما لم يخرج من الثلث او حصرج والتركه مستقرة لعلق به ينظر انه معتبر حاله المحيوة
مالا غير انه موصى به واذا لم يكن اعتبار صحة الوصية فيه لما ذكرنا بطلت فسه في قيمة فقه الفرق بين المدير القيس عليه ام الولد وحسن
ثبتت النقص في المدير ورد عليه لو كان متقوما جازيجه فاجاب عنه بان عدم جواز بيعه لمحقق مقصود والمدير من شدة ثوابه يفتقر بعد موته
والجواب عن الزام النقص بما ولد النقص في منع تقويمها والزام السعاية فيها ليس لذلك بل الفرق اذ لا يمكن تقاؤها مسلمة حلو كمله ولا
استحقاقا عن ملكه مجازا وهو ملك صحيح فانزلت مكانته عليه على قيمته ونقول لا يفتقر بدل الكفاية الى النقص في اعماله لانه متجانسة ليس

وهذا يقولون انهم اذا عرّفوا هذه المصنفات وانما اقول الى الرابع في هذا التلخيص لا يستحق ان يصف

بمجرد على البيان اذا خاصه البعدان ولا يجرى على انشاء الحق كونه اظهر ان فعله تقديره لا يتبع الدخول وعلى تقديره لا احسن
لا يتبع مثلا يتبع بالشك وان من الكلام الاول عتق الخارج فلا اشكال في يومه بيان الكلام الثاني في كل ما به وان بالبيان
الثاني فقال عتق الكلام الثاني الدخول عتق ويد من بيان الاول فاستبين من ابحاثه وان قال عتق بالكلام الثاني
الثابت عتق وتبين عتق الخارج بالكلام الاول ولا يخل لان حال وجوده كما نرى فيقضي وان لم يكن الموعود شيئا ما احد البعيد
فالوقت بيان ايضا فان مات الخارج بعين الثابت للعتق بالايجاب الاول الخارج بالايجاب الاول لرواى المزمع وبطل الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الثابت تميز الخارج بالايجاب الاول والدخول بالايجاب الثاني لان الثابت هو المزمع كما لم يتفق وان مات الدخول
امر بيان الاول فان عتق به في محسرات عتق الثابت ايضا بالايجاب الثاني وان عتق به الثابت بطل الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الموعود قبل البيان في مثله الكتاب فالتفقا فيها على عتق نصف كل خارج وثلاثة ارباع الثابت
فان عتق في الدخول ومنه سبب لبي حيفه والى يوسف انه يتفق لصفه ايضا وعند محمد عتق ربعه وان شكل قولها بقول نصف
وثلاثة ارباعها قولها بعتق تحسنى الاعتقاد واجواب ان قولها بعدم تحسنى اذ اوقع في محل معلوم الا اذا كان الاحمال انما هو الحكم
بشيء بالضرورة وبه مقتضية لانقسامها لقسم ضرورة وانما حصل ان عدم التجزئة عند الامكان لانقسامها منها ضروري
ورود بعض الطلبة منع ضرورة الانقسام لان الواقع ان كل من عتق عنه البعض الذي ذكره لا يقرب الرق بل يسحق في باقية حتى يخلص كل
جزء فيكون ان قيل ان يتبع جميع كل ما عتق به في ذلك القدر فيقتضي ان يحصل على قولها وقول الى حيفه غير انهم يسعون وهم بعيد وعندهما يسعون وهم
اخره ان يحصل ان الضرورة اوجبت ان لا يتبع جميع واحد حتما لان لا يتبع بعض فقط ثم يتاخر عتق الباقي الى اداء المسامحة فلا يلزم منها مخالفة
اصلا او على كتاب الطالب في عتق اكل من كل اربعة اربع يسحق وهو حرام ان يكون موجب قول المولى احد ما عتق الا شيئا وهو داخل بل احاطا
لا يودي معنى كلامه وقدره عتق عنه شيء كونه للوجوب كمال موجب عتق رتبة شائعة وانما عتق الكل من كل ما للضرورة التي تقتضي رتبة معين لزم التوزيع
عتق بعين وجب رتبة في الكل فكان النورين مقتضى الضرورة فوقع عتق النصف مثلا موحيا بالتوزيع كوقوعه موجبا لقوله
اعتقت انفسا كاعتق العتق النصف انما قال لكل اذ اوقع عن موجب كذلك يقع سدادا حاصل انه لا موجب سدادا وجها
اصلا وما اوقفه الى يوسف ابا حيفه في عتق نصف الدخول لا يوجب موافقة في التجزئة ووجه الاتفاقية ما ذكره المصنف في الاما خارج فلا
الايجاب الاول اربعة وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فوجب عتق رتبة مبنيا لا استواءا فحيث كلامها النصف
اولا مرج غير ان الثابت استنادا بالايجاب الثاني رتبة اخر لانه وارثه وبين الدخول فليتصف مبنيا لكن نصفه الثابت شاع في
فما احاط به العتق بالاول لغاها صاحب الفارس من العتق عتق فليس له الربع مضافا الى عتق النصف بالاول فعتق عتق
ثلاثة ارباع بعد دلائل اربعة الثابت الثاني بعث نصفه الباقي واذا ريد الدخول لا يتفق منه شي فعتق نصفه في حال ولم يتفق منه
شي في حال فيقسم النصف ليعتق ربعه وقد كان عتق له النصف بالاول فيكون له عتق ثلاثة ارباع وجه المذكور المحذور في الدخول
من الايجاب الثاني وارثه وبين الثابت وقد احاط بالثابت من اربعة كذلك فيجب الدخول قولهم وهو يقولون ان حاصل

ولو كان هذا في الطلاق وهو من حركات رومات الزوجه قبل البيان سقطت مهر الخارجه بربعه ومن مهر الشايعه ثلثه ايمانته ومن مهر الدخلة ثلثه قبل هذا قول محمد بن حنفية وعندها يسقط بربعه وقيل هو قولها ايضا ولو ذكرنا الفرق وتام نرى انها في الزواجات

ثابتة ووجب لها سبعة اشياء فانه مما ثبت على المناقضة فان سقط ربع مهر الخارجه لوقوع اطلاق بينها وبين الشايعه فيسقط نصف مهر من مهرها ليس احدا مما اوسى بسقوطه من الاخرى فوزع بينها فسقط من كل من الخارجه والشايعه ربع مهرها والكلام الثاني موجب في حال هي ان زواجا خارجه يكون حال وهي ان زواجا الشايعه لانه يصير جامعيا من اجنيته ومنكوحه لانه لا حد له قبل الدخول فيسقط ربع مهره سقط الربع موزعا فيسقط من مهر الدخلة وثلث من مهر الشايعه فيقسم الى ما سقط من الاول فيقسم لثلاثة اشياء فيجب ثلثه في مسأله العتق فيسقط ربع الداخل الى ثلث من اطلاق قبل الدخول بثلثه الربع لان الساقط به نصف المهر والثلث من ربع النصف قال المصنف في جوابه قبل هذا اي المذكور في الطلاق قول محمد بن الحسن اما عندنا فيسقط ربع مهر الداخل الى الثلث من ثلثه الزام وقيل بل هو قولها ايضا والفرق ذكر المصنف انه ذكره في زياداته وذكر تمام تصرفاتها ايضا فيما اما التصرفيات فما قد مرنا في بيان العتق قبل موت احد وبعد موت احد العبدان واما التصرفيات في الطلاق فمنا ان ميراث النساء وهو الربع او الثلث يتقسم بين الدخلة والا وللعبد نصف النصف للدخلة لانه لا يرث منها الا احدى الاوليين اعني الشايعه والنصف الاخيرين الاوليين لان احدهما ليست اولى به من الاخرى ومنها ان الشايعه لو ماتت والزوجه حتى طلقت اخراجته في الدخلة لما ذكرنا في العتاق وكل واحد على الزوجه ثلثه اربع المهر وان بات الدخلة كان عليه بيان الكلام الاول فان اوقعه على الخارجه طلقت الشايعه ايضا لعدم مزاحمة الدخلة بالموت وان اوقعه على الشايعه لم تطلق الخارجه وان ماتت الخارجه طلقت الشايعه دون الدخلة لما ذكرنا في مسأله العتق ولو لم تمت واحدة منهم حتى بين الزوجه الطلاق الاول في الخارجه صح وعليه بيان الثاني في دله الاجبار في تعيين الشايعه والدخلة به وان بين الطلاق الاول على الشايعه لغا الكلام الثاني وان اوقع الطلاق الثاني في الدخلة كان له الاجبار في تعيين الخارجه او الشايعه بالكلام الاول وان اوقع على الشايعه طلقت الخارجه ايضا لما تقدم واما الفرق فموان الكلام الثاني في العتق صحيح من كل وجه في حق الدخلة ولا اشكال فيه وكذا في حق الشايعه اما على قول ابى حنيفة ربح فظاهر لانه عتق نصفه وهو يقول تجب الاعتاق ومعتق البعض كالمكاتب والمكاتب محل للعتق فصح اللفظ الثاني بالنسبة اليه ايضا بخلاف الطلاق لانه ليس بين كون المرأة محلا للطلاق وغير محل له واسطة والطلاق المذكور قبل الدخول فلو لم يكن الايجاب الثاني فيه واجبا بين كونه موجبا سقط النصف وكونه غير موجب شيئا بخلافه في العتق واما على قول ابى يوسف وهو لا يقول تجب الاعتاق فلان الثابت ذكره من ان يكون حرة او من ان يكون عبدا فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعتق الى آخر ما ذكرنا لابي حنيفة ولا يخفى ان المراد من كون الشايعه عتق نصفه على قول ابى حنيفة فيصير بذلك مكاتب في الايجاب الثاني انما هو بعد موت المولى والا فلا لايجاب الاول انما تنصفا عتق واحد من الاثنين بكما لا فلا يكتم عتق نصف احديه لكن عند تعدد الوقوف على ذلك الواحد بموت المولى قسمناه بينهم فقد يقال من طرف محمد بن ابي الا محال انما هو حال صدق واجبا ببقائه وحال صدق الايجاب الثاني لم يكن في الشايعه عتق اصلا ولايجاب بانه انما يجزى للعتاق حال صدق او كان تعرف مكره فذكر ان نحن انما نريد ان يعرف حكم الكلام بالموت وفوق آخره هو ان الكلام الاول يتبعه بطلاق في حق الدخلة حكم قبل النكاح وهو موقوف على اقرار من المهر فخطبة من جهة الزوج فان البقرة انما تكون من قبل المرأة فيصير تخييرا في حق البقرة واذا اعتبرت تخييرا كان الكلام الثاني مترددا بين ان يوجب ولا يوجب شيئا فوجب سقوط ربع المهر من الشايعه والدخلة فيسقط من الدخلة ثلث من ثلثه اثبات ان مهرها

لاق

[illegible]

ومن الثابتة كذلك وكان سقط ريبا بالاول فيقطعا ثلثة اثمان محصه وتستحق ثمن واحد
هذا ولا يستحق ان تخصيص ابي يوسف في الفرق بما ذكره ليقنع انه لا يقول بتجزي الاعناق في الابعاد فيقول
ما ذكرنا من سقوط ذلك السؤال قوله ومن قال بسبب به احد كما حاربنا احد بها او مات وقال له اي واحد بها انت حر بعد موته
عسحق الاخر المقصود وذكرنا يقع به البيان في المتق المبهم ومعلوم ان العتق المبهم لوجب البيان كالطلاق المبهم عندنا وعلى الثاني
وما كان ح وعندها احد لا بيان الا بالقرعة وباللفظ لا يصح الا ان يقول كنت نوتيه عند التلفظ به وعنده الظاهرية لا يستحق اصلا
والبيان يقع صريحا كقوله اخترت ان يكون هذا كذلك اللفظ الذي قلته او تقول انت حر باذناك العتق او اغتصبتك بذلك العتق كما
اذا اقتصر على قوله انت حر ثم قال اروت بذلك العتق فانه يصدق قضاء فلا يعقق الاخره ولو لم يقل شيئا عتق هو والاخر معالان
ايضا عتق آخرنا اول بغير الاول وبه لم يبق محلا لتزول عتق آخر فكان كما لموت فتعين الاخر للعتق بذلك الاعناق ودلالة كما
اذا باع مطلقا او بشرط اختيار لاحد المتبايعين بغير صحيح او فاسد مع قبض وودنه في الصحيح لان البيان يقع بتصرف مخصص بالملك سوار كان
محصرا عن الملك كما لو منح عتق احد بها او باعها او اولا او اذ العتق الاخر بالمساومة في صاحبه وهذا لان ذلك يدل على قصده استيفاء ملكه
في الذي تصرف فيه فيقع ببيان العتق الاخر وحكما كما اذا مات احدهما فانه يعقق الاخر وليس بان من المتكلم لا ليس اختياريا لان البيان
انشار من وجبه ولا انشار في الاخر بموت قريبه لان الانشار صفة الاعتقال لزم من طريق الحكم فذلك بسبب نوات عملية التي مات
لنزول العتق فيه ولا بد من عتق احد بها ليعينه فلزم لذلك الكلام عتق احدى ولا يقع به البيان في العتق المبهم المنجز يقع به في العتق المبهم
المعلق كما قال اذا جاز زيد فاحد كما حاربنا احد بها قبل الشرط او تصرف فيه باذنا الملك ثم جاز زيد عتق الباقي وقرع بين البيان
الحكمي والصرح فان الحكمي قد ايت ان يصح قبل الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال قبل الشرط اخترت ان يعقق فلان ثم وجبه
الشرط فلا يعتب له لا اختيار قبل وقتته كما لو قال انت حر ان دخلت هذه الدار او يده ثم عين احدهما لغت لا يصح تعيينه
ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشتراهما ثم جاز زيد فثبت حكم العتق المبهم فيعتق احدهما ويوفر بالبيان لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها
وعن محمد لو كان اليمين قبل الحسم في المجهولة يعني قال العبد ان دخلت فلانة لم يتقال له مع آخر احد كما حاربنا وجبه الشرط فحق ذلك المملوك
بقصده عتق الآخر لغوات عملية المملوك بقصده العتق فصار كونه ولو كاتب او بين او اجبر يكون بيانا ولو استخيم احد بها او قطع يده او
عليه ان يكون بيانا لقوله لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللمطلق من جهة بايع اى ولم يبق محلا للعتق من جهة الموهبة المتكلم
بالعتق المبهم بسبب بيعه اياه وللمتق من كل وجبه اى لم يبق محلا للعتق من كل وجه وهو العتق المتكلم بقوله احد كما حاربنا فان حاربنا
تعلق عتق كامل بالبيان وبالتدبير لم يبق عتقه عتقا كاملا لاستحقاقه العتق عند الموت الاخر ولا به بالبيع قصد الوصول الى الثمن
وبالتدبير قصد الاستيفاء بصدق حياته وان يقصده بعد موته والمقصود ان الوصول الى الثمن والاستيفاء
المستمر الى الموت نيا فبان العتق الملتزم بالايجاب البعث فتعين له الاخره ودلالة قوله وكذا اذا استولوا احد
اى وطى احدهما فعقلت لا بها صارت ام ولد له فتعين الاخرى للعتق للمعينين وهاكوفها لم يبق محلا للعتق من كل وجبه
كالمدبر وقصده ابقائها لا تفلس بها الى الموت وانما قيدنا الوطى بالمعلق فان الوطى غير العلق ليس بيانا عند ابي حنيفة كما ذكر

البيع والتمليك والصلح والطلاق والعتق والطلاق كذا قال الامام في كل واحد من هذه الاشياء وان كان الزوجان قد اجمعا
 ما بينهما ولو كانا كائنا من كانا من اهل البيت او من غيرهم او من اهل البيت او من غيرهم او من اهل البيت او من غيرهم
 بالوطى مسبقا للملك في الموطوعه تعينت الاخرى لكونها العتق كافي للطلاق ولا ان الملك ناعم في الموطوعه لان الايقاع في المنكره ورجعي
 معينة فكان وطئها حلالا فلا يحل بيانا ولهذا اختلف في طئها على من فيه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال بالي
 في المنكره فيظهر في حق حكمه قبله والوطى بصاد للعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصل من النكاح الولد وقصد الولد
 بالسر على يد علي استبقاء الملك في الموطوعه وصيانة الولد اما الامه فالمقصود من وطئها تعلقه بالشهوة دون الولد فلهذا لم ينعى الاستبقاء

واستشكل على تعين الاخرى بموجبها انما هو الاشارة الى احد البعدين وتسمى كل منهما على انه باختيارية فانه اذا كانت احداهما
 حيث يتعين للبيع المبيت لا انكح مع ان الموت لم يمتحن محليه البيع كما لم يمتحن محليه العتق وبما لو قال لاميته احدى ما يتين بنتي او امك لذي
 ثم ماتت احداهما لا يتعين بحيث لا يستلزم الاول بالفرق بان عند اشتراط احدىهما على الموت فتعين
 البيع فيه لانه تعذر رده كما قبضه فانه لا يخلو عن بقية تعيينه فانما تعين البيع وهو محلي للميت ولا يتعين العتق بالاشتراف
 على الموت فلو عتق كان بعد الموت فاستنعى فوات رقيقا لعدم موجب النقل فتعين الآخر للعتق وبواب الثاني بانه لم ينعى
 بصيغته بل اخبار ويخبر ان خير هذا عن ابي والميت فخرج الى بيان المولى وقوله لا طلاق جراب الكتاب يريد به اجماع الصغير وقوله لا ينعى
 ما قلنا ان من اية قصد الوصول الى الشئ والوصول الى الشئ نيل في العتق فتعين الآخر للعتق قوله والميت في التيمم والصدقة

والصبي يمتثل له البيع لانه تمليك وهو عن محمد بن الامام اذا اوصى احداهما او قبضت او تصدق فاقبض عتق الاخرى ولو
 ذكر الاقباض فذكره الا لشروطه في البسوط والحيطة وغيرهما ان البيان باعتبار دلالة تصرف يخص بالملك ولان المسألة اذا
 عتقت الاخرى ليس فيها خروج عن الملك فعقد الجته والصدقة والبيع الفاسد وهو داخل في طريق الملك او لم يكن ان يعينه
 قوله وكذلك لو قال لامرأتيه احدكما طالق ثم ماتت احداهما يعني تطلق بحيث لما قلنا في العتق من عتق الباقي بموت احداهما
 لعدم محليه العتق وكذا لو وطى احدى المراتين طلاق الاخرى لم يمتحن في المسئلة الامتين التي تليها قوله ولو قال لاميته احدكما
 حرة ثم جاع احداهما ولم تعلق لم يمتحن الاخرى عند ابي حنيفة وفيه قال احمد ابو علق عتقت الاخرى اتفاقا ولو قال احدكما مبرة
 ثم وطى احداهما لا يكون بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك النافع بخلاف العتق وقالوا لا ينعى وبه قال الشافعي والملك في رواية
 كما ان الوطى لا يجعل لافي ملك واحد اهما ليست في الملك لعتق احداهما بذاك الكلام وكذا لو قبضا انسانا وبعت نصفه وبته فتمت

لكل منهما فكان لو طئ احداهما بعد المتيقن للمكنا فتعنت الاخرى لرواها بذلك العتق كافي للطلاق المبهم فانه اذا قال كزوجة احدكما
 طالق ولم يدخل بها او دخل فقال طالق بيمين او قلنا فانوطى احداهما طلقت الاخرى اتفاقا وانما قيدنا الطلاق بما ذكرنا لانه لو كان رجعي
 لا يكون الوطى بيانا للطلاق الاخرى كحل وطى المطلقة الرجعية ذكره في التواور وحل ثبوت البيان في الطلاق بالمقامات في
 الزيادات لا ثبت وقال الاخرى يحصل بالتبديل كما يحصل بالوطى وله ان الملك قائم فيها جميعا حتى قال كل طئها وطئها وشبهه كان
 الواجب عتق مملوكتين ويكون كله للموكل وانما يملك البطل بملك الاصل وهذا لان العتق في المنكره اى المبهمة الدائرة بين كل
 منها وهي غير المعينة وتنا فيها لان المعينة ليست دائرة بين نفسها والمعينة الاخرى في حق العلم والمبهمة احداهما بينهما وتوقعه في المعينة
 مشروط بالبيان فكان عتق المعينة متعلقا به والمعلق بالشروط عدم قبله فهو كما لو قال كزوجة ان طلقك فانت طالق او لامرأتيه ان
 فانت حرة فان لم يطئها قبل الشروط اقيام الملك في احوال قولها احداهما جبره ان اريد المعينة منعاده او المبهمة سلمناه ولا يقيد
 لان الوطى في المتيقن فوطئها لم يقع في محل الحرة فحل فاذا حل وطئ كل منهما لم يكن وطئ احداهما دليل على تحريم الاخرى تعقبها
 وانما يلزم اذا كان احوال منوطا احداهما فقط وهو ممنوع ورجع يد النقص بالوطى بالطلاق المبهم فانه لو صح ما ذكره لم يلزم حل وطئها

ومن قال لامته ان كان اول ولد له فيه خلافا فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدعي ايتهما ولدا ولعق نصف الام ونصف
الجارية والخلد لم يولد لان كل واحد منهما يعتق في حال وهو ما اذا ولد من الغلام اول جارية اكم بالشرط الجارية لكونها تباع لها اذا حرة
حين ولد لها وكفى في حال وهو ما اذا ولد من الجارية اول غلام اكم بالشرط الغلام لكونها تباع لها اذا حرة

لوقوعه في غيبة المطلقة الى اربعة فاما اربعة بتقدير علمها باذا التمسعين احررها بالطلاق ويجوز وطى احد سماء تبين الاخرى فحرم بخلافه في العتق
جاو اول المسئلة وهو انه كما كان العتق ببياننا من الطلاق تجب ان تكون ببياننا من العتق لان الملك في الزوجتين الميتين فاحتمل انما
المطلقة نسبة البهنة ولا جواب له سوى ان الدال في الاصل اسع الطلاق المبرم ليس الا قصد الاستيقار فانه هو الدليل على نفى الاخرى اذا
كان الواجب اخراج احدهما عن الملك وهو مبطل فيدار طه دليله وهو الوطى لطلب الولد فان طلبه يفي استيفاء من هو منها كمالا يبيع
حاله ووطى المنكوتة هو المقيف لطلب الولد فانه لا بد له من الوطى لان عتقه حاله لم يوضع لذلك بل للاستخدام و
وطيها من حرة الاستخدام فعلا للشبهة فلم يكن وجوبه دليلا على قصد الولد ولا له ظاهرة وطى هذا كمن في دليله ان يقال وطى احدها كما
دليل استيفاءها كالوطى في الطلاق المبرم وفي وجه قوله من دلالة والفرق لما ذكرنا ولا حاجة الى اثبات الملك فيها وحلها كما تم القول
بانه لا يفتى به لترك الاحتياط فاحتج انه لا يحل وطيها كمالا يبيع بينهما وقد وضع في الاصول مسئلة يجوز ان يحرم احدا شيئا كما يجوز ان يحرم
احدا شيئا كما في حصول الكفاح وحكم تحريم احدا شيئا بوجاز فسلما الا واحد الا انه لو عتق احدها كان فاعلا لم يحرم قطعا
ولم يعلم خلافه في ذلك وشبوت الملك قد يمتنع معه الوطى لعارض كالمضارع والمجوسية فلا يستلزم قيامه حل الوطى ومنها كذا كان
موجب اللفظ وهو عتق احدها بالاحد وطىها وطى المحرمة يتقين فلا يحل قطعا وان كان الملك فاتها فيها بخلاف اخذ
ارش الحثاية عليها لانه بدل الملك غير مقيف بل الوطى وعزامة قيمة مملوكين كذا لك ايضا وانما وجبت نصف قبضة ودية لكل منها اذا قتلتها
رجل لصية اثباته بديوان التبعين وانما نصف لان احدهما حرة يتقين ولا تعرف نصف في الضمان ثم ما هو قيسه للموسى وما هو
ودية للمورثة بخلاف الوقت لما رجلا فان على كل منهما قيمته امة اذ ليست نصف كل منها حرة في نفس الامر فكل من الرجلين يقول ذلك
فتقدر الاجاب على العاقلة من غير يتقين بالثمان عليهم بخلاف قتل واحد فان احرة لانه وبما تحقق عليه ضمان حرة غير
مسلمة بعينها فتوزع فيها وقهر لم وتوزع الطلاق فيما سعلت بالبيان فباز وطىها غير صحيح اذ لا تعلق بل منجز ما مورثه المشرع بتعيين
محله ولو كان مينا صحت المجر على القايح بشرط كسائر الايمان وبها يجر على البيان الذي هو بمنزلة الشرط فعرف ان شبهه بيمين حيث
توقف التوقيع في البينة عليه شيئا لا يلزم بيمينته احكامه من حل الوطى قبل شرطيها والواجبة لم ينقل صحت ذلك صرحا بل حيز
من تقليد الملك فيها حل وطى احد بهما **موضوع** من البيان قال لامته احدا حرة ثم قال لم اعن هذه بعثت الاخرى
ولو قال بعد ذلك لم اعن هذه الا حرة بعثت الاولى فتعق لان قوله لم اعن هذه استر العتق الاخرى فتدبر لتعقها وكذا
من انى الطلاق بخلاف ما لو قال لاحد هذين على الف فتعق لانه هو هذا فقال لا لم يحجب للاخر شيئا فالفرق ان البيان في الاقرار
المبرم ليس واجبا بخلافه في انشاء الطلاق والعتاق المبرم ولو قال امة وعبد من رقيقتي حران ومات قبل البيان فان كان له امة
وعبد فان عتقت امة ومن كل عبد نصفه وان كان له ثلثة عتق من كل ثلثة وتسعون في الباقي ولو قد دوت الامر على
هذا القياس ان كانا اثنين عتق من كل نصفهما امة لثلاث عتق من كل ثلثهما ويسمى في الباقي والله سبحانه وتعالى اعلم
قول ومن قال لامته ان كان اول ولد له فيه خلافا فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدعي ايتهما ولدا ولعق
نصف الام ونصف الجارية ونصف الجارية ونصف الغلام ونصف الغلام ونصف الجارية ونصف الجارية ونصف الغلام ونصف الغلام

... انما هو ان العتق هو المولد ... والاسماء ...

واجبارية يستحق في مال وهو اذا ولدت العلام ...

العلام

ولو كانت الجارية الكبيدة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والأتم سائلة ثبتت عتق الجارية بكون المولى ذون الأتم لما قلنا والتخلف
على السلم فيما ذكرنا لا للاستدلال على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجهة في كفاية المنتهى **قال** وإذا شهد رجلان على رجل أنه
اعتق أحد عبده فالبطلان لا باطله عندنا بحقيقة ره إلا أن يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق وإن شهد أنه
طلق إحدى نسائه جائز الشهادته ويوجب الزدج على أن يطلق أحد منهن وهذا بالإجماع وقال أبو يوسف ومحمد ره الشهادته
في العتق مثل ذلك وأصل هذا أن الشهادته على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عندنا بحقيقة
وعندهما تقبل والشهادته على عتق الأمة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق

مختص مع ثبوت ولايتها عليها في التحل وعجز الضعيفة عن دعواها لنفسها فاعتبر نكوله في حق حريتها فحقا فلم كانت الجارية كبرى ولم
 تخرج شيئا من احرار نفسها وباقي المسئلة الخالصة في ذلك تنها فادعت الام تقدم النكاح وانكر المولى والى الجارية بالغة فخلعت فنكح غنقت الام
 خاصته بكونه لان دعوى الام حريتها غير معتبرة في الجارية الكبرى لان الدعوى عن الغير انما تقع بولاية او امانة وبها مقتضى ان عن
 الكبرى فلا يتضمن دعوى الام حرية نفسها ودعواها حرية البنت فان قيل اذا ثبت عتق الام ينبغي ان يثبت حرية بنتها لانه لازم له
 فبالاوت اوجب رتبها التسلسل بغيره الاخرى اوجب بمن كون عتق الام بالنكاح عتقا لوجود الشرط بخلاف كونها بالمال كما يتبين من المولى ليرك
 احكامه او اوجب رتبها بدون ذلك الشرط فالواجب عتق البنت وبان النكاح جعل اقرارا على قولها بطريق الضرورة ولهذا اثبت
 المستحق بغير النكاح قبل القضاء ولهذا قال محمد بن قيس قال الغيب وانما قيل بكل بغيره فلان فادعى المكفول له على فلان مالا فذكر فخلعت فخل

يقف عليه بالمال لا يسيرا احبل كفيلا ولو كان اقرا من كل وجه صا كفيلا قول ولو كانت اجارية البقرة هي المدعية سبق ولادة
السلام والام ساكتة والباقي بجالية ثبت عتق اجارية بقبول المولى دون الام لما قلنا فان دعوى الام حسدية نفسها
غير مستبعدة في حق الاجارية لمن عتق بم صحة الدعوى والنكول يعني عن صحة الدعوى قول وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا في كفاية
من الوجوه السابقة وبه ما اذا اتفقوا على ان ولادة الغلام اولاد اتفقوا على ان ولادة اجارية اولاد لا يثبت
منه في انثائه فيعقب كل الام واجارية في الاول وبما تيمم الاوجب للحمية في خروج في الحمية لو قال ان كان اول
ولد له في غلاما فانت حسرة وان كان جارية ثم غلاما فمجانس ان فولدت غلاما وجارية تين ولا يعلم الاول عتق نصف الام
ونصف الغلام من كل واحدة من الاجاري تين اما الام فلا يثبت في حال دون حال وهو رواية وفي حاشية الروايات يجب ان يثبت ثبنا
لما يثبت في حال وترقى في حالين بان كانت ولادة احدي الاجاري تين اولاد اما السلام فانه يثبت في حال بان ولدت
احدي الاجاري تين اولاد وترقى في حال بان ولدت الغلام اولاد فاما الاجاري تان فيعقب من كل لبعنا في عامة الروايات لان احصاء الحرية
بجهتين متعذر لان الشخص اذا عتق تبعه للام لا ينعقد وان يثبت بعتق نفسه وادعوى بعتق نفسه لا يثبت تبعه للام فلا يبرن الغلام احدي الجهتين
والغينا احصاء العتق من جهة الام واعتبارنا للاصا بعتق نفسها لانها اقل وهو المتيقن فان كانت ولادة الغلام اولاد لا يثبتان بعتق
تسهما وان كانت ولادة اجارية ولا يثبت الاخير بعتق نفسها فثبت لما حسدية في حال دون حال فيثبت نصف بينهما و قال
بوجوه صريحة ينبغي ان يثبت من كل ثمة ارباعهما لان الغلام لو كان اولاد اتفق الام فتعقب الاجاري تان بعتقهما ولو كانت احدي الاجاري تين
ولاشتم السلام عتقت اجارية الاولي والآخرى رقيقة فكانا لهما عتق ونصف بينهما واتحاد شمس الائمة قول ابى عصمة
وقال والذي يوافق ما تقدم قوله واذا اشهر بعلان على رجل انه اعقب احد عبدين بالشهادة باطله عند ابى حنيفة الا ان يكون في حصة
سجنا ما ذكره في العتاق اي عتاق الاصل بان شهدا انه اعقب احد عبدين في مرض موته او شهدا بتدبير احد هما مطلقا في صحة
ورفضه لان التدبير ثبت وقع كان رعية وعندنا القتل لا يورث بغيره فثبت احد هما وهو قول الشافعي ومالك واحمد راج قول
اصل في اي اصل هذا الغلام لان الشهادة على عتق العبد لا تقبل عن ابى حنيفة من غير دعوى العبد مطلقا في حرية الاصل وللشافعي

والمستلزم من دفعه اذا كان دعوى العبد بشرط العتق ولا يتحقق في مسئلة الكتاب لان الدعوى من المحضول لا يتحقق فاما تقبيل
الشهادة وعند هذا ليس بشرط قبل الشهادة وانما عدم الدعوى ما في الطلاق فعند هذا لا يجب خلاف في الشهادة لانها ليست بشرط

الحرية العارضة على ما هو الصحيح خلافا لما قاله الشراح الذين ان الدعوى عند وليت شرط في حرية الاصل بل في العارضة فقط بخلافه
عق الاصل فاما تقبيل بلا دعوى بالاتفاق وعند ما تقبل بلا دعوى والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوح مقبولة من غير دعوى
بالاتفاق وان انكرت الامة العتق ولا يلتفت الى انكارها وتعلق لانها مستمرة لانها مستمرة ولذلك على طلاق النساء مقبولة من غير دعوى بالاتفاق
وان انكرت ويجب على ان يوقع على اعلان من قوله والمستلزم من دفعه ولو لم ان المشهود به وهو العتق حتى الشريعة او يتحقق به
يحمل الحسد ووجوب الحجعة والجماد والركوة ويصح نزله وخلفه ولذا لا يجناح الى قبوله لا يرتد استرار السيد بحرية العبد برو
العبد ولا يبطل بالتناقض حتى لو اقر بالثبوت ثم ادعى حرية الاصل واقام البينة لقبول ولو كانت الدعوى بشرط المنع لان التناقض بطل صحة
الدعوى وانما لا يكفي شهادة الواحد لانه وان كان امراديا يتضمن ازالة ملك العبد والبطال بالية ماله فلذا اشترط في الشهادة عليه
اشان والابى حليف حتى ان العتق المازال الملك المستلزم لثبوت العتق من ملكية او بنفسها وكلا الامر من حق العبد لانه المنقطع به
على الخصوص ثم بعد ذلك يثبت ما ذكر من حقوقه ثم تفرز لهذا الثبوت فصحة كونه حقه على الخصوص في الحقيقة ولا ثبوت للزام العبد
الملزوم واذ كان المستلزم حقه لا يثبت الا بدعواه ولا يشك في انه يرد على ما عتق الامة لانه يقال حرمة زجها التي هي حقه ثم يثبت بعد ثبوت
حقها من العتق فوجب ان يشترط دعواها فان قيل الفرق انما متضمنة لرغبتهما في حجة مولانا تسمى نقول لو كان العبد ايضا متعصا
قبلت بلا دعواه وذلك بان لزمه حد قذف او قصاص في طرف حتى لو انكر العتق ولا يلتفت الى انكاره قلنا نفرض الكلام فيما اذا لم
تلك ولكن ساءت لعدم علمها بحريتها ثم قد يمنع ما يشتركون في الثابت بالعتق او لا ما هو حق العبد مستلزما حتى لا يرد في اشتراط الدعوى لانه
اذا ثبت استلزامه حتى الله تعالى ثبت حكمه من عدم اشتراط الدعوى سواء ثبت او لا او ثانيا لان حمل التقدير كذا العتق يتضمن حتى العبد
وحتى الله سبحانه تعالى لا حقه سبحانه فما ذكرتم واما حتى العبد فانه يصير به ملكا لا كسابة فيتمكن من اقامة مصالحه وثبوت ولا يثبت من نفسه
قوله في الشهادة وانما حجت وحصول ميراث له اذا مات بغيره فهو بائنه من حق العبد يحتاج الى الدعوى ان لم يحتاج
الى دعوى بائنه من حق الله تعالى على ان الاستدلال بعبد لانه لا يرد وعدم التوقف على قبوله لا يستلزم كونه حق الله
سبحانه وتعالى فالحصا لا يري ان العتق عن القصاص وبراء الكفيل من حقوق العباد ولا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول وكذا
التناقض فان عدم منعه بخلاف رفق الاصل حرة كانه دعوى النسب ولو لم يكن ذلك لما اذنا اجتماع على العتق الاحتقان حتى
تعالى قلنا لا يمنع التناقض في حرية الاصل ولا في الحرية العارضة وحتى العبد بشرط الدعوى والشاهد من ورده عليه ايضا عتق
الاست فان فيها الحقين فوجب الدعوى والشاهد ان حتى العبد ولا يمنع التناقض حتى الله سبحانه واليه اذا كان بالنظر من حق العبد
يحتاج الى الدعوى لا يلزم ثبوتها لانه بائنه من حق الله يعارضه لان الثابت معه عدم الاختياج الى الدعوى وانما يتعارضان
لانه اذا وقعت الشهادة بلا دعوى في حق الله تعالى اقتضى وجوب ترتيب مقتضاها والاخر يقتضي ان يثبت بل الحق ان المتصور اليه
اجتماع الحقين وتعارض مقتضاها فترج المثبت شرعا لا يثبت في امره ولو كبره وامر الف بوجوب محتاج اليه فالا حتما ط
ان لا يتوقف اثباته بعد الشهادة على شيء آخر بخلاف ما لم يثبت فيه مثله فلذا يقع الفرق عند بين عتق الامة

واذا كان دعوى العبد شرطا عند لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة و
عند ما ليس بشرط فقبل الشهادة وان اقدم الدعوى ما في الطلاق فالدعوى لا يوجب خلاصه الشهادة لانه
ليست بشرط فيها ولا تشهد انه اعترف احدى امثله لا تقبل عند ابى حنيفة وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما
لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فتشابه الطلاق والعق المبرم لا يوجب تحريم الفرج عند طه ماذكرناه فصلا كما يشهد على
احد العبدين هذا كله اذا شهد في صحته على انه اعترف احد عبديه اما اذا شهد الله اعترف احد عبديه في مرض موته او شغل
تدبره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة قبل استحضار الان التدبر حينما وقع وقم وصية وكل
العتق في مرض الموت وصية وانما هو الموصي ومعلوم وعنده خلف وهو الوصي او الورث ولان الحق
في مرض الموت يشترط بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا
والطلاق وبين حق العبدان من سبانه الثابت بدعيته الاستئناف الدعوى ليس من تلك بحيث يجب ان تثبت بلا دعوى كما يقولان جميع
حقوقي ايدى تعالى يحيلان تثبت بلا دعوى لانه تعالى بلوخصه فيها والعبدان ما يتبعن شهادته وعواذهما مع العبدان افتقر ثبوتها الى الدعوى
فان تثبت لانسب عن ايدى تعالى ما يباينه وهذا القدر كتحليل بالمعقود فان الثبوت في الحقيقة ليس الا الشهادة وانما يبقى فيه لو اكره العبد العتق ولا تتم
من يجب التزج وتبرج حقه تعالى ولا يقال المقر ترجح مع العبد لانا نقول ذلك عند التعارض بان كان ثبوت ايدى ما اتفق معه الآخر به تثبت
مع العبد مع حق الله تعالى بل اذا ثبتنا مع ايدى تعالى كان اثباتا مع العبد سابقا عليه انما فيه تثبت على زعمه قوله واذا كان دعوى العبد
عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب ايدى الجاحل الصغير وما اذا شهد انه اعترف احد عبديه لانه حق الجاهل الدعوى من المجهول لا يتحقق وانما يتحقق في المعين
المطابقة بين الدعوى والبيضة وعند ما ليس شرطا مطلقا فتقبل بحرية معين احد باقوله لو شهد الله اعترف احدى امثله في جوبه بما قد يقال واذا كان
الدعوى ليس شهادته في الشهادة على عتق الامة فينبغي ان تقبل على عتق احدى امثله والواقع انها لا تقبل عند ايدى ايدى انما يشترط الدعوى انما
على عتق الامة للبيعة لما فيه من تحريم فرجها على مولايها ووجوب الله تعالى خالصا فتشابه الطلاق وفيه لا يشترط للشهادة بالدعوى كذلك وكذا ايدى والعق المبرم
لا يوجب تحريم الفرج عنه على ما ذكرناه فانما في المستوفى فيها كاشهادة على عتق احد العبدين فان قيل لو كانت علة سقوط الدعوى في عتق الامة تحريم
فرجها على المعتق لثبت في عتق الامة المجوسية والتي بنى اخيه من الرضعا ومنه لشهادة على الطلاق الرجعي لان الشهادة بذلك لم تنعمن تحريم فرجها
بحرية في الاولين قبل الشهادة ومما في الرجعي بعد ما فاجواب تثبت بالشهادة بعتقها نفع آخر من التحريم فان وطى الاخت من الرضعا المملوكة ليس
بمباح حتى لا يلزم ايدى بوطيها قبل عتقها وبعد يلزم الطلاق الرجعي فيعتابه سبب حرمة فرجها فثبت تحريمها موقفا بالقتل والعدة واما الامة المجوسية
فينبغي ان تثبت بالدعوى عند ما قيل ان يلبس مملوك له وانما من منعتها كما سألنا في الشهادة بعتق ذلك والوطى فيه ما فيه قوله وهذا كله اذا شهد
بعتق احد العبدين من عبديه اما اذا شهد الله اعترف احد عبديه في مرض موته او شهد على تدبره في صحته او في مرضه ليكون شهادتهما بالعق وهو وصية وهو
في اول المسئلة وقا بنانا ان ايدى بحيث ما وقع يكون حية معتبر اس الثلث ولو في حال الصحة وسواء كان شهادتهما بهذه الوصية في مرض موته او بعد
يقتل تحسبا لانا لان عدم التسبيل فيما تقدم عنده لم يمنع معلوم فلا يتصور الدعوى واذا كان حية فاعتق فيها هو الموصي لان تنفيذ الوصية من حقوق
الموصي فهو انهم المدي فيها وهو معلوم وعنه نائب معلوم هو الوصي او الورث بخلاف حاله احيوة فان انهم في اثبات الحق ليس مع السيد لانكاره بل
بلو العبد بموجب ولذا في اخر الاستحسان هذا ان انهم بالموت في العتق لو لم يكن الوصي كان كلا من العبدين وبهما سيدان وفي حالة احيوة لا تنص خصوما
لانه لم ينعن منها شي بالمعتق المبرم بخلاف ما اذا مات المولى قبل البيان فان المعتق حاشي فيها فيعتق من كل نفسه على ما عرف فيمن اعترف احد عبديه فما
قبل البيان فيكون كل منهما مملوكا ولا ينبغي ان المراد بانهم من تكون الشهادة على وفتح وعواذ ولا يقيم البيضة الا على منكر فنعن بعض الشارحين
ان تكون الوثيرة منكرين ذلك فانه يكون قوله وعنه خلف هو الموصي او وارثه يعني الوصي الكان الوثيرة منكرين والوثيرة ان كان الوصي منكر فقبل شكل
ما لو كان كل من الوصي والوارث منكر فلا تبطل البيضة لانما شهادة بعتق من ليس احد منهم خلفا ولا خلفا الا باعتراف المصنف عيا تقديرا وايضا قوله
واذا شهدا في مرض موته الى آخره فيلزم انما قبل في حية وانما على ان قبولها بعبودية باعتبارها بوصية لا اعتبارا بها وعدم قبولها قبل موته لان المدي
العبدان وبها فيمن اثبت فيه البتق اعترف المبرم واسما على ان انزل المدي لا يكون الا بعد موته واما قبل موته فهو منكر ولهذا لا يتج الى الشهادة وردت

باب الحكم بالعتق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوكي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاستدعى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ
تقديره يوم اذ دخلت الا انه سقط الفعل عتق منه بالتعريف فكان العتق قيام الملك وقت ان يقول كذا وكذا في ملكه يومئذ فاعتق مملوكه فدخل عتق

بوجه تام ولو تعارضت بنية العبد والمولى في مقدار الاعتقة رجحت بنية المولى لاتباعها الزيادة بخلاف ما لو اقام العبد البينة على انه قال ان يوتي
الى العتق غائت حره وانه اقام المولى انه انما قال اذا يوتي الى العتق الى اخره فالعبد حر ولا شيء عليه لانه اثبت بنية تنجز حريته فيه ولو اقام العبد بنية
انه باع نفسه بالف واقام المولى انه باعه لنفسه بالغير كانت البينة بنية المولى لان العتق تنجز بالقبول فكان اثبات الزيادة في بنية المولى قال في الاصل
ولو باعه نفسه بالف فاذا اسن بال مولى كان حرا ولو لم يكن ان يرجع عليه بمثلما قال في المبسوط العتق هنا عمل بالقبول لا بالاداء المال وانما يتحقق هذا الفصل
تيا اذا علقه بالاداء لان نزول العتق بوجود الشرط وقدره وجبر وان كان المودى مشركا ومعنويا من المولى ثم رده هذا المال على المولى كان مستقرا
عليه فيق من الوجه المستحق في الحكم ويكون ان يرجع عليه بمثله واذا رجع شهده العتق بعد القنار به لم يبطل العتق لانما لا يبطلان في ابطال الحكم
ولا في ابطال حق العبد ولكنها يفتن ان قيمة ما اتلفا من القيمة على المولى اذ قد اقر بالرجوع انهما اتلفا ماله على المولى بغير حق ولو ضمننا ثم قامت بنية غير
بان المولى كان اعتقه ان شهده انه اعتقه بعد شهادته بولاه لم يسقط عنهم العتق لان اتفاق لانهم شهدوا بما هو لغو عتق بقضا القاضي والعتق لا يتق
وان شهده انه اعتقه قبل شهادتهم لم يرجعوا بما ضمنوا اعتدوا في حقيقته وفي قول بي يوسف وتجدد يرجعون على المولى بما ضمنوا وهذا بناء على ما بينا ان عندهما
الشهادة على عتق العبد تقبل من غير دعوى فتثبت بشهادة الفريق الثاني حرية العبد من الوقت الذي شهدوا به ان لم يكن شهد به لذلك تبين
ان الفريق الاول لم يملفوا على المولى شهادتهم وانه اتحد منهم بغير حق وعنده لا تقبل بلا دعوى لان ما شهد به الفريق الثاني فان العبد حكم بحريته فلا
يمكن ان يدعى العتق والله تعالى اعلم

باب احلف بالعتق احلف بالكسر مصدر حلف سماعي وله مصدر اخر عني حلفا بالاسكان يقال حلف حلفا وحلفا وتبخله التار للمرة كقول الفرزدق
على حلفه لا اشم الهمس لم يدا ولا خارج من في زوكلامه وقال امر القيس حلفت لهما بالله حلفه فاجره لنا امرنا ان حديث ولاصال والمازنا بحلف
تعليقه بشروط ولما كان المعلق قاطرا في البيعة عن المنجز قد مر عليه لما جرى الحلف على ان يوالي المصنف الذي يصح تعليقه بحلف كما فعل في الطلاق فلم يفهم
الكل الى كتاب لايمان ليكون ضبط الاحكام التصرف الواحديت يمتنع في بابها فلا تنقض احكامه الابواب والى العتق احلف فيه اعلم ان بعض من لا يغير في
الطلاق بالملك قبل الملك حادة في العتق روى ذلك عن حمزة للفرق بان المشاء مقشوق الى المتعق ودون الطلاق وعدمنا المعصم مطرو فيها قوله
ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوكي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاستدعى مملوكا ثم دخل عتق اي ذاك المملوك الذي اشتراه ولما كان عتق غيره المملوك
لا يكون بكلام قبل الملك لان يكون اضافة الى المملوك فيه ليدره اليه بقوله لان التنوين في يومئذ عتق عن سجملة المضاف اليها لفظا او تقديره
او دخلت لفظا يوم ظرف المملوك فكان التقدير كل من يكون في ملكي يوم الدخول حرو هذا في الحقيقة اضافة عتق المملوك يوم الدخول الى يوم الدخول
والمملوك لا يكون الا بالملك نصا كانه قال ان ملكك مملوكا وقت الدخول فهو حر ويصدق بملك قبل الدخول يقال بقاء الدخول فكان هنا في العتق
الى الملك الموجود عند الدخول يعني بخلاف قوله بعد غيره ان حلفت فانت حرة فاشترأة فاعل العتق لانه لم يصف العتق الى ملك الا صريحا ولا معنى وعمل المصنف
الى لفظ وقت عن لفظ يوم في قوله فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول يعني ان لفظ اليوم مراد به الوقت ولو فعل لكان عتق ما في ملكه لانه اضيف الى فعل لا يميز
وهو الدخول ان كان في اللفظ انما اضيف الى لفظ اذ المضافة الدخول لكن متى اذ غير ما لاحظا والا كان المراد يوم وقت الدخول فهو حر ان كان يمكن على معنى
يوم الوقت الذي فيه الدخول فقيمه اليوم بل كان اذ يريد بطلن الوقت يصير في وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا من الاستعمال الفصح في نحو يومئذ يفرج

ولو قال كل مملوك املاكه او قال كل مملوك لي حرم بعد موتى وله مملوك فاشترى مملوكا اخر فالذي كان عنده وقت
 البيع مديون والاخر ليس بمديون وان مات حقتا من الثلث وقال ابو يوسف في النواذر يعنى ما كان في ملكه يورثه ولا يعقوب
 استفاد بعد بيعه وحل هذا اذا قال كل مملوك لي اذا امت فحق حله ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعنى به ما سلكه
 ولهذا صار هو مديون دون الاخر ولهذا ان هذا الجواب عتيق وايضا صحت اعتبار من الثلث وفي الوصايا يعتبر الى ان الثلثة لا تملك
 الراثة الا بغيره انه يدخل في الوصية بالمال ما يستغنيه بعد الوصية وفي الوصية الاولاد فلان من يولد له بعد ما
 والايجاب انهما يصح مضافا الى الملك او الى سببه من حيث انه ايجاب العتيق يتناول العبد للملك اعتبارا لحوالة الراثة فيعتبر العتيق

وان كان حقيقة في الاستقبال الا انه صار للحال شرعا كما في الشهادة وعرفا يقال الملك كذا درهما فكان كالحقيقة في الحال والمذهب
 الثالث انه مشترك للحال والاستقبال وهو الذي اوردته بعض الشارحين على كلام المصنف ان مذهب النجاة ليس الا انه مشترك وهو
 ظاهر مذهب سيوريه وتعجب منه حواشي راجع عن المصنف بان قول المصنف انه للحال لا يدل على انه للاستقبال ليس حقيقة لان المشترك
 حقيقة في المعنيين انتهى فترك النظر الى قول المصنف ولذا يستعمل بغير قرينة وفي الاستقبال بقرينة وهذا صريح في انه في الاستقبال
 مجازا لانه هو المشروط بالقسمة بل الجواب ما ذكرنا ان الاشتراك ليس مذهب كل النجاة بل المذاهب ثلثة وما اختاره المصنف
 مذهب محققين منهم كابي علي الفارسي وغيره فاستدل عليه بما ذكر المصنف من انه لا يراد بالاستقبال الا بقرينة كما ذكرنا بخلاف الحال
 واما اختياره فله كما في المحيط فورد عليه ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عندنا في حقيقة فكان ينبغي ان يكون الجواب
 عنه على خلاف المذكور واما تفريجه على الاشتراك فغاية ما وجبه ان تعين الحال بغلبة الاستعمال عند عدم القرينة اى المعينة
 لا حد المذهبين الحقيقةيين بخلاف نحو اسافر واتزوج فانه محض بقرينة الاستقبال وهي المشاهدة واذا ثبت انه يراد به الحال على
 اختلاف التخرج كان اجزاء حرية عبد مملوك في الحال مضافا الى ما بعد العدة فلا يعنى المملوك بعد الحال قوله ولو قال كل مملوك
 املاكه او كل مملوك لي حرم بعد موتى وله مملوك فاشترى اخر ثم مات فالذي كان عنده مديون مطلق لا يصح بيعه بعد هذا القول والذي اشتراه
 ليس بمديون مطلق بل بقرينة جارية عليه ولو لم يبعه حتى مات حقتا جميعا من الثلث ان خرجا منه عتيق جميعا كان منها وان ضاق عنهما
 يشترط كل منهما ببقية فيه وهذا ظاهر المذهب عن الكل وعن ابي يوسف في النواذر انه لا يعنى ما استفاد بعد بيعه وانما يعنى ما كان
 في ملكه يوم خلف وكذا اذا قال كل مملوك لي اذا امت فهو حره وهذا لان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه من ان المضارع للحال وكذا
 الوصف فلا يعنى به ما سلكه ولهذا صار الكائن في ملكه حال التكلم مديونا في الحال دون الآخر وهذا الوجه طعن عيسى بن ابيان في جواب المسئلة
 فاوجب المروى عن ابي يوسف وايضا لو لم يرد به الحال فقط كما ان يراد كل منه ومن المملوك في المستقبل فيلزم اما تعميم المشترك او
 استعماله في حقيقة ومجازه ثم يلزم تدبير كل منهما ذاك في الحال والمستحدث عند ملكه لانه في المعنى كل مملوك لي او شأ ملكه مدبرا وكذا ان
 اريد باللفظ المجتمع في الملك عند الموت وهو عموم المجاز كما ذهب اليه محمد بن فمين قال كل مملوك املاكه غدا فهو حر ولا يثمة له عتيق ما اجتمع في
 ملكه غدا فمن كان مملوكا حال التكلم او ملكه الى غدا خلافا لابي يوسف فان على قوله لا يتناول الا المملوك في الغد فيلزم تدبير كل منهما تدبرا
 مطلقا على قول محمد كما لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مدبرا وهو منتف او يراد المستقبل فقط كما لو قال كل مملوك املاكه الى سنة او شهر
 او الى ان اموت او ابرأ الزم ان لا يعنى ما كان في ملكه ولا يصير مدبرا وهو منتف فبطلت الاقسام فتعين الاول وهو ان يعنى الكائن في
 ملكه وقت التكلم فقط ولازمه اذ كرنا وعرف من هذا ان صور التركيب ثلثة اقسام ما يتناول الحال فقط اتفاقا وهو كل مملوك املاكه او
 كل مملوك لي حره ولا يثمة له فمولى الكافي ملكه يوم قاله ولا يعنى ما يستقبل ملكه وما يتناول المستقبل لا غير اتفاقا وهو كل مملوك املاكه الى
 سنة ونحوه وما فيه خلافا وهو نحو كل مملوك املاكه غدا فعنى قول محمد لعتيق في الغد ما كان في ملكه والمستحدث خلافا
 لابي يوسف قول محمد اقسى بسنة يومئذ بقليل تامل قوله ولما ان هذا اى مجموع التركيب لا لفظ املاكه فقط كما في بعض الشروح

ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشترطه اعتبارا للحالة المستبعدة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة العتق
استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كأنه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حُر
بخلاف قوله بعد عند على ما تقدم ذكره انه نصرت واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فانها
ولا يقال انكم جعلتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نصرتك بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

بل

ايجاب عتق وايصاء لان حاصل التدبير لا يجاب للعتق متناخا الى ما بعد الموت وهذا هو الايصاء به فوجب ان يعمل بمقتضى كل من
الايجاب والايصاء الذين هما معنى التدبير ومقتضى ايجاب عتق ما يملكه وقوعه في الحاصل في الملك حال الشك ثم هو مضاف الى
الموت فكان تدبير مطلقا فلا يجوز بيعه بمقتضى الوصية بما يملكه ودخل ما في الحالة الرابهة الى الحالة لما فيه الوضوح من
الحال هو الحابس لما فيه دون ما قبله وابعده ودخل ما في الحالة المنقضية ايضا للاتفاق على انه لو اوصى بثلث الماله دخل المستحدث
من المال بعد الوصية ولو اوصى لولد فلان ولا ولد له قوله بعد ذلك اولاد وولدوا واستحقوا الموصى به وانما اعتبر في الوصية ودخل كل
ما في الحالين تحصيل الغرض الميت من تحصيل الثواب والبر فيصير كأنه قال عند الموت كل عبد لي حرفي عتق ما دخل في ملكه قبل ذلك منه
فانما بعد قوله الصريح بخلاف قوله كل عبد ملكه غدا فهو له لبيع الاجتهاد واحدة هي جته الايجاب فلا يدخل الا الحاصل في الحال ولما
كان هذا لا ينفى استعمال اللفظ في معنيته اعني لفظ الملك وهو ممنوع عندنا او رده الممتنع واجب بان الممتنع اجمع بسبب واحد
لا بسببين وانت تعلم ان هذا قول العراقيين غير مرضي في الاصول والالم يمنع اجمع مطلقا ولم يتحقق خلاف فيه لان اجمع قط لا يكون
الا باعتبارين وبالنظر الى شيئين وواحد ان يقال ان لفظه اوجب تقدير لفظ اذ كان وصية وهو ما قدرناه عند موت من قول
كل عبد لي حرفي عتق به ما استحدث ملكه والموجب للتقدير ما ذكرنا من تحقيق مقصود الوصية من الثواب وانه لا يجاب وهذا الموجب لا يحتاج
الى تقديم تقديره عند ملك العبد والا كان مدبرا مطلقا فانما يحتاج اليه عند موت من قوله فبمسئلا يتعلق به عبارة عند ملكه الصريح
لاننا لم نتناول الا الاحمال ولا المقدرة لتأخير تقديرها الى ما قبل الموت فلا يكون مدبرا مطلقا ولا مقيدة اذ لا تعاد الاشكال فروع من تعليل
العتق قال بعده ان يبتك فانت حرفيا عتق لم يعتق لان نزول العتق المعلق بعد الشرط وبعد البيع هو ليس بمملوك فلا يعتق الا ان يكون البيع
فيعتق لان الملك فيه لغير البيع باق لا يزول بالقبول الا ان يكون المشتري يسهل قبل البيع فيزول ملكه بنفس البيع فلا يعتق كذا في القسوط
وحقيقة الوجوه ان يقال وقت نزول العتق هو وقت زوال الملك لانها ما يعتق بالبيع فلا يثبت العتق في حال زوال الملك كما لا يثبت
في حال نفي زواله ولو قال بعده ان دخلت فانت حرفيا عتق فدخل ثم اشتراه فدخل لم يعتق لان اليقين اعمثل بالدخول الاول في غير الملك
اذ ليس يلزم من انشغال اليقين نزول الجزاء ولو لم يدخل بعد البيع حتى اشتراه فدخل عتق فلا فاشترى به تقدم بطلان اليقين عندنا
بنزول الملك ومثله في الطلاق ولو قال ان دخلت فامتن الدارين فانت حرفيا عتق فدخل احداهما ثم اشتراه فدخل الاخرى عتق لان الشرط اذا
كان مجموع امرين كان الشرط وجود الملك عند اخرها وبينا مثله في الطلاق ولو دخل احد هما قبل البيع والاخرى بعد البيع ثم اشتراه لا يعتق
لعدم الملك عند اخرها وليس يلزم من كون الشرط مجموع امرين اعتراض الشرط فلو قال اذا دخلت فانت حرفيا عتق فلا فاشترى به تقدم بطلان اليقين عندنا
فدخل ثم اشتراه فدخل فلا لم يعتق لان شرط العتق ليس الا الكلام غير انه علق اليقين بالمنقذة من شرط الكلام وجزاؤه الذي هو العتق
بالدخول فالدخول شرط اليقين فيصير كأنه قال له عند الدخول الكائن في غيبه ملكا انت حرفيا عتق فلا فاشترى به تقدم بطلان اليقين عندنا
الشرط واليقين لا ينفق في غيبه ملكه فكلما غير موقع ولو قال ان دخلت فانت حرفيا عتق فدخل ثم اشتراه فدخل لم يعتق
لانه علق التدبير بدخول الدار فيصير كأنه عتق عند وعنده لم يكن الملك قائما والتدبير لا يبيع الا في الملك او مضافا اليه واذا لم يبيع التدبير

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقيل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او الف درهم وانما يعتق بقبوله
لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض المحال كما في
السبع فاذا قبل صا حرا وما شرط دين عليه حتى يصح الكفالة به بخلاف يدل الكتابة لانه ثبت مع المتأني هو قيام الزرع

المعقود بموتة ولو على حقيق عبيد مشترك بينه وبين غيره ثم اشترى باقية ففعل باع حقيقه عليه لم يعقق الا انما ينزل المعقود بالمعقود
كان عتق النصف والعق تجزى عند ابى حنيفة فيسعى في قيمته نصفه ليدفع عنه بما يعقق كله فلا يسعى ولو كان باع النصف الاول ثم
اشترى نصف شركه ثم دخل الدار لم يعقق منه شي لان المعقود النصف المبساح لا المستوث وقد وجد الشرط في غيره ملكه ووجوبه
بين عبده وما لا يقع فيه العتق من بيت او حرا او حماد وقال احدكم اهل عرقا ل هذا وهذا عتق عبده عند ابى حنيفة وان لم يره وقالوا
لا يعقق الا ان يره ومثله واصله في العتق وروى ابن سبابة عن محمد انه اذا اجمع بين عبده ووطؤانه وقال احدكم حر
عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية للجزم ولو قال هذا حرا وهذا لم يعقق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب لما قوله هذا
حرا ولا يره مسئله في الشهادة على الشرط قال ان خلت دار فلان فانت حرة فشهد فلان واخراته قد دخل عتق لان الدخول فعل العبد
وصاحب الدار في شهادته به غير متم فضحت شهادته بخلاف ما لو قال ان كلمته فشهد هو اخراته كلمة لم يعقق لان فلانا في يده شاهد
على فعل نفسه فلم يبق الا شاهد واحد على الشرط ولو شهد ابنا فلان انه كلم اباهما فان شهد الاب باذنت شهدا دتما لانها على ابيهما بالكلام
وعلى انفسهما لوجود الشرط وان ادعاه ابوهما فعند ابى يوسف هي باطلا وعند محمد جائزة لانه لا منفعة للشهادة به لابيها ومحمد يعتبر
المنفعة بشروط التهمة وابو يوسف يعتبر مجرد الدعوى والاثبات لان ابشهادا دتما يظهر ان صدقه فيما يدعيه وعققت مثل يده في النكاح والعقود

باب العتق على جعل آخره الباب على ابواب العتق متجزءا ومعلقا كما اخر الخلع في الطلاق لان المال في ذين البابين

من الاسقاط غير اصل بل الاصل عبده فاحسب بالاصل عما هو اصل ويجعل ما يجعل للانسان على شئ يفعله وكذا الجمالية ويقال
الجمالية فبشئها يملك في الصالح وفي غيره من غريب الحديث للمعنى وديوان الاوب للفارابي بالفتح فيكون فيه وجهان قوله ومن
اعتق عبده على مال فقيل العبد حقيق وذلك مثل ان يقول انت حر على العتق درهم او بالف درهم او على ان لي عليك الفاقول على
العتق توذيه او على ان تحطيني الفاقول على ان تجعني بالف او بعتك نفسك بالف او بهيكلها على ان تعوضني الفاقول يعنى اذا
قيل وانما يعتق بمجرد قوله والاول لا للمولى لانه حقيق على ملكه وهو موجب للاول لا لمعوض وبلا عوض لانه معاوضة ومن حكم المعاوضة
ثبوت الحكم بقبول العوض في الحال كذا في البيع وكذا اذا ظلقها على مال فقيلت وهذا لان المولى ثبتت ملكه في العوض الكائن من جهة
العبد قبوله فيلزم زوال ملكه عن المعوض والا اجتماع العوضين في ملكه حكما للمعاوضة وضار كالباع فيشترط القبول في مجله فكان
كان حاضرا وان كان غائبا اعتبر مجلس عليه فان قيل حقيق ولزمه المال دنيا يطالب به بعد المحررة وان رده او عرض اما بالتقسيم
او بالتشغال لعل آخر بطل وليس له ان يقبل بعده واذا صار دنيا على حرصت الكفالة به عليه ما ذكر في الاصل اعتق امته على مال فولدت
ثم ماتت ولم تترك شيئا فليس على الولد من ذلك المال شيئا لانه ليس على الوارث في دين المورث شي ولو كانت اعطته في حياتها
كفيلة بالمال الذي اعتقها عليه جاز لانها حرة لحيوة بخلاف بدل الكتابة لا تصح به الكفالة لانه دين ثبت مع المنا في الثبوت بالشرع
فضرورة حصول العتق للعبد والبدل للمولى فيتقدر بقدره فلا يتعدى الى الكفيل والمنا في هو الرق فانه ينبغي ان يكون للمولى على
مروقه دين ولان الكفالة انما تصح بين محسب وهو لا يخرج المدين عنه الا باذنه او اذنه ومن له وبدل الكتابة لا يقطعه بغيرها

وإطلاق لفظ المال ينظر انراعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة للمال بغير المال فثبت ان
والطلاق والعقد عن دواعي العبد وكذا الطعام والمكيل والمون وان اذ كان معلوم الجنس ولا يصرح بجماله الوصف لانها يسيرة
قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصار ما ذونا ذلك مثل ان يقول ان اديت الى الف درهم فانت حر مني قوله صح لانه
يعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتباً لانه صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الاكتمال على ما
انشاء الله تعالى وانما صار ما ذونا لانه رغبة في الاكتمال بطلب الاداء منه ومرادة التجار تدون التوكيد كقول اذ ناله لانه

بان غير نفسه وكما تقع الكفالة به باذن ان يستدل به ما شأ به ايد لانه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز ان يستعمل به كالاتمان
والاخر فيه نسبة لان الدين بالدين حرام قوله واطلاق لفظ المال اى في قوله على مال ينظم انواعه من النقد والمكيل والموزون
والعرض والحيوان وان كان بغير عينه بعد كونه معلوم الجنس ككتابة فغير حظه وان لم يقل جيدة او صعيدية وكفرس او حمرا وعبدان
الجمالة يسير فتعقل لانه معاوضة مال بغير المال فتشابه الكاخ وعلى المتع كونه معاوضة مال بما ليس بمال بان العبد لا يملك نفسه بغير
الحاصل له في مقابلة المال ليس الا لان نفسه بالنسبة اليه ليس الا لانه يبقى على اصل الحرية بالنسبة الى نفسه حتى يصح اقراره بالحدود والدين
وان ما رخصه الى الحرية وكذا الخلع والصلى عن دم العبد فيها يقتصر ذلك كما تقدم ويلزمه الوسط في تسمية الحيوان والثوب بعد بيان جنبها
من الفرس والحمرا والعبد والثوب البروى ولو اتاه بالقيمة اجبر المولى على القبول كما في المشهور وهو مذموم مالك واحمد ولو لم يصر
بان قال على ثوب او حيوان او دابة فقبل عتق ولزمه قيمة نفسه ولو ادى اليه العبد او العرض فاستحق ان كان بغير عينه في العقد ففعل
العبد مثله وقد علمت ان القيمة في مثله مخلص ان كان معيناً بان قال اغتفكتك على هذا العبد او الثوب او بعتك نفسك بكذا بجمالية
تقبل وعتق وسلمه فاستحق رجع على العبد بقيمة نفسه عند ابى خيفة وبنى يوسف وقال محمد يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف اذا ملك
قبل التسليم واذا كان الحكم انه لو اشترى شيئا بعبد الغيب صح البيع فكذلك هنا الا ان في البيع اذا لم يجر مالك العبد يفسخ العقد وهذا لا يفسخ
بعد تنول العتق بالقبول وهو اختلاف في المال جنسه او مقداره بان قال المولى اغتفكتك على عبد وقال العبد على كره حظه او على الف وقال
العبد على خسارة فالتقول للعبد صح ميمنه وكذا لو اكر اصل المال كان القول له لانه عتق باقفاهما والمال عليه للمولى فالتقول في بيانه قوله والبينة
بينة المولى اما لاثبات الزيادة او لانه ثبت حق نفسه ببيته ولو كان به الاختلاف في مسئلة التعليق بالاقرار وهو التي تسمى ببيته لانه
قوله ان اديت الى الف فانت حر فالتقول قول المولى مع ميمنه لان التعليق بالشرط ثم به فالتقول قوله في بيانه بخلاف ما قبلنا فان العبد
عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب عليه اما هنا فلا يمتنع الا بالاقرار وانما الاختلاف بينهما فيما يقع به العتق فكان القول
لمولى وان اقاما البينة فالبينة بينة العبد اذا لا منافاة بين البينتين لانه يجعل كان الامر من كانا فالى الشرطين اى به العبد يمتنع ولان البينتين
للازام وفي بيته العبد صح لا لزام ثم فانما اذا قبلت عتق العبد باقراره لانه ليس في بيته المولى الزام فانما اذا قبلت لا يلزم
العبد اقرار المال بكننا فاعرق بيمين المستثنين ولو قال المولى اغتفكتك اس على الف فلم تقبل فقال العبد قبلت فالتقول قول المولى صح ميمنه
لانه اقر بتعليق العتق بقوله المال وهو يتم بالمولى ولذا ايتوقف بعد المجلس اذا كان العبد غائبا ثم الغيب يدعى وجودا بشرط بقوله
نزال ملك المولى به والمولى يشكر فالتقول قوله كما لو قال له قلت لك اس انت حر انت شئت فلم تشا وقال العبد قبلت فالتقول
قول المولى بخلاف قوله لغيره بعتك هذا الثوب اس بالف فلم تقبل قال الاخر قبلت القول للمشتري لان القائل اقر بالبيع و
لا يمتنع البيع الا بقبول المشتري فهو في قوله لم تقبل راجع عما قبله قوله ولو علق عتقه باءار المال صح وصار ما ذونا وذلك مثل ان يقول
ان اديت الى الف فانت حر معنى صح التعليق فيستحق فقتله وهو ان يمتنع عند الاداء من غير ان يصير مكاتباً لانه صريح في تعليق العتق بالاقرار وان كان فيه معنى المعاوضة في الاكتمال
على ما تبين من خلافية زفره اكتبته ليست صريحا في التعليق بل صريحة في عقد المعاوضة وصار العبد ما ذونا ضرورة الحكم الشرعي بصحة هذا

وان احضر المال اجيرا كما ذكره على نفسه وعقود العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتمسك وقال زفره لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تطبيق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا اجبر على مباشرة شرطه ولا ايمان لانه لا استحقاق قبل وجوب الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والتبدل فيها واجب ولذا انه تطبيق نظر الى اللفظ ومعناه فنية نظر الى المقصود لانه ما خلق عتقه بالاداء الا ليخلصه على فم المال فينال العبد شرطه الحرية والحوال الى المال بمقابلته بنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذه اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في كايته اعملا باللفظ فدفعنا للضرر عن التمسك حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد الحق بكاسبه ولا يسر الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الاكتمال عند الاداء دفعا للغرور من العبد حتى يجبر المولى على القبول ففصل هذا ليدور له

التعليق واستعقابه اثنان من العتق عند الاداء وذلك يقتضي ان يتمكن شرعا من الاكتساب ولانه يرغب في الاكتساب حيث خلق حقيق بادار المال ويستلزم طلب المولى لئلا ينزل ما اذا لان الموضوع للاكتساب في العادة وخصوصا عادة المتخفين نصفه انهم موالى العبد هو التجارة لا التكرى لانه خستة ليق المولى عاريا لكنه لو اكتسب منه فادى حتى لو جردا بشرط قوله واذا احضر المال اجيره الحاكم على نفسه وعقود العبد ومعنى الاجبار فيه فوساير الحقوق من ثمن المبيع وبذل الاجارة وغيره بان ينزل قابضا بالتخليه لبيته وبينه بان يكون بحيث لو يده اخذه وعلى من اضمنه نسبة الاجبار للحاكم ان يحكم بانه قد قبض به اذا كان العوض صحيحا اما لو كان خراجه جملا جهالة فاحشة كما لو قال له ان اديت الى كذا اخر او ثوبا فانك حر فادى ذاك لا يجبر على قبوله بل ينزل قابضا الا ان احده محتار واما عدم العتق في قوله ان اديت الى الفان فحجت بها فانك حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والحج فلا يعتق بجرد المال لبطول معنى المعاوضة وكذا ان كان قال ان اديت الى الفان فاجبر على القبول لان الاداء تمام الشرط والحج فم مشمورة وقال زفره لا يجبر على القبول اذ لا ينزل قابضا بالتخليه بل ان اخذه كان قابضا وعقود العبد وقوله هو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تطبيق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف صحته على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ واذا كان يمينيا فلا اجبار على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل الشرط ولا يجبر على ان يبشر الانسان سببا يوجب عليه شيئا بخلاف الكتابة لانه عقد معاوضة لازمة والتبدل فيها واجب على العبد فيجبر على قبضه اذا اتى اياه بالتبدل ليس واجبا على العبد فلا يلزم المولى قبوله واعلم ان الكتابة تثبتت بصيغة الشرط اذا انفك مقتضيا لقوله ان اديت الى الفان كل شهر راية فانك حر فانه يصير مكاتب لا يجوز بيعه كذا ذكره في الدررية مقتصر ونسبة الى المخزنة والمسئلة في مبسوط شمس الائمة وذكر ان هذا هو المذكور في نسخ ابى سليمان وفي نسخ ابى حفص لا يكون مكاتبه وله بيعا لانه تعليق بشرط وهو ان يودي المال عشرة مرات والتعليق بشرط واحد وشروط سوار ووجه رواية ابى سليمان انه جعله منجما والتبجيل من حكم الكتابة والعبرة للعاني لا للالفاظ واستشهد ابى حفص بالوقال ان اديت الى الفان في هذا الشهر فلم يوده فيه واداه في غيره لا يعتق اتفاقا واجيب بان ليس في هذا تبجيل والمسئلة تحتل التامل قوله ولذا انه تعليق نظر الى اللفظ ومعرفته بالنظر الى المقصود لانه خلق عتقه بالاداء الا ليخلصه على دفع المال لينال العبد شرف الحرية من جهة السيد وينال السيد المال عوضا عنه وهذا معنى معاوضة وقد فرض صحته هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة ولذا كان عوضا في الطلاق اذا قال ان اديت الى الفان فانك طالق حتى وقع بائنا لكن لما لم يكن المال لازما على العبد تاخر هذا الاعتبار الى وقت ادائه اياه ويلزم اعتباره مكاتبا لان ما بالضرورة يتقدر بقدر ما خيشت ملكه كذا لك قبيله ويلزم قبوله على السيد وبه يندفع الابطال والقائل فيه كيف تصح المعاوضة وكل من البذل والبذل للمولى لان على ما ذكره يكون المال للعبد لا للمولى وقد احييت بان هذه مخالفة لان الصنق حصل للعبد وهذا يتم ان اريد بالبذل العتق اما ان اريد به الاعناق الذي هو فعله فلا ولو حول تقرير الاشكال الى ان المال ملك السيد فكيف يعتق با دائه وان انزل مكاتبا كما ان المكاتب لا يعتق با داء ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يقع هذا الجواب وانها بخلاف ذلك الجواب فانه يدفع الاشكال كيف ناقر وانا ما قبل الاداء فالواجب اعتبار الشرط ولا للتصرف السيد

ولو ادعى البعض يجر على القبول الا انه لا يفتق ما يفتق الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض ما دى الباقي

يمنع بيعه عليه ويصير العبد احمى بكاسبه من سيده مع انه لم يجب عليه اذ مال وتسرى الجرية الى المولود للمانة المعلق عتقا بالاداء
بخلاف ما لو كان عبدا لان رقي الولد وحرية تامة لانه والحاصل انه ثبتت له اجتناب التعليق والمعاوضة فوجب توقيره مقتضى كل عليه
وعلى هذا يدور الفقه على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المتعلقة التي بعضها يقتضى اعتباره تعليفا وبعضها يقتضى
اعتباره معاوضة الا انه لما تأخر اعتبار المعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة فلم يثبت من احكامها
الا ما هو بعد الاداء وهو اذا وجد السيد بعض المودى ذيوفا فان له ان يرجع بقدره جياذا وما كان من ضروريات المعاوضة فهو تقدير
ملك العبد ما اداه وانزله قابضا اذا اتاه به وفيما قبل ذلك المعبر بهما التعليق فكثر اثاره بالنسبة الى المعاوضة فلهذا
خالف المعاوضة التي هي الكتابة في عبور كثيرة الاولى ما ذوات العبد قبل الاداء وترك ما لا قبول للمولى فلا يردى منه عنه
وليعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان لورثة المولى ويباع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت
امته فولدت ثم ادت فعتقت لم يعتق ولدا لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى
حط عني ما به فحط المولى عنه وادى تسعائة لا يعتق بخلاف الكتابة الخامسة لو ابرأ المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ المكاتب
عتق كذا ذكره والظاهر انه لا موقع لما اذا افرق بين عتق الابرار في الموضعين يكون والابرار لا يتصور في هذه المسئلة لانه لا يورث
على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه او رد عليه بخيار عيب ففى وجوب قبول ما ياتي به خلاف عند ابي يوسف
نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلا في انه يجب ان يقبله ويعد قابضا ووجه قول محمد ان وجوب القبول انما
قابل ايضا كان من حكم الكتابة وقد بطلت بالبيع فلا يجب القبول غيبه انه لو قبل عتق بحكم التعليق وهو لا يبطل بالتحريم
عن الملك لما عرفت في الايمان بالطلاق وقول ابي يوسف عدى اوجه لان الكتابة التي تبطل بالبيع هي القائمة عند ذوات علمت
ان انزاله مكاتب انما هو في الانتفاء وهو ما عند ائمه فلا ينزل مكاتب قبل بل الثابت قبله ليس لاحكام التعليق والبيع كان قبله ولا كتابة
ح معتبرة شرعا لتبطل وقد فرض بقا هذه اليقين باعتبار صحتها بعد البيع فيجب بثوت احكامها ومنها وجوب القبول اذا اتى بالمال الساتبة
انه يقتصر على المجلس ولا يعتق ما لم يرد في ذلك المجلس فلو اختلف بان اعرض او اخذ في عمل حشر فادى لا يعتق بخلاف الكتابة فاذ كان
المذكور من ادوات الشطر لفظه ان فان كان لفظه متى اذا فلا يقتصر على المجلس الثامنة انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبيل
ان يردى بخلاف المكاتب التاسعة ان السيد ان ياخذ ما يظفر به مما كتب قبيل ان ياتي به يردى بخلاف المكاتب العاشرة انه اذا دى
وعتق وقبض عند مال مما كتب كان السيد فيما خذ بخلاف المكاتب الحادية عشر لو اكتسب العبد ما لا قبل تعليق السيد اداه بعده اليه
عتق وان كان السيد يرجع بشك على ما سيذكر بخلاف الكتابة لا يعتق باذنه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه يصير
احق من سيده فاذا ادعى منه عتق قوله ولو ادعى البعض يجر على القبول الا انه لم يعتق لان شرط العتق ادا الكل ولم يوجد كما لو حط
عنه البعض وادى الباقي فانه لا يعتق كما ذكرنا في المسائل لعدم الشرط وانما يجر على قبوله لانه بعض ما يجب عليه قبوله فكما يجب
قبول الكل يجب قبول بعضه ولا يخاف في ورود منع هذه الملازمة وذلك لان وجوب قبول الكل لان به تحقيق شرط العتق الذي

المراد من الفاعل اكتسبها قبل التعليق ببيع المولى عليه وعتق لا يستحقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه
لأنه ما دون من جهة فاعله لا داعية له في قوله ان ادب يقتصر على المجلس لا به تحييز وفي قوله اذا ادب لا يقتصر
لان اذا استعمل الوقت بمنزلة متى ومن قال لعبده انت احب بعد موتى على الف درهم فالقبول بعد الموت لا ضافة
الايجاب الى ماله

هو حق العبد وليس او البعض كذلك الا اذا كان في ضمن الكل فانه يجب قبوله باعتبار انه محقق الكل لا باعتبار انه بعضه فلو كان
هذه المسئلة خلافا وما ذكره المصنف هو المذكور في الايضاح وذكر شيخ الاسلام انه لا يجب قبوله كما ذكرناه وذكر في شرح الطحاوي ان درهم
وجوب قبول قول ابى يوسف وانه القياس والاستحسان هو ان يحجر على القبول كالمكاتب والادوية وهو وجه الاستحسان ان
وجوب قبول البعض لرفع الضرر عن العبد لانه قد يعجز عن ادائه الكل دفعة وما تحمل مشقة الاكتساب الا ذلك الغرض فلو وفقناه على
تحصيل الكل ذهب تخلفه كدفعه خاليا عن غرضه وما تقدم يعلم انه السيد فخطه منه قبل ان ياتي به جاز ولا يحسب له من ثوابه بشرط
قوله ثم لو ادب الفاعل اكتسبها قبل التعليق يعتق ويرجع المولى عليه بمثلها اما العتق فلو جرد بشرط وهو اداء الالف حتى يعتق لو كانت
الفاضة مضمونة الا انه لا يجب عليه قبول المضمونة وانما يرجع المولى بمثلها فلا استحقاقه اياها وهو المراد بقول المصنف لا استحقاقا اضافة
المصدر الى المقبول وهو تعليق الرجوع وهذا انما ملكه والعبد وان قلنا انه ملك ما اكتسبه عند الاداء ويصير عنه كالمكاتب لكن
ذلك فيما اكتسبه بعد التعليق لا قبله في الغرض وهو ان يعتق بدار الفتح حصوله فيملك المالكين ماله فذلك الالف ليست
كذلك فيرجع بمثلها وفيما للضرر عن المولى قوله ثم لا ادب في قوله ان ادب يقتصر على المجلس فلو اختلف المجلس بان فاعله العبد او
او اخذ في غسل آخر ثم ادب لا يعتق وهذا لانه غير محقق في كلامه ما يدل على الوقت لان الاشارة فقط بخلاف اذا وضعت
لولا لالتزامه عليه لا يتوقف في اي وقت ادب يعتق وعتق ابى يوسف انه ان بمنزلة اذا ومتى وقد يوجب بان ان لما لم تنال على الوقت
صدار المعلق به الاداء في مطلق الوقت فيتحيز فيه كالامر المطلق عن الوقت فيتحيز في اي وقت شاء ويجاب بان لما لم يدر على
الوقت فانما ثبت مقتضى الفعل ووقت مجلس الايجاب حاضر متيقن فينتقده ولا يخفى ان معنى كونه ضرورة الفعل ان تحقيق الفعل
بدونه فلا يمكن فلا يثبت لولا اصلا فانما ثبت للفعل وقت وجوده اي وقت وجب لا يقال بالاداء يختلف المجلس فلا يتصور
العتق بالاداء لان القول يجب ان يستثنى مقدار الحث كما يستثنى مقدار البر في حلقه لا يلبس هذا الثوب وهو لا يلبس حتى لم يثبت بقدار
شغلته بنزعه فلا يثبت المجلس بالاداء فيرجع قال ان ادب الى الفانما حران فادب احدها حثه لم يعتق لان شرط العتق ادائها
جميع المال وجملة الشرط قابل جملة الماشترط ومن غير انقسام الاجزاء على الاجزاء وانما الانقسام في المعاوضات وكذا لو ادب احدها
جميع الالف من عتقه لم يعتق لان الشرط ادائها فلا يتم باحدها فان قال المودى خمسائة من عتقني وخمسائة بعثت بها صاحبني
او غيرها اليك عتقا لان اداء الرسول كادارة المرسل فتم الشرط وهو ادائها ولو ادب عتقا اجنبيا لا يعتقان لانه ليس ادائها
ولا ينقل اليها بخلاف الكتابة والمودى ان يرجع على المولى لانه ادب يعتقها ولم يحصل مقصوده فان قال او دينا اليك على انهما
حران او على ان يعتقها فقبل على ذلك عتق ويرجع المودى بالمال على السيد انا العتق فلان قبول المولى على هذا الشرط بمنزلة الاداء
منه لهما واما حق الرجوع فلان عوض العتق لا يجب على الاجنبى ولو قال بها امراني ان او دينا اليك فقبلا عتقا لانه رسول عنهما
قوله ومن قال انت حر بعد موتى على الف فالقبول بعد الموت لا ضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصا كما اذا قال انت حر عتقا
بالت فان القبول محله العتق وهذا لان جواب الايجاب في عقد المعاوضة وهو القبول انما يصير في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والافاضة

بخلاف ما إذا قال أنت مدبر على العت درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لأن إيجاب التدبير في الحال لا
أنه لا يجب له المال لقيام الرق فأولا لا يعتق عليه مسئلة الكتاب وإن قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لأن الميت ليس له الاستعانة ومثله

توخر وجوده إلى وجود المضاف إليه لو أنها ما بعد الموت ولو أمكن إضافة البيع ونحوه وجب فيه أيضا كون قبول البيع متأخرا إلى وقت بروز المضاف
فيكون محل القبول ذلك بخلاف ما إذا قال أنت مدبر على العت درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لأنه إيجاب التدبير في الحال إلا أنه لا يجب
المال لقيام الرق في المدبر ولا يستوجب المولى على عبده ديناً صحيحاً وإذا اعتق بعد الموت لا يلزمه شيء لأنه لم يملك عليه عند القبول
لم يجب عليه بعده وعلى هذا القاعدة في تعليقه بالقبول لا يظهر اختيار التدبير من العبد كما لو قال إن اخترت التدبير فانت مدبر وصار كذا إذا
علق تدبيره بدخول الدار وأورد أن قوله أنت مدبر على العت هو معنى أنت حر بعد موتى على العت فينبغي أن يشترط في مسئلة الكتاب القبول
في الحال إيجاباً بأن مسئلة الكتاب تصرف يمين من السيد حتى لا يمكن من الرجوع وفي الإيمان يعتبر اللفظ وليس في قوله أنت مدبر
على العت إضافة لفظاً ليكون مبدئياً فلا يشترط القبول بعده وإلى النهاية إنما افرق وقت القبول فاحترق في الحال في أنت مدبر على العت لأنه لا
في التدبير حتى الحرية حتى الحرية متحقق قبل الموت واعتبر بعد الموت في أنت حر بعد موتى على العت لأنه قابلاً بحقيقة الحرية بعد الموت
فيعتبر القبول بعد الموت ولا يخفى أن التدبير ليس معناه إلا الاعتقاد في المضاف إلى ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله أنت
مدبر وأنت حر بعد موتى بالفرق بل المعنى واحد دل عليه بلفظ مفرد ومركب كلفظ أحد والمجدود من نحو إنسان وحيوان ناطق ثم ثبتت حتى
الحرية منه عاين صحة تلك الإضافة التي هي التدبير لأن حق الحرية هو معنى التدبير ثبتت أنه فمحقق الفسق
وأعلم أنه روي عن أبي حنيفة في نوادر بشر بن الوليد إذا قال أنت مدبر على العت ليس القبول الساعة وله أن يبيعه فإذا مات المولى وهو في
ملكه وقال قبلت أداء الألف عتق فعلي هذا استتبت المستلذان في أن القبول بعد الموت وروى عن أبي يوسف فيها أن لم يقبل حين قال
ذلك فليس له أن يقبل بعده وإن قبل كان مدبراً وعليه الألف إذا مات السيد وعن أبي يوسف في الأمارة إذا قال إذا است فانت حر
على العت درهم القبول في حاله الحيوة لا الوفاة فإذا قبل صح التدبير فإذا مات عتق ولا يلزمه المال لأنه لا يلزمه وقت القبول لأنه لا يعتق
بالقبول فلا يلزمه وقت وقوع التناهي فسوى بين المسألتين في أن القبول حالة الحيوة إلا أنه اختلف كلامه فيها في لزوم المال وذكر
السرحدي عن ابن سماعه عن محمد ولو قال أنت مدبر على العت فالقبول بعد الموت ليعتق قبله منه المال ومعلوم أنه ذكر في الإجماع في مسئلة
أنت حر بعد موتى على العت أن القبول بعد الموت فقد سوى بينهما في هذه الرواية في أن القبول بعد الموت كما سوسه أبو حنيفة فيما ذكرنا
عنه كذلك وح فاقيل أنهم أجمعوا أنه لو قال أنت حر على العت بعد موتى فالقبول بعد الوفاة لا يصح إذ يجب أن يجعل قول أبي يوسف في
قوله إذا است فانت حر على العت أن يقول في حاله الحيوة رواية في أنت حر بعد موتى على العت أن القبول في حاله الحيوة بل الأولى لأن هناك
الإيجاب معلق صريحاً بالموت ومع ذلك يجعل القبول في الحال وهنا هو الموت مضاف ثم لا يخفى أن الأعدل هو لزوم المال على ما ذكرناه عن
أبي يوسف ومحمد لأن الظاهر من تعليقه بخصوص هذا الشرط ليس الحصول للمال عوضاً عن العتق والاعتقال إن اخترت التدبير فانت مدبر
وهذا لأن المولى ماضى بعقبة الإبدال وتعليقه بقبول المال ظاهر في ذلك ولا مانع شرعي منه إذ المولى يستحق على عبده المال إذا كان سبب
العتق كما في المكاتب وإذا لم يستحق عليه بسبب غير ذلك على أن المروى عن أبي يوسف ومحمد في المسئلة أنها مستحقا المال بعد موت
السيد وح يكون حراً فالحاصل تأخر وجوب المال إلى من حرته فلا يلزم ما ذكر من ثبوت الدين للسيد على عبده وأشد الموفق والموفق

قال ومن اعترق عبده على خدمته اربع سنين فقبل العبد عتق مومات من ساعته فعليه قيمة نفسه في ماله عند
البيعة والبري ستم وروى في قيمة خدمته اربع سنين اما العتق فلا نه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضاً فاعتاق
العتق بالتبطل وقد وجد في خدمته اربعة سنين لانه يصير عوضاً كما اذا اعتقه على الف درهم ثم مات العبد
فانما لانيه فيه بناء على خلافية اخره وهي ان من باع نفسه للعبد منه بجارة بعينها ثم استحققت الجارية او هلك
يرجع المولى الى العبد بقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر
تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا يموت المولى فصار نظيره

العتق عند القبول فقال المصنف عن المشايخ لا يعتق ما لم يعتقه الورثة وراؤهم او الوصي او القاضي ان امتنعوا الا ان الوارث يملك
عتقه بخير او تعليقاً او الوصي لا يملك الاتخير فلو قال ان دخلت الدار فانت حر فدخل لا يعتق واذا اعتقه الوارث فولاؤه لبيت لان منعة
تقع له ولذا لو اعتقه الوارث عن كفارة عليه لا يعتق وملكه بان الميث ليس اهل للاعتاق قال وهذا صحيح وكذا قال غيره واحتمل
بان الالية ليست بشرط الا عند الاضافة والتعليق ولذا الوجه بعد التعليق ثم وجد الشرط وقع الطلاق لمعلق والعتاق ولذا يعتق
المدير بعد الموت وليس للتبديل الا تعليق العتق بالموت واجب بالفرق بين هذه المسئلة وتلك المسائل بان هناك الموجد بطلان
الالية المعلق فقط وبهذا الثابت بما وزيادة في المحل وهو خروج عن ملك المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا هو في ملك غيره
ولا يخفى ان هذا ليس دفعا للسؤال وهو ان ما حل به من فوات الالية المعلق لا اثر له وما ذكر من خروج المحل عن محليته عتقه ان اراد المصنف
انه جزء للمانع فليس بصحيح العلم بان انتفاء الالية المعلق ليس له اثر في عدم الوقوع عند الشرط فصار الحاصل من الالاد انه على ما لا
اثر له فاجاب الجيب بادر علة اخرى او مانع وقال في جواب هذا السؤال فالصواب في الجواب ان حيث عطل بان الميث ليس اهل للاعتاق لم يميز
ان عدم الالية لذلك بسبب الموت او غيره وبمبنى السؤال على فهم انه الموت ويمكن كون مراده انه ليس اهل للاعتاق بخروجه عن ملكه الى ملك
الورثة فصار اجنبياً عنه وانما لزم خروجه الى ملكه لانه لا يعتق بمجرد الموت كالمدير بل بعد القبول الكائن بعد الموت واذا تأخر العتق
عن الموت ولو لم يمت لا يعتق الورثة وصار كما لو قال انت حر بعد موتى بشر فانه لا يعتق الا بعتقه وبهذا يندفع ما اورد
شاح فقال ينبغي ان يعتق حكماً كلام صدر من الال في المحل وان كان الميث ليس اهل للاعتاق لما قلنا ان الكلام صدر في
حال الالية ثم استدلل على ذلك بان القبول بعد الموت معتبر فمؤخر كون الايجاب معتبر بعد الموت فلو لم يعتق بعد الموت لا يعتق
واحد من الورثة لم يبق معتبر بعد الموت فلا يبقى فائدة لقوله فالقبول بعد الموت ولا يخفى ان بعد كون الكلام حين صدوره معتبراً
يشترط ان يكون في ملكه عند نزول العتق ثم نفى الفائدة ممنوع فان بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث فان لم يفصل احقته القاضي
ولم يكن بولاً لا القبول ذلك بل يباع ويورث فكيف يقال لافائدة له نعم يقال اذا كان العتق لا بد منه فالسبب الى نقله الى
ملكهم ثم امرهم بالاعتاق ان كان بسبب انه لا سائبة فلو بقي في ساعة القبول بلا ملكهم لزم السائبة فلو لم يبق على ملك الميث ويجعل مثل ما
من حوائج وهو نفاذ ايجابه وصحته ولذا كان قبوله مستتراً فلا مانع من ان يبقى على حكم ملك الميث مقدار مجلس العلم بموته لان القبول
لا يتغير بعده بل يتغير منه وما تقدم من نوادر بشر من قول ابي حنيفة فاذا مات المولى وقال قلت ادبر الالف عتق ظاهر في عدم تاخر عتقه
الى عتق الوارث كما استدلل بذلك الشاح ايضا مع ان في المسئلة خلاف كما يفيد قول الصدر الشهيد حيث قال ومن المتأخرين من قال ينبغي
ان لا يعتق ما لم يعتقه الورثة لان الاعتاق من الميث لا يتصور ثم قال وهذا صحيح فانه يفيد ثبوت الاخلاق ثم نقول العتق ما وقع الا من المحل لان العتق
بقوله انت حر المعلق او المنصاف الصادر منه حال حياته وان كان نزول اثره بعد موته الا انه يبقى عليه اشكال هو لزوم ان يبقى على ملك الميث
شخصياً اذا قال انت حر بعد موتى بشرا اعتباراً بما حجة الى نفاذ ايجابه واعتباره وطول المدة وقصر الاثر له فان الموجد حجة الى ما ذكر
وهي بتحقيقه فيها وسياق البعض فرق في الباب بعده قوله ومن اعترق عبده على خدمته اربع سنين مثلاً او اقل او اكثر فقبل العبد عتق ثم مات

ان

في كتاب العتاق

ولو قال اعتق امتك عنى على دبر هو والمثله بحالها قسمت الالف على قيمتها ومعه مثلها فما اصابا لقيمة اداة الاخر
وما اصابا لمصر بطل عنه لا يملك اقل عنى اضمن الشراء اقتضاء على ما عرفت واذا كان كذلك فقد قابل الالف
بالرقبة شراء وبالبضع بكذا فانقسم عليه ما وجبت حصتها استلوه وهى الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع
فالوجوب نفسه منه لم يذكر وجوبه انما اصابا قيمتها سقط في الوجه الاول وعلى القول في الوجه الثاني انها كانت مملوكة كان مملوكة في الوجهين

باب التدبير

اذا قال المولى لمالك

قال لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح لكنه لم يذكر اشتراط بدل العتق على الاجنبي غير صحيح قوله ولو قال اعتق امتك عنى على الف وديهم
على ان تزوجتها وهو معنى قوله والمستد بها لما فعل اى اعتق قسمت الالف على قيمتها ومعه مثلها على ما بينا فما اصابا قيمتها اداة للمامور وما
اصابا المهر سقط عنه يعنى ان لم تكن زوجت نفسها منه وان زوجت نفسها منه وجب لها عليه وانما وجب لاما زوجت نفسها منها لانها
قال عنى تعبير الشراء اقتضاء على ما عرفت في الاصول والفروع لكنه ضم الى رقبته تزويجا وقابل المجموع بعوض الف فانقسمت عليها بحصة
وكان هذا كمن جمع بين عبده ومدره في البيع الف حيث يقع البيع وينقسم قيمتها فما اصابا قيمة المهر سقط وما اصابا قيمة العبد جبا
يأمر على دخول المهر في البيع لكونه مالا ثم خرج به استحقاقه لنفسه ومنافع البيع وان لم يكن بالمال انزلت حكم المال لانها متقومة بحال الدخول وايراد
العقد عليها فان قيل اذا لم يتحقق فساد هذا البيع من جهة جمع ما ليس بمال الى ما هو مال في صفقة واحدة وينبغي ان يفسد لانه اذ خال
صفقة في صفقة واذا فسد وجب له عند عدم وقوع العتق لانه من جهة الامور لم يقبضها والبعض في البيع الناسد لا يمكن الا بالقبض فلا يفتق
فيما لم يملك واما وجوب كل القيمة للمامور ان اعتبر قبضها لنفسها بالعتق قبضا للمولى وان ضعت فيكتفى به لان القيمة حيث وجبت
بالقبض في البيع الناسد وجبت كالما اجيب بان بيع صحيح الكحل وقع منه رجاى الى بيع ضمنا له فلا راعى من حيث هو مستقلا ولا يقصد به
ولا يفتى انه يمكن ادعاؤه في كل صفقة فلا يتصور كونه من المضادات وقول المولى لم يذكره يعنى محمدا فى اجماع الصغير وقوله في الوجه
الاول يعنى الذى لم يذكر فيه لفظ عنى والوجه الثانى هو ما ذكر فيه وقوله في الوجهين يعنى ما ذكر فيه عنى وما لم يذكره اذ اوجبت نفسها وقد بيناه
باب التدبير لما فرغ من بيان العتق الواقع في حال الحيوة شرع في بيان العتق الواقع بعد الموت ووجه الترتيب ظاهر وهذا احسن مما قيل فيه
انه مفيد والمفيد مركب وهو بعد المهر لان مسائل باب الحملت بالعتق كما ذكرنا فانه اقيد للعتق بشرط غير الموت كما ان التدبير تفيد بشرط
الموت ولم يفرع الى ههنا ثم التدبير لغة النظر في عواقب الامور وشرعا العتق الموقوف بعد الموت في المملوك معلقا بالموت مطلقا لفظا ومعنى
وبشرط الملك فلا يصح تدبير المكاتب لانها حقيقة الملك عنه فانه مالك يدأ ولا معنى في التحقيق لقولهم مالك يدأ بل الواجب ان يقال
ملكه بشرط انزل اذ لا شك في انه مالك بشرط ان يزوج نفسه وغاية الامر ان بعض آثار الملك منتف وبه لا يوجب نفى حقيقة الملك
لكماله الجوهرية والوثنية والبلوغ والعقل فلا يصح تدبير العبي والمجنون وفي المبسوط فاما السكران والكهة فتدبيرهما جائز عندنا كاعتقائهما
ولو قال العبد والمكاتب اذا اعتقت فكل مملوك انما حرعت فكل مملوك كما عتق لانه مخاطب له قول معتبر وقد اختلفت العتق الى ما بعد حقيقة الملك
له فيصح ويكون عند وجود الملك كالمعتق لاجل ما قال كل مملوك المالك الى خمسين سنة فهو حرعت قبل ذلك فملك لا يعتق عند ابي حنيفة وقال لا يعتق
وما ذكرنا من اشتراط البلوغ والعقل فتدبير المالك اما الوكيل فلا في المبسوط ولو قال لبي او مجنون وبر عبدى ان شئت فديره جاز وهذا
على المجلس لتصوره بالشبهة ونظيره في العتق والطلاق واذا انجز الكلام الى الوكالة فمذا فرغ منه قال لرطين وديرا عبدى فديره احد بها جاز ولو
جعل امره في التدبير اليها بان قال جعلت امره اليكما في تدبيره فديره احد بها لا يجوز لانه ملكا هذا التصرف فلا ينفرد به احد بها بخلات الاول لانه جعلها
مسيرين عنه وبعبارة الواحد وبعبارة لثني سواء الا يرى ان له ان بينهما ما قبل ان يدبر لهما في هذا الفصل ليس كذلك في جعل الامر اليها كما في المبسوط
قوله اذا قال الرسل لمالك اذا مت فانت حر وانت حر عنى وديرا وديرا وقد دبرك فمذا يدبر الان هذه الالفاظ صريح في التدبير

في
ن

اذا ثبت فانت خرافة دبر منى وانت مذكور في ذلك قد صرح به في هذه الفلأ صرح في التلخيص انه اثبات الموت صرح به

تفاوت

فانه اي التفسير اثبات العتق عن وبر هذه تقييد ذلك بالوضع فادان كلما افاد اثباته عن وبر كذا فك فهو صحيح وهو ثلثة اقسام الاول ما يكون
 بلفظ اضافته لبعض ما ذكرنا ومنه حررتك اعتقك انت حر او حر او عتيق او عتيق بعد موتي والثاني ما يكون بلفظ التعليق كان مت او اذا او متى مت
 او حدث لي حدث حاد فانت حر وتوفرت الحداث والحادث في الموت وكذا انت حر مع موتي او في موتي فانه تعليق العتق بالموت بنا على ان
 مع وفي تستعار في معنى حرف الشرط وروى هشام عن محمد اذا قال انت حر بعد موتي يصير مدبرا في الحال لان المدبر لا يموت بغير موت فكلان
 هذا وانت حر بعد موتي سوار وكذا اعتقك او حررتك بعد موتي والثالث ما يكون بلفظ الوصية كاد وصيت لك برقتك او بنحك او بعتك كذا اذا قال
 او وصيت لك بنحك مالي فتدخل رقبته لانها من ماله فيعتق ثلث رقبته وفي الكافي انت حر او مدبرا وعتيق يوم اموت يصير مدبرا والمراد باليوم
 الوقت لان قرن به مالا يمتد ولو نوى النمار فقط لا يكون مدبرا مطلقا يجوز ان لا يموت ليلا يعني فيجوز بيعه فان لم يبعه حتى مات عتق كالمدة
 وانما كانت صريحة لانها استعملت في الشرع كذا قال م في ام الولد فهي محقة عن وبر منه ذكره في المبسوط ثم تو رنت بلا شبهة في هذا المعنى
 ولو قال انت حر بعد موتي وموت فلان فليس مدبرا مطلقا لانه لم يتعلق عتقه بموته مطلقا فان مات المولى قبل فلان لم يعتق لان الشرط لم يتم فصار
 ميراثا للورثة وكان لهم ان يبيعه وان مات فلان او لا يصير مدبرا مطلقا فليس ان يبيعه خلافا لفر لانه كما يقال اذا كلمت فلانا فانت حر بعد موت
 فكلمه او قال انت حر بعد كذا فلانا او بعد موتي فاذا كلم فلانا صار مدبرا وتو قال بعد موتي ان شئت ينوي فيه فان نوى المشية الساقطة فصار بعد
 ساعة فهو حر بعد موته من الثلث لوجود شرط التفسير فصار مدبرا وان نوى المشية بعد الموت فاذا مات المولى فصار العبد عند موته فهو حر بعد
 الشرط لا باعتبار التفسير وكان الشيخ ابو بكر الرازي يقول الصحيح انه لا يعنى هنا الا باعتراف من الورثة او الوصي بمثل ما تقدم في باب التقدم
 من انه لم يعنى بنفس الموت صار ميراثا فلا يعنى بعد الا باعتراف منهم ويكون هذا وصية يحتاج الى تنفيذ كما لو قال اعتقه بعد موتي ان
 وهو نظير ما لو قال انت حر بعد موتي بشه فانه لا يعنى الا باعتراف منهم بعد الشرع عليه ابن سماعه في نواده وكذا يوم وفي الاستيعاب اذا
 لم يعنى الا باعتراف الوارث او الوصي فلو ارث ان يعنى تخييرا او تعليقا والوصي لا يمكنه الا تخييرا ولو اعتقه عن كفارة عن بعض الميت دون الكفارة الذي
 ينبغي ان يفضل في التعليق فان علقه بشرط من جهة نفسه ثم لم يفعل او يمضي زمان طويل او على فعل العبد وهو ما يتعذر عليه او يتعسر لا يلزم
 توقفه عليه بل ان شارف الى القاضي لم يخرج حقه ثم في ظاهر الجواب يعتبر وجود المشية من العبد في مجلس موته او علمه موته كما تنقضية مشيته في حياته لمجلس التخيير
 اذا كان بهذا اللفظ وعن ابى يوسف لا يتوقف به لانه في معنى الوصية لا يشترط في الوصية القبول في المجلس لو قال بعد موتي بيو لم يكن مدبرا
 ولان بيعه لانه معلقه بخلق الموت بل يمضي يوم بعد فان مات لم يعنى في الوقت الذي سمى حتى يعقده الورثة وهذا الذي ذكره ابو بكر الرازي ومن المشايخ
 من فرق بين هذه وبين التي فقال اذا اخر العتق عن موته بزمان ممتد بيووم وشهر وقمر ملك الوارث في ذلك الزمان عرفنا ان مراده الامر باعترافه فلا
 مالم يعقده واما في مسئلة المشية فيقبل مشية العبد بموت المولى قبل تقدر الملك الوارث فيعتق باعتراف المولى ولا تدعو حاجة الى اعتراف الوارث
 وهذا ان تم اشكل على ما تقدم في مسئلة انت حر بعد موتي بالف فان زمن القبول كزمن المشية فانه يجب ان يحصل بموت المولى او بعلمه موته لا يقال
 ينبغي ان يحصل العبد في هذه المسئلة وتلك باقيا على حكم ملك الميت بجاهته الى نفاذ ايسجابه وشيوت اعتباره شرعا وما قد سناه من ان القبول غير معلوم
 يدعى بانه وان كان كذا فك لكنه متوقع وعلى تقدير وجوده يلزم اخراجه عن حكمه بعد الدخول واستصحاب الملك الاول اسهل من فقهه ثم اذا خاله

تفاوت

بما لا يجوز بيعه ولا هبته ولا ايجاره عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة فقال الشافعي يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمنع
 فيه البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المديرة المقيد ولا ان التدبير وصية وهي غير ما كفة من ذلك وكما قوله عليه السلام
 المديرة لا يباع ولا يهب ولا يورث وهو شرط من الثلث ولا يفسد سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غير مو
 جعله سببا في حال الموت لوجوده في الحال عند بيع المولود وكان ما بعد الموت حال اطلاق اهلية العتق فلا يمكن تاخير السببية الى ما بعد اطلاق اهلية

في ملك شخص ثم اخرجه عنه فوجب ان يبقى له ما يثبت له لا شك ان هذه المسئلة اقرب لان العتق هنا يقع مجانا فوجب عتقه من جهة
 المولى لانا نقول لو صح ذلك لزم في انت حرب بعد موتى بيوم عدم توقفه بل اولى لان محبي اليوم بعد معلوم غير شك وبني من موضع
 النص على انه لا يعتق الا باعتاقهم قوله ثم لا يجوز بيعه المديرة المطلق وهو الذي يعلق عتقه بمطلق موت المولى ولا هبته ولا ايجاره
 عن ملكه الا الى الحرية بلا بدل او بكتابة او عتق على مال وما سواه من التصرفات التي لا تمتثل حقها في الحرية يجوز فيجوز اخذ
 واجارته واخذ اجرة وتزويج المديرة ووطيها واخذ مهرها وارثان جانيها وعلله المتقدمة اياي بقوله لان الملك فيه ثابت وبه
 تشتمل دولته هذه التصرفات وانما لم يكن له ان يرهته لقوات شرط عقد الرهن وهو ثبوت يد الاستفاد من مال المهرمون
 بطريق البيع ولا ماليتها للمديرة كام الولد وليس على المولى في جنايات المديرة الا القيمة واحدة لانه ما منع الارقية واحدة واما
 ما استملكه فدين في رقبة يسعى فيه وعرف من هذا ان ليس للمولى دفعه بالجناية الموجبة للارث وفي الجناية على المديرة في
 الجناية على المالك لانه مملوك بعد التدبير واستشكل على عدم جواز بيع المعلق عتقه بمطلق موت المولى ما اذا قال كل مملوك
 املكه فهو حرب بعد موتى وله ماله وملكه واشترى ماله ثم مات فانهم يعتقون فكان عتقهم معلقا بمطلق موت السيد ثم انه لو باع
 للذين اشتراهم صح ولم يدخلوا تحت الوصية بالعتق الا عند الموت اجيب بان الوصية بالنسبة الى المعدوم يعتبر يوم الموت و
 بالنسبة الى الموجود عند الايجاب حتى لو اوصى لولد فلان وله ثلاثة اولاد فمات واحد منهم بطل ثلث الوصية لانها تنافى لعموم
 فبطل موت احدهم حصته ولو لم يكن له ولد فولد لثلاثة اولاد ثم مات احد ثم مات الموصي كان الكل للاثنتين لان الثالث لم يولد
 في الوصية لكونهم معدومين عند الايجاب فتناوبت من يكون موجودا عند الموت قوله وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته للمنفق
 والمعنى اما المنقول فانه في الصحيحين من حديث جابر ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر لم يكن له مال غيره فباعه النبي صلى الله عليه
 وسلم بثمانمائة درهم ثم ارسل بثمنه اليه وفي لفظ اعتق رجل من الانصار غلاما عن دبر وكان محتاجا وكان عليه دين فباعه
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم فاعطاه فقال انقض دينك وانفق على عيالك وحديث جابر هذا الفاظ كثيرة وروى
 ابو حنيفة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع المديرة في اموطا ماله بسنده الى عائشة انها مرضت ففادها بثلثي ثمنها
 الى رجل فذكر انه مرضا فقال انكم تجزوني عن امراة مطبوبة قال فذهبا وانظرون فاذا اجارية لها سحرها وكانت قد برتها فذهبا ثم
 سالتها ماذا اردت قالت اردت ان تموتى حتى اعتق قالت فان الله على ان يبعين من اشاء العرب ملكه فباعها ثمانمائة درهم
 فجعل في مثلها ورواه الحاكم وقال على شرط الشيخين والجواب انه لا شك ان الحر كان يباع في ابتداء الاسلام على ما روى
 انه صلى الله عليه وسلم باع رجلا يقال له سويق في دينه ثم فسخ ذلك بقوله وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ذكره في النسخ
 والمنسوخ فلم يكن فيه ولا لالة على جواز بيعه الا ان بعد الفسخ وانما يفسد ما كان ثابتا من جواز بيعه قبل التدبير او لم يوجب
 التدبير انه التارقي عنه ثم راينا انه صح عن ابن عمر عن المديرة ولا يوجب وهو حر من ثلث المال وقد رفعه الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لكن ضعف الدارقطني رفعه وصح وقته واخرج الدارقطني ايضا عن علي بن طليان بسنده عن ابن عمر قال المديرة

اجاب

سبحه

بجملات سائر التعليقات لان المانع من السبيبة قاهر قبل الشرط لان من واليه من مانع المانع هو المانع وهو وانما يضاد وفتح
الطلاق والعقاق كما يمكن تأخير السبيبة الى زمان الشرط لقيام الاملية عنده فافترقا ولا نية وصية والوصية خلافه
في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز في البيع وما فيها هذه ذلك **قال** وللمسئلم ان يستعمله ويؤاخره
وان كانت امة وطيبها وله ان ين وجهها لان المالك فيه ثابت له وبه يستفاد ولانه هذه النصوص

من التثنية وضعف ابن عثيمين والحاصل ان وقفه صحيح وضعف رفعه فعلى تقدير الرفع لا اشكال وعلى تقدير الوقف
فقول الصحابي لا يعارضه النص البتة لانه واقعة حال لا عموم لها لا يعارضه لو قال عم يباح المذبر فان قلنا بوجوب تقليد
فظاهر وعلى عدم تقليده يجب ان يحل على السماع لان منع بيعه على خلاف القياس لما ذكرنا ان بيعه مستصحب برفق لمنه
مع عدم زوال الرق وعدم الاختلاف بخلاف المولى كما في ام الولد خلاف القياس فيحمل على السماع فبطل ما قيل من ان
لا يصلح المعارضة حديث جابر وايضا ثبت عن ابى جعفر انه ذكر عنده ان عطارة وطاوسا يقولان عن جابر في المذبر
اعتقه مولاه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عتقه عن دبر فامر ان يبيعه فيقضي وينه الحديث فقال ابو جعفر
سئلت الحديث من جابر انما اذن بيع خدمته راه الدارقطني عن عبد الغفار بن القاسم الكوفي عن ابى جعفر وقال
ابو جعفر الهندواني كان من الثقات الاثبات ولكن حديثه بذا مرسل وقال ابن القطان فهو مرسل صحيح لانه من رواية
عبد الملك ابن ابى سليمان العزمي وهو ثقة عن ابى جعفر انتهى ولو تم تضعيف عبد الغفار لم يضر لكن الحق عندنا ان
كان شيعيا فقد صرح ابو جعفر وهو محمد الباقر الامام بن سطة زين العابدين بانه شهد حديث جابر وانه انما اذن في بيع
منافة ولا يمكن الثقة امام ذلك الا لعلمه بذلك من جابر راوى الحديث وقال ابن الفرغول من قال يحمل الحديث على المذبر
المقيد وان المراد انه باع خدمته العهد من باب دفع الصائل لانه لما اعتقد ان التدبير عقد لازم سعى في تاويل ما يختلف
اعتقاده من السنة على خلاف تاويله والنص مطلق فيجب العمل به الا للمعارضة نص اخر يمنع من العمل باطلاقة وانت اذا
علمت ان المحر كان يباع للدين فنفخ وان قوله في الحديث باع مذبرا ليس الاحكاية الراوى فعلا جزئيا لا عموم لما وان قول الحق
عن دبر او دبر اعلم من المطلق والمقيد اذ يصدق على الذي دبر مقيد انه اعترف عن دبر منه وان ما عن ابن عمر وقوف صحيح
وحديث ابى جعفر مرسل تابعي ثقة وقد اتينا الدلالة على وجوب العمل بالمرسل بل وتقديره على السند بعد انه قول جمهور السلف
علمت قطعا ان المرسل حجة موجبة بل سالمة عن المعارض وكذا قول ابن عمر لم يصح رفعه يعضد ولا يعارضه المروى عن عائشة
بجواز كون تدبير ما كان مقيدا لانه ايضا واقعة حال لا عموم لها فمما تناول حديث جابر وعائشة من محل النزاع البتة فكيف وقد وجب
حمله على السماع بما ذكرنا فظهر لك كماله او غلظه واما المحسن الذي ابطال به الشافعي منع بيعه فاذا ذكر في الكتاب من قوله لانه
تعليق العتق بالشرط وبه لا يمنع البيع كما في سائر التعليقات بسائر اشروط غير الموت وكذا ان اعتبر حرة كونه وصية فان
الرجوع عن الوصية وبيع الموصى به جائز فظهر انه على اعتبار شبهي التعليق والوصية لا يمنع بيعه وقد قدم المصنف من قريب قوله
وعلى هذا اي اعمال الشبهين يدور الفقه وجوابه ما ذكر المصنف بقوله ولانه سبب الحرية لانها تثبت بعد الموت ولا تثبت الا بسبب
ولا سبب غير وامي غير قوله انت حر المعلق وفي اذامت او المضافات في بعد موتى فاما ان يجعل سببا في الحال او بعد الموت
وجعله سببا في الحال اولى لانه حال وجوده بخلافه بعد الموت فانه معدوم انما له ثبوت حكمي فاضافة السبيبة اليه حال وجوده
اولى فهذا الوجه اولى بسببية في الحال ووجه اخر لوجوب عدم اركان غيبه وهو قوله ولان ما بعد الموت لا يثبت

شئ

فاذا مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبين مع مضات الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير يسع في ثلثيه

الملك وزواله من ثبوت الالبية لها والموت يسلطها بخلاف المحنون لان المحنون اهل الثبوت ملكا اذا مات مورثه او ماله وقيل وليه وزواله لو اختلف شيئا فانه يؤخذ منها من ثلثه فيقول ملكه فلو ارثه ابواه ولحقا بدار الحرب بانت امراته قلدا لم تشترط الالبية بالعقل عند وجود الشرط لنزول الحكم لان ذلك شرطا لا بد منه ان التصرف لا لمجرد زوال الملك والمحنون اهل لذلك بخلاف الموت فانه سالم لالبية الاخرين فامتنع ان يجعل قوله المذكور حال حيوته سببا بعد موته فلم تمت سببته في الحال الا انتمت لكنها لم تنفك شرعا ولان سائر التعليقات فيها مانع من كون المعلق سببا في الحال لانها ايمان واليمين في مثله يعقد للثبوت كما قد تعقد للحمل فالمنع من وقوع الطلاق والعتاق فهو المقصود فيها لانها تعقد للثبوت وانما ايضا وقوتها وقوتها هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير فلم من كلامه ان التعليق منه ما ليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق ومنه ما هو يمين فلا يمكن سببته المعلق قبل الشرط لما ذكرنا وامكن في التدبير ان ليس في معنى اليمين فلم تمت سببته في الحال واذا انعقدت بسببته العتق في الحال فيحقق ثبوت حق العتق له وهو ملحق بحقيقته فلا يقبل النسخ ولا شك انه يرد عليه النسخ بما اذا قال اذا جاز غدا فانت حر فانه لما علق بامر كائن البتة لم يرد ان المراد ثبوت المعلق فيه لا منعه فلم يكن مينا فانتفى مانع السبب في الحال فينقضي فيه فيلزم المخرج من قبل الغد وهو منتفك وهذا الاشكال لا يندفع عن هذا الوجه منع كونه كائنا لا محالة بجواز قيام القيامة قبل الغد فاما يستقيم اذا كان التعليق محقق الغد بعد وجود اشتراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام فغيره ما قبل ذلك فلا يصح ما يجوز بان الكلام في الاغلب فيلحق الفرد النادر به احترام بالايراد على ان يكون التعليق مثل محقق الغد وراس الشهر نادرا غير صحيح واجيب ايضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو ان التعليق الذي هو التدبير وصية الوصية خلافة في الحال كالوراثة ويرد عليه انه يجوز الرجوع عن الوصية وهذا وارد على عبارة الالبية وهو ان المراد بقوله والوصية خلافة في الحال الى الوصية المذكورة وهي الوصية له برقبته خلافة كالوراثة حتى منعت من حقوق الرجوع عنها ويفرق بين قوله اذا مات فانت حر واثبت حر بعد موتي وبين قوله اعتقوه بعد موتي فان الاول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف اعتقوه واورد عليه ان هذا فرق يعين محل النزاع لان حاصله ان الوصية باستحقاق اذا كانت تدبيرية كانت خلافة تستدعي لزوم الموصي وعدم جواز الرجوع عنه وان كانت غير تدبيرية كما اعتقوا انه العبد لا يكون كذلك وجازية وهذا عين مقتضى نزع فيه فان انحصار يقول الوصية بالعقود بهذه الصيغة الاولى هو ادراك مخلص الا ان تدبيرية خصوصية في تلك العبارة تقتضي ذلك وليس هنا الا كون العبد خوطب به او كون العتق علق صريحا بالموت او اضيف وكذا ذلك في الشرع يقتضي اذكر ثم من اللزوم وعدم جواز الرجوع ممنوع فالحق ان الاستدلال انما هو بالسمع المتقدم بنا على عدم مغايرة حديث جابر لما قدمناه ثم المذكور بيان حكمته الشرع لذلك قوله وان مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما روينا اول الباب ولان التدبير وصية وانفاذا من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير عتق ثلثه ويسعى في ثلثيه للورثة ولو كان على المولى دين في هذه الصورة يستغرق رقبته المدين يسعى في كل قيمة لان الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية ولا يمكن نقض العتق غير قيمته قوله وولد المدي بقره فيعتق بغير سيده والمراو المديرة المطلق اما ولد المديرة تدبير مقيدا فلا يكون مديرا هذا هو الصحيح من النسخ وفي بعضها وولد المدي

وان كان على المولى دين يسرى في كل قيمته ليقبض على الدين وصية ولا يمكن نقض العتق في غير ذلك فبطلت وصية المولى على غيره من ماله من غير ان يملك المولى الميراث

وليس يصح لان الولد يتبع امه لا ابيه فان زوجة المدير لو كانت حرة كان ولدها حرا او امانة فولد له عبد سواء كان ابوه حرا او عبدا
مدير او لا ثم الميراث الولد الذي كانت حاملا به وقت التدبير والولد الذي حملت به بعد التدبير اما ولدها المولود وقيل فلا يصير ميراثا
اما الذي كان حاملا قبل الاجتماع كما لو اعتقها وهي حامل واما الذي حملت به بعده ففي قول اكثر اهل العلم وهو الميراث عن عمر بن الخطاب
والزهري والبصري وشريح ومسروق والثوري ومجاهد وقتادة وعطاء وطاوس والحسن بن صالح ومالك واسم ولا شافعي فنه قولنا
قال المصنف على ذلك اجماع الصحابة رضوان الله عليهم يعني الاجماع السكوني فانه روى عن عمرو بن عمر وعثمان وزيد بن ثابت
وجابر وابن مسعود بن ولم يرد عن غيرهم خلاف ولا يخفى ان سر بيان التدبير الى الولد على خلاف القياس بالاجماع فلا يقبل
فيه شكال مما ذكر من طرق الشافعي ولو اختلف المولى والمديرة في ولدها فقال ولدت قبل التدبير وقالت بعده فالقول للمولى
لانها تدعى حق العتق لولدها ولو ادعت نفسها كان القول له مع يمينه فلو لم يكن كذلك والبيعة بينتها لاثباتها زيادة حتى يستحق
واعلم انه اذا حلف المولى بحلف على العلم لانه تحليف على فعل الخبير وهو ما ادعت من ولادتها بعد التدبير ذكره في المبسوط
في باب الشهادة في التدبير واعلم انه اذا وبرا حمل وحده فانه جائز كعتقه وحده فان ولدت لاقبل من ستة اشهر كان ميرا والاولاد
كانت بين اثنين قد راجد بها حملها ولدت لاقبل من ستة اشهر فالشريك بالخيار بين التدبير وتضمين المدير والاستسعاء له بعد
ان يقدر على المسعاه ولو وبرا احدهما في بطنها بان قال ماني بطنك حرة بعد موتى وقال الاخر انت حرة بعد موتى فولدت لاقبل
من ستة اشهر بعد كلام الاول فالولد ميراثا لانه كان موجودا حين وبرا الاول رتب فيه نصيبه بمديره ومدير نصيب لآخر بمديره لانه
وان ولدت لآخر من ستة اشهر من الاول لاقبل من ستة اشهر لانه لم يولد له كله مدير الذي وبرا الام لان شهور التدبير فيه بطريق التبعية للام
باعتبار انه لا يجوز وفي هذا لا يقتل بعضه عن بعض فكان كله مدير الذي وبرا الام فقصصا مدير الذي وبرا والاخر بالخيار بين
ان يضم نصف قيمتها الى ميراث مديره او لا ميراثا لان الضمان انما يبرمه من حين وبرا وخلق الولد بعده في الحكم فلا يثبت
فيه حق الشريك الا يرى انها لو زادت قيمتها في مدة لم يكن للشريك الا تضمين نصف القيمة وقت التدبير فكذا في الزيادة المنفصلة
والا حاصرت في حكم المستعاه حين فبطل لما حق ان يستعياها والمستعاه كالمكاتبه تكون احق بولد او اذا وبرا ماني بطن امه لم يكن له

ان يبيعها ولا يهبها ولا يبرها وذكر في كتاب البيعة من الاصل اذا اعتق ماني بطن امه ثم وهبها جازت البيعة بخلاف ما لو باعها
روايتان والاصح هو الفرق بين التدبير والعتق بانه اذا وبرا ماني بطن لوهب الام بالخيرة وولدت

لا يبر ولا يملكه ماني بطن فلو وهب الام فالمرحوب متصل بالميراث من ملك الواهب فيكون في

العتقة واما بعد عتقه فغير مملوك فلم يتصل الميراث بملك الواهب فهو كما لو وهب دارا فيها ابن الواهب وسلم

فولدت ولدين احدهما لاقبل من ستة اشهر يوم والاخر لآخر يوم فميراثان لانها لو توفيت وتيقنا بوجود احدهما حال التدبير

وبرا في بطنها ثم كاتبها جاز وان وصفت بعد الاقل من ستة اشهر كان التدبير في الولد صحيحا لكنه يدخل في الكتابة ايضا تبع

فاذا ارتدت عتق جميع ايران مات المولى قبل ان يورث عتق الولد بالتدبير وان مات الام قبل المولى فعلى الولد ان يسرى فيما على الام

وان خلق الله بغير موتته على صفة قبل ان يقول ان ميت من مائة عايد او مائة عايد او من صحت كذا فليس يري موتته
ببينة لان السلب لم يرد في الحال لمراد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعالى عتقه بمطلق الموت وهو
المدبر المطلق فان كان الموت على الصفة التي ذكرها حق كما يعنى المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في آخر حياته
حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يستدبر من الثلث ومن المقيدين ان ميت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا
بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه في الحسب لانه كالكان لا محالة

لانه ونظير في الكتابة بان مات المولى فالول بالخير في اختياره بالخير او بدار الكتابة فيختار الانفع له فان كان يخرج من
الثلث عتق ولا شيء عليه لان مقتضى جعل قسمة ونحوه قال لانه ذلك الذي في تلك ولد برة او ولد حرة ولا يريد به عتق الميتق لان هذا
تدبيره وليس جقيق مكانه قال انت مثل الحرة او المدبرة قوله وان علق التدبير لموته على صفة مثل ان يقول ان ميت من مرضى هذا او سفري هذا
او من مرض كذا او قلت او غرت فليس يدبر فيجز بغيره لان السببية لم تنفع في الحال للتردد في تلك الصفة بل يقع ولا بخلاف المدبر المطلق
لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة ثم ان مات المولى على الصفة التي ذكرها حق كما يعنى المدبر يعني من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في
آخر جز من اجزاء حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فاذا كان يصير مدبرا مطلقا لا يجوز بيعه بل لا يمكن فاما ما قبل اخر جز من اجزاء حيوته فلم يكن مدبرا
فجاز بيعه وان بر من ذلك المرض او رجع من ذلك السفر ثم مات لم يمتق لان الشرط الذي علق به قد انعدم واستشكل اما اذا قال انت
خر قبل موتى بشهر ومضى شهر فانه بعد مضي الشهر يمتق بمطلق موت المولى مع انه مدبر مقيد حتى جاز للمولى بيعه اوجب بانه انما كان كذلك لانه يمتق
بالشهر قبل موته كما سمي فوجب اعتباره بالعتق المضاف الى عد فانه لا يثبت حقا للعبد للاحال وكذا اينما ولو قال اذا مت اذ قلت فانت
حر على قول فخر بن عبد البر لان عتقه تعلق بمطلق موته حتى يمتق اذا مات على اى وجه كان وعلى قول ابى يوسف ليس مدبرا لانه علقه باحد الشيئين
من الموت والقتل والقفل والى من مات فالموت ليس بقتل وتعليقه باحد الامرين يمنع كونه عزيمته في احدهما خاصة فلا يصير مدبرا حتى يجوز بيعه وقول
زفر حسن لان التعليق في المعنى بمطلق موته لانه لا ترد في كون الكائن احدا من الموت فموت فموت او غير قتل فهو في المعنى بمطلق الموت
كيف ما كان وروى الحسن عن ابى حنيفة اذا قال اذا مت وغسلت فانت حر لا يكون مدبرا لانه علقه بالموت وشئ اخر بعده لم اذا
مات ففى القياس لا يمتق وان غسل بالمعقود لانه بنفس الموت انتقل الى ملكه فهو كقوله ان مت ودخلت الدار فانت حر وفي الاحتياط
يتمق لانه يمتق بغير الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث فهو نظير تعليقه بموت بصفة فاذا وجد ذلك يمتق من الثلث بخلاف قوله
الدار لانه لا يمتق بالموت فيقرر ملك الوارث فيه كذا في المبسوط قوله ومن المقيدين من التدبير المقيدين ان يقول ان مت
الى سنة او الى عشر سنين فانت حر فان مات قبل السنة او العشرة مدبرا وان مات المولى بعد السنة او العشرة لا يمتق ويقتضى
الوجه كونه لومات في راس السنة يمتق لان النية لوانها تناول الكلام باعده لانه منجز بغير عتقه فيصير حرا بعد السنة والعشرة فيكون للاسقاط
ومنه انت حر قبل موتى بشهر او يوم فانه مدبر مقيد حتى ملك بيعه وعند زفر مدبر مطلق قلنا لم يوجد تعليقه بمطلق موته للاحال موت قبل شهر فموت
بشهر كائن لا محالة ولو مات بعد شهر قبل يمتق من الثلث وقيل من جميع المال لان على قول ابى حنيفة يمتق منه العتق الى اول الشهر
وهو كان صحيحا فيمتق من كله وعلى قولهما يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موته قوله بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب
لانه كالكان لا محالة فيكون تدبيرا مطلقا فلا يجوز بيعه وهذه رواية الحسن عن ابى حنيفة وقال قاضي خان على قول اصحابنا مدبر
مقيد وكذا ذكره في السنان مع وجوب الفقه لانه لم يخرج عن التعيين وعلى قول الحسن ذكر ما لا يعيش اليه غالبا تايد معنى وهو كالحال
في النكاح الموقت اذا سميت لا يعيشان اليها غالبا مع النكاح عند الحسن لانه لا تايد معنى والمذهب انه توقيت فلا يصح والمذهب كالحال
فانه في النكاح اعتبره توقيتا وبطل النكاح وبناجلة تايد او جبالا للتدبير فروع كاتب مدبره ثم مات وهو يخرج من ثمة عتق

فانه

اليه

باب الاستيلاء

بالتدبير وسقطت عنه الكتابة للاستغناء عن اداء المال بالعتق المحاسن عن التدبير فان لم يكن له مال غير فانا يعق ثلثه بالتدبير ثم يسقط
 عنه شئ من بدل الكتابة في قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد يسقط ثلث بدل الكتابة ايضا اعتبارا بالجزء بالكل وقياسا على ما لو كاتبه
 اولاهم دبره ثم مات ولا مال له سواء فانه يسقط عنه ثلث بدل الكتابة لما عتق ثلثه بالتدبير فكذا اذا سبق التدبير الكتابة ولا معنى لقول
 من يقول المستحق بالتدبير لم ير عليه عقد الكتابة لانه لو ادى جميع بدل الكتابة في حياته لمعق كله لو كان المستحق بالتدبير لم ير عليه الكتابة لما عتق بالاداء ولان تحقق المستحق
 كاستحقاق المولد جميعا بالاستيلاء ولو كاتب ام ولده صح وجب المال فعرفنا ان هذا الاستحقاق لا يمنع دبره والعقد عليه ولها طريقان احدهما
 ان بدل الكتابة بمقابلة ما وراه المستحق بالتدبير لان موجب الكتابة بثبوت ما لم يكن ثابتا في المكاتب والبدل بمقابلة ما وعرف ان
 التدبير يوجب استحقاق شئ له فلا يتصور استحقاق ذلك بالكتابة فيكون البدل بمقابلة ما وراه ذلك فهو كما لو طلق زوجه سنتين ثم
 طلقها ثلثا بالثالث كانت الالف كلها بازار المطلقة الثالثة الا يرى انه لو خرج كلمة من الثلث بطلت الكتابة فانا قبل الموت الكتابة
 صحيحة لان الاستحقاق بالتدبير غير منقرب بحوزان لا يموت المولى قبله واذا ثبت ان بدل الكتابة بمقابلة ما وراه المستحق بالتدبير
 وشئ من ذلك لم يسلم للعبد موت المولى لا يسقط شئ عنه بخلاف ما لو كاتبه بالاداء لان بدل الكتابة هناك بمقابلة جميع الرقبة فانه لم يكن
 مستحقا شئ من رقبته عند الكتابة فاعا عتق بعض الرقبة بعد ذلك بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة والطريق الاخر ان
 التدبير وصية برقبته له وهي عين والوصية بالعبد لا تنفذ من مال ائتمركا لو اوصى بعبد انسان ثم باعه او قتل لا تنفذ الوصية في قيمته ولا ثمنه
 من مال الموصي وفي اسقاط بعض بدل الكتابة ذلك فامتنع بخلاف ما لو كاتبه اولاهم دبره لان حقه عند التدبير احد الشئتين اما بدل الكتابة
 ان ادى او مال رقبته ان عجز فيكون موصيا له باهو حقه فلماذا ينخذ من بدل الكتابة اذا عرف هذا فخرج المسئلة على قول ابى حنيفة
 فيما اذا دبره ثم كاتبه انه يخير بعد موت المولى ان شاء سعى في جميع بدل الكتابة بجهة عقد الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالكتابة
 لان عنده العتق تجزى وقد ملقاه بجهة مرية فيخار ايها شاء وعن ابى يوسف يسعى في الاقل منها بغير خيار لان العتق لا تجزى عنه
 فحق عتق كله والمال عليه ولا يلزمه الاقل المالكين وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي بدل الكتابة لانه ثلثها يسقط عنه
 ولا يخير لانه عتق كله كما ذكر ابو يوسف ولو كاتبه ثم دبره فعند ابى حنيفة يخرجه من ان يسعى في ثلثي قيمته او ثلثي بدل الكتابة وعندهما
 يسعى في اقلهما عينا ولو كاتب مديرة فولدت ثم مات يسعى الولد فيها عليها لانه مولود في كتابتها فيعتق عتق الكتابة ببقاء لانه جزء منها
 فان كانا ولدين فادى احدهما المال كله لم يرجع على اخيه شئ لانه ما ادى عنه شيئا انما ادى عن الام فان بدل الكتابة عليها ولان كسب كل منهما
 لها حتى لو كانت حرة كانت احق به فكان اداء من ادى احدهما او كلاهما اداء من مال الام ومثله لو كاتب مديرين جميعا وكل كفيل عن الآخر ثم
 ماتا وترك احدهما ولدا ولدا له في كتابته من امته فعليه ان يسعى في جميع الكتابة لانه قائم مقام امه وانما يسعى لتحصيل العتق لا ليه ولنفسه ولا يحصل
 العتق لا ليه الا باذاج جميع بدل الكتابة فلذا كان عليه السعاية في جميع بدل الكتابة

باب الاستيلاء لما اشترى كل من المديروا المولد في استحقاق العتق وعتقه بالموت وصل بينهما ولما كان التدبير انساب ما قبله من حيث ان العتق
 به بايجاب اللفظ بخلاف الاستيلاء وقدمه عليه فالاستيلاء مصدر استولى اي طلب المولد وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولذا امته استحقاقه

ولان الجزئية قد حصلت بين الواطي والموطوعة بواسطة الولد فان المالكين قد اختلطا بحيث لا يمكن الميز بينهما على ما عرفت في حزمة المصاهرة الا ان بعد الاتصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فضعفت السبب فاجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فكذلك الجزئية تثبت في حقيقة لا في حقن حتى اذا ملكك الجزئية زوجها وقد ولدت منه لا يعتق بموتها وشيخ علق مروجي يثبت حق الحرية في الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها الى الحرية في الحال ويوجب حقها بموته وكذا اذا كان بعضها مملوكا لان الاستيلاء لا ينجزي فانه فراغ النسب فيعتبر باصله

يجوز لنا اتفاقنا على جواز بيعها قبل ان تصير ام ولد فوجب ان يبقى كذلك اذا الاصل في كل ثابت ودوامه واستمراره وكان ابو سعيد البرقي عاضا فعارضه فقال قد زالت تلك الحالة بالاتفاق وامتنع بيعها بما جلبت بولد سيدا والاصل في كل ثابت ودوامه فانقطع داود وكان له ان يجيب ويقول الزوال كان مانع عرض وهو قيام الولد المحرر في بطنه اذ زال بانفسه فعدا ما كان فيبقى الى ان يثبت المنزل قوله ولان الجزئية قد حصلت بين الواطي والموطوعة بواسطة الولد فان المالكين الذين خلق منها قد اختلطا وهو جزوهما بحيث لا يتمسك به الجزئية وان زالت بانفسه الولد لكنها بقيت حكما ولم تنقطع لان تلك الجزئية اوجبت نسبتها اليه بواسطة الولد وبالاتصال تقرر ذلك حتى قيل ام ولده فقد بقي اثرها شرعا واليه اشار عسمر بن قيسار واد محمد بن قاسم قال اشترى ابني امه من رجل قد اسقطت منه فامر عسمر بن برد بها وقال بعد ما اختلطت كحكمكم بلحوم من وداومكم برمانين الا ان اسبب يضعف بالانفصال فوجب حكما موجلا الى الموت ولما ورد على هذا التقرير ان مقتضاه ان المرأة المحررة لو ملكت زوجها العبد بعد ما ولدت له ابنة لعنت بموتها لان النسبة الكائنة بتوسط الولد مشتركة بينهما لكل من الام والاب قسط منها اجاب الله بقوله ان بقا الجزئية حكما بعد الانفصال انها موهبة باعتبار النسب لم يبق بعد الانفصال سوار ونسب للرجال الى الاباء لا الى الامهات فكذلك الجزئية التي تعني على النسب بالامهات لم يبق في حق الرجال لان النسب اليهم فيفرغ عليه ان المحرور تزوج امه فولدت له ثم اشترى ابنا وصارت ام ولده لعنت بموته دون العكس اذ ليس النسب اليهم فيفرغ عليه ما لو ملكت الحرة زوجها العبد بعد ما ولدت له لا يعتق بموتها والعلق بالآخرة بالنسب لم يثبت الامومة بدونه فلو ولدت امه لرجل برز في ثم ملكها لا يكون ام ولده فلا تعتق بموته وادورد عليه ما ذكره في دعوى الاصل امه بين جليز ولد واقتال كل منهما لصاحبه هو بنك لا يكون ابن واحد منهما وهو حر وامن بمنزلة ام الولد موقوفة لا يملكها واحد منهما فقد ثبتت الامومة بلا ثبوت نسب اجيب بانه قد ثبت النسب في الجملة فانها اتفقا على ثبوت نسبه ولذا كان حرا فلم يثبت ذون نسب والحق ان ثبوت الامومة في نفس الامر لا يكون الا باعتبار ثبوت النسب واما ثبوتها ظاهرا في القضاء فبكل من ثبوت نسب الولد والاقرار وان لم يثبت لما سيجي فيما اذا ادعى ولدا ام ولده الزوجية قوله وثبوت علق الخ يعني قد ثبت بما ذكرنا انه يثبت لما علق بموجله ولم يلزم من ثبوت علقها بموجلا ان يثبت لها في الحال فحق العلق فيمتنع بيعها واخراجها الى الحرية ولذا قيل ان يقول ثبوت العلق المؤجل الى اجل معلوم ثابت في قوله اذا جاز راس الشبه فانت مخرج ذلك لم يمتنع البيع فله ان يبيعه قبله ولم يلزم من ثبوت العلق الى اجل معلوم الوقوع بثبوت استحقاقها في الحال بل عند حلول الاجل فالحق ان استحقاقها في الحال للعلق عند الموت ليس الا حكم النفس حيث صح النفس بالخص لا بغيره ولا يوهين بمعنى الجزئية التي اشار اليها عمره قوله وكذا اذا كان بعضها مملوكا لا لبعض الآخر مملوكا لغيره بان كانت مشتركة بين اثنين فادعى احدهما ولدها ثبت نسبه وتصير ام ولده فندان حكمان وقع التشبيه في احدهما وهو امومة الولد لانه لم يسبق لثبوت النسب ذكر فقصر التعليل عليه هو قوله لان الاستيلاء لا ينجزي احيى فيما يمكن نقل الملك فيه وهي الفتنة فتشعر كس ام ولده يمتنع قيمته نصيب شريكه بخلاف ما اذا وقع فيما لا يقبل النقل كالمدة فانه يجزى ضرورة عدم قبوله للنقل فيقتصر بالضرورة فلذا قدمه في باب العبد لعنت بعضه انه لو استولد نصيبه من مديرة يقتصر عليه

قال ولله وطيبها واستخدمها واجارها وتزوجها لان الملك فيها قائم فاشبهت بالمذنب ولا يشهد نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رحمه الله ثبت نسبه منه وان لم يولد

فلما تناقض فصار الحاصل ان الاستيلاء لا يجزئ اى لا يكون مع بعض المستولدة مملوكا لغير المستولدة الا بالضرورة لانه مبني على ثبوت النسب وهو لا يجزئ واما احتمال ان يكون فيه روايتان فبعيد فلذا لما قال المصنف انه يجزئ في باب العبد يعتق بعضه لم يجعل اثره الا فيما اذا استولد نصيبه من مدبرة واما تعليل ثبوت النسب فانما هو بوجود الدعوة في المملوك والاتفاق على ان ملك البعض يكفي لصحة الاستيلاء قوله وله وطيبها واستخدمها واجارها وتزوجها لان الملك قائم فيها وهو مطلق لهذه الامور فاشبهت المدبرة ومنع مالك اجارها كعبيها وهو بعيد واقتناع الشيخ لنقل ملك الرقبة لا غيبه وهو منتف في الاجارة ويملك كسبها واعناقها وكتابتها واوردها ينبغي ان لا يملك تزويجها لان توهم شغل زوجها بما هو المولى قائم وتوهم الشغل مانع من النكاح كما في المعتد غير ان المعتد جعل لها الشرع حالا يحكم فيه بالفراغ فجاز نكاحها عند وجوده ولم يجعل لام الولد مثله سوى الاستبراء فكان ينبغي ان لا يصح قبله واجيب بان جواز النكاح كان ثابتا قبل الوطى وقع الشك في خروجه فلا يخرج بالشك بخلاف المعتد فانما قد تحقق خروجهما عن محلة نكاح الغير فلا يعود الا بوجوبه وجعله الشارع انقضاء العدة الدال على الفراغ حقيقة فلا تزوج قبله وتقال ان يقول اذ لم ان احتمال الشغل مانع ولكن في ثبوته بعد الوطى لم يتحقق خروج الجواز لا وقوع الشك فيه كالعدة ويجب ان يزوجها الا بعد استبراءها والمذهب جواز قبل الاستبراء وانما هو بعده افضل واعلم ان المسئلة ذكرها الله في فضل المحرمات من كتاب النكاح حيث قال وان زوج ام ولده وهى حامل منه فالنكاح باطل لانها في الشغل لمولاها حتى يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة فلو صح النكاح حصل الجمع بين الفرائشين الا انه غير ساكن حتى ينفى ولدها بالنفي من غير بيان فلا يعتبر لم يتصل به احصل فاذا ان المانع من صحة النكاح ليس الا الجمع بين الفرائشين لا توهم الشغل وهذا حق لما عرفت عن مسئلة ما اذا راى امرأة تزني فزوجهما حيث يصح النكاح ويحل الوطى مع ان احتمال الشغل ثابت لكن لما كان احصل من الزنا ليس ثابت النسب جاز النكاح والوطى لانتفاء الجمع بين الفرائشين ولذا جاز عتد ابى حنيفة ومحمد تزوج الحامل من الزنا لان انتفاء الفرائش غير انه لا يحل وطيبها اذا كان الحمل من غيره حتى تضعه وانتفاء نكاح المهاجرة الحامل لثبوت نسبه دون غيرها فوج فاجوب الحق منع كون احتمال الشغل مانعا فلذا جاز النكاح وطيبها وان كان لا يستحب او يجب الاستبراء انما المانع اجماع بين الفرائشين القويين وفراش ام الولد ليس قويا على ما صرح به في المسئلة فلا يكون مانعا لم يتصل به احصل بخلاف المعتد فانها فراش حال العدة الا ترى انها متعينة لثبوت نسب ما اذا به نفى تزوجهما حصل بين الفرائشين فرج اذا باع خدمته ام ولده منها عتقت كما اذا باع رقبة العبد منه وعن ابن سامة عن ابى يوسف لا تعتق بخلاف بيع رقبتها منها حيث تعتق قوله ولا يثبت نسب لدها اسه ولد الامه لا ام الولد يرجع الى المذكور اول الباب في قوله اذا ولدت الامه من مولاه فلا يثبت نسبه الا ان يعترف به وان اعترف بوطيبها وهو قول الثوري والبيصري والشافعي وهو عن عمرو بن دينار ثابت مع الغزل وقال الشافعي ومالك واسمعه ثبت اذا اشترى بوطيبا وان عزل عنها الا ان يدعى انه استبراء بالوطى بحقيقة وهو ضعيف فانهم زعموا انها بالوطى صارت منه انثا كالنكاح وفيه يلزم الولد وان استبراء

لا يثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطى وانه اكثر افضاء اول ولنا ان وطى الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عند فلا بد من الدعوة بمنزلة ما لا يثبت من غير طى بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة

مع ان الحال تخفى عند مالك والشافعي لا يفيد الاستبراء وهم يفضلون عن هذا بان الغالب ان لا يتحقق والامر بالاستبراء اعتبارا للغالب فيحكم عند وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب ولو وطيا في وبر ما يلزمه الولد عند مالك مثله عن احمد وهو وجه ضعف للشبهة قوله لانه لما ثبت بما وجه قول الجمهور في ان النسب يثبت بآتاني به الامة بمجرد وطيا وهو انه لما ثبت النسب بعقد البائع حتى ثبت نسب ما تاتي به المتكوفة بعد العقد وان لم يعلم الوطى لوجوده بعد المقتضى الى الولد فتبوء بعد وطى البالغ وانه اكثر افضاء الى وجود الولد او وانما قيد بالبالغ لان الزوج الصبي لا يثبت به نسب ان كان بعقد وضع للولد ولنا ان وطى الامة يقتصر به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع من تصدده وهو سقوط تعويضها عند ابى حنيفة ونقصانه عند غيرها وكان الظاهر عدم تصدده فكان الظاهر العزل وبني في ما قبل فلا يلزم بمجرد الوطى وما قبل الوطى قد يقصد به وقد لا يقصد به فلا يتعين عدمه قلنا ولا يتعين وجوده مكمل فتم فيبقى على الاصل من عدم واعلم ان اصل دليلهم فيه المنقول من حديث عائشة رضي الله عنها قال اختصم عنهما سعد بن ابى وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني في ابن وليدة زمعة فقال سعد يا رسول الله اني ادعي عليه بن اخي عتبة بن ابي وقاص عبد الى ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد علي فرأى في فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى شبهه من اى شبهة ما يذنبه فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد لا فرأى وللعاية الحجر واجتجى منه يا سودة فلم تره سودة قط رواه البخاري والترمذي واجيب بانه عم اما قضى به لعبد بن زمعة على ان عبده ورثه لا على انه اخوه ولذا قال هو لك ولم يقر به هو اخوك يا عبد وقال اجتجى منه يا سودة ولو كان اخا لما بالشرع لم يجبه اجتجى بها منه هذا دفع بانتفاء لازم الاخوة شرعا والاول باللفظ نفسه يدفع الاول بان في رواية اخرى هو اخوك يا عبد واما الامر بالايجاب فلما راي من الشبهة البين بعقبه يدفع الاول بان في الرواية معارضة لرواية هو اخوك وهي ارجح لانها المشهورة المعروفة فلا تعارضنا الشاذة والشيء لا يوجب احتجاب اختصاره عامنه والاوجب الآن وجوب استمرار الكل من اشبهه غير ابيه الثابت نسبة منه بحكم الشبهة احتجاب اختصاره وعمته وجده لا يثبت به وهو منتفك شرعا واذا قوله الولد للفرأى بنى به نسبة عن سعد بانه ابن اخيه وعن عبد بانه اخوه يعني الولد للفرأى ولا فرأى لانه من عتبة وزمعة فهو ع عبد لك يا عبد سير لك من ابيك واعلم انه روى عن الامام احمد اما الميراث فلا زالت فاجتجى منه فانه ليس لك باخ ففرضي بانه ليس اخا لا يفيد انه ليس اخا لعبد بن زمعة وبه تقوى معارضة رواية هو اخوك وقوله اما الميراث فانه يفيد انه اخوه فاما ان يحكم بضعف الحديث لتدفع معناه او يجمع بان الثبوت الاخوة الشرعية والمنفى الاخوة الحقيقية وهو ان يحكم من ما روي من واحد وان الحكم الشرعي في عدم الاحتجاب ان يترتب على الاخوة بمعنى التخلي من ما يخص احد مع ثبوت النسب منه الا ان هذا يتخذ الوقوف عليه فاعتسبه ثابته ثبوت النسب بالمعيار منه شبهة غير المنسوب كما هو في الصورة المروية ثم يجعل هذا ليس حكما مستقرا على ما ذكرنا خاصا بازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مجازين منيع وقد قال ثم ليس من كاحد من النساء وعلى هذا يجب حمل الوليدة على انها كانت ولدت لزمعة قبل ذلك ويكون قوله الولد للفرأى بنى به نسبة عن سعد بانه اخوه لانه ليس له ولد الا ان كان هو الذي ولد له ولذا قال ما بال رجال يلون ولا يدعهم ثم تعززونهم لا تاتي وليدة يعرف سبيها انه قد لم يبالا لا كفت به ولذا فاعتسبه لواء بعد ذلك او انزكو اياه الشافعي به فعارض باسدي عن عسرة انه كان يعزل عن جارية

فلان جازله ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابل ظاهر اخر هكذا روى عن ابى حنيفة
 فان جازله ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابل ظاهر اخر هكذا روى عن ابى حنيفة
 فاشكال المعقولة بعد النكاح الا انه اذا نفي بقوله لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المتكسرة
 حيث لا ينتف الولد بنفيه الا باللعان لتاكيد الفرائض حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكمه فاما الديانة
 فان كان وطئها وحققها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعى لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم
 يحتسبها جازله ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابل ظاهر اخر هكذا روى عن ابى حنيفة

فجات بولد اسود فشق عليه فقال ممن هو فقالت من راعي الابل فخر الله واتي عليه ولم يتردد واسعد الطاموس عن عكرمة عن ابن عباس
 انه كان ياتي جارية فحملت فقال ليس مني اني اتيت بالامانة لا اريد به الولد وعن زيد بن ثابت انه كان يطلي جارية فارسية وي عزل عنها فجات
 بولد فاعتن الولد وجلدها عنه انه قال لما من حملت فقالت منك فقال كذبت ما وصل اليك مما يكون منه الحمل ولم يتردد مع احسبه انه
 بوطيها والمروى عن عمر بن الخطاب انه طلي بالوطي مطلقا جاز لكونه علم من بعضهم انكار من يجب عليه استلحاقه وذلك انما بينا ان الوطى اذا
 لم يعزل وحققها وجب عليه الاعتراف به فقد يكون علم من الناس انكار اولاد الامارة مطلقا فقال لهم اني لمحت بكم اياهم مطلقا والامن
 علم منه الاعتزال في الامانة بغير فسخ عليه الاعتراف وينفي من يجب عليه نفية ويجوز فانه لا يتعرض له قوله فان جات بعد ذلك اى بعد ان
 اعترف بولد الاول ثبتت نسبة بغير اقرار لانه بالاعتصاف بالولد الاول بتين كون الولد مقصودا من الوطى فصارت فسادا
 وبهذا تبين ان الاولى في تعريف الفرائض كون المرأة مقصودا من وطئها بالولد ظاهر كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصد
 ذلك وضعا شرعيا كالنكوة وان لم يقصد الولد ثبتت نسب ما ياتي به فانما تكون متعينة بثبوت نسب ما تاتي به وهو الذي عرفوا
 به الفرائض وظهر ان ليس الفرائض ثلاثة كما تقدم في فصل المحرمات بل فرائض قومي هو فرائض النكوة وضعيف وهو فرائض ام الولد
 بسبب ان ولدها وان ثبتت نسبة بلا دعوة يفيق نسبها بغير فسخ عليه الاعتراف بولد الاول بتين كون الولد مقصودا من الوطى فصارت فسادا
 تقدم ان الامة ليست بفرائض لولاها وذلك لعدم صدق حد الفرائض عليها وهو كون المرأة متعينة بثبوت نسب ما تاتي به او كونها
 يقصد بوطيها الولد الى آخر ما قلناه ومن الدلالة على ضعفه كونه يملك نقله بالتزويج بخلاف النكوة وعلى هذا يلغى انه لو اعترف فقال كذا
 اطار يقصد الولد عند مجيئها بالولد ان ثبتت نسب ما تاتي به وان لم يقل هو ولدى لان بثوبه بقوله هو ولدك بخلاف على ان وطئها يقصد
 وعلى هذا قال بعض فضلاء الدرس فبني انه اذا اقرانه كان لا يعزل عنها وصح ان ثبتت نسبة من غير توقف على دعواه وان كنا فوجب عليه في هذه
 الحالة الاعتراف به فلا حاجة الى ان يوجب عليه الاعتراف بغيره فيثبت نسب بل ثبتت نسبة ابتداء واطن ان لا بعد في ان يحكم على الزوج
 بذلك وفي المبسوط انما يملك نفية في عدم الامانة لم يقض القاضي به او لم يتناول الزمان فاما بعد القضاة فيلزمه بالقضا فلا يملك ابطاله والوطى
 دليل اقراره لانه يوجد منه غير دليل اقراره من قبيح التهمة ونحوه فيكون كالنصرح باقراره واخذافهم في النكاح سبق في اللعان هذا وانما
 ثبتت نسب ما تاتي به في حال حل وطئها بعد الولد اما لو عرض بعده حرمة مودة بان وطئها اب سعيها او ابنة او وطئها اسيد اموتها او ابنتها
 او حرمت عليه برضا او بكتابة فانه لا يثبت نسبته الا باستلحاقه ولا يخفى انه يجب ان يفصل بين ان تاتي به لاق من ستة اشهر من حين
 احرمته او تمامه في الاول تجيب ان ثبتت نسبة بلا دعوة للتيقن بان المعلق كان قبل عرض الحرمة ولو اعتقها ثبتت نسب ولدها الى سنتين
 من يوم الاعناق وكذا اذا مات لانها معتدة ولا يمكن نفية لان فراشها كذا بحرية حتى لا يملك نقله فالتحق بفرائض النكوة في العدة
 بخلاف ما لو عرضت الحرمة بحيف او فحاش او صوم او احرام حيث ثبتت نسبة بالسكوت لان الفصل لم يحرم مطلقا ولا متعلقا باختيار بل مع
 ذلك لا يحل الذي يرضى باختيار بالمقتضى عادة بلا اختيار بقوله وهذا الذي ذكرناه يعني من عدم لزومه الولد وان اعترف بالوطى لم يدعه حكم
 اى في القضا يعني لا يقضى عليه بثبوت نسبة بلا دعوة فاما الديانة فيما بينه وبين ربه تبارك وتعالى فالمراد عن ابى حنيفة انه ان

اللعان

الوطى

وفيه روايتان اخريان عن ابى يوسف وعن محمد بن ذكوانهما في كفاية المتقاضي وان زوجها فجاءت بولد فهو في حكم أمته لان
حق المحرمية يسره الى الولد كالتدبير الا يهيى ان ولدا المحرم حق وولد القنة رفيق والنسب يثبت من الزوج لان الفرائض وان
كان النكاح فاسدا اذا الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لان ثابت النسب من غيره

كان عين عليها لم يعزل عنها وحضنها عن مطلق ربيعة الزنا يلزمه عن قبل القولي بان يدعيه بالاجماع لان الظاهر والحال انه كونه منه والحاصل ان
واجب ان كان عزل عنها وحضنها او لا ولم يعزل ولكن لم يحضنها فتركتها دخل وتخرج بلا رقيب مامون جان له ان ينقيه لانه هذا الظاهر وهو كونه
منه بسبب ان الظاهر عدمه في السلسلة ليقابلها اي يعارضه ظاهرا وخروجه كونه من غيره لوجود احد الدليلين على ذلك وهما العزل او عدمه
وبهذا ظهر ان لفظا وفي قوله وان عزل عنها او لم يحضنها اولى من الواو لقتضيهما على المراد وصرح في المبسوط بذلك حيث قال فاما اذا عزل
عنها او لم يحضنها فانه ان ينفيه انتهى ولا شك في ان كونه من غيره عند ضبط العزل ظاهرا وباطنا فهو كونه من غيره هذا انقضى اليها ولم يعزل
عنها محلي نظر بل اوردان المصلحة وجوب النسل بالتقارر واختنا من غير انزال بانه سبب الانزال ونفسه يتعجب عن بصره وقد
يحتج عليه لقائه في مقام فيقتضي بذا ثبوت النسب بعد الوطى وان لم ينزل والاتناقض ولا يخفى انه لا احد يقول بثبوت نسب ما
به الامتة بمجرد عيبه الخشفة بلا انزال بل انه ثبت عزل عنها او لم يعزل وهذا فرع الانزال وحيث فانه كونه في النسل بيان حكمه النص
فانه قد نص على ايجاب النسل بحجب الالايلاج فظهر من اشرع فيه غاية الاحتياط ولم يثبت من اشرع مثله في الاستلحاق بل لا يجوز ان يستلحق
نسب من ليس منه كما لا يجوز ان لا يستلحق نسب من ليس منه فكان الاستلحاق مبينا على اليقين او الظهور الذي لا يقابل ما يوجب
شكا قوله وفيه روايتان اخريان عن ابى يوسف ومحمد بن ذكوانهما في المبسوط فقال وعن ابى يوسف اذا وطئها ولم يستبرأ بعد ذلك
حتى جاءت بولد فعليه ان يدعيه سوار عزل عنها او لم يعزل عنها او لم يحضنها تحسينا للظن بها وحللا الامر على الصلاح ما لم يتبين خلافه وانما كذب
الشافعي والجمهور لان ما ظهر بسببه يكون محالا عليه حتى يتبين خلافه عن حجة لا ينبغي ان يدعي ولها اذا لم يعلم انه منه ولكن ينبغي ان يعترف
الولد وفي الايضاح ذكرها بلفظ الاستحباب فقال قال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد بن احب ان يعترف بالولد وعبارة المبسوط
يفيد الوجوب قوله فان زوجها المولى فجاءت بولد يعني من الزوج فهو في حكم امته حتى لا يجوز السيد بيعه ولا بيعته ولا رهنه ويعتق بموته
من كل المال ولا يسعى لاحد وله استخراجه واجارته الا انه اذا كان جارية لا يستخرج بها لانه وطئ امها وهذه اجماعية وهي واردة على
اطلاقه حيث قال هو في حكم امه وهذا لان الصفات القارة في الامهات تسري الى الولد لانه جزؤها فيحدث الولد على منتهى كالتدبير
ولهذا كان ولد القنة فنا وولد المحرم حرا وان كان ابوه بخلافه ولو ادعاه لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من الزوج لان
فراشه اقواس فان كان النكاح فاسدا فانه يلحق بالصحيح في حق الاحكام وهذا اذا اتصل به الدخول والنسب لا يتجزئ ثبوتها فلا يثبت
من المولى والاوجه الاقتصار على قوة الفرض فلا يثبت معه المرحوم والا فالولد يثبت من اثنين كما سيذكر وتقول الله لان الفرائض
ليقتضي ان لا فرائض للمولى حال كونها زوجة للغير أصلا وهذا اذا جازت به ستة اشهر من النكاح فان جاءت به لاقبل فهو ابن للسيد والنكاح
فاسد فيستحب بل يجب ان لا يزوجه حتى يستبرأ ما يحفظه احتياطاً ولو لم يفعل صح النكاح ويثبت نسب الولد من الزوج ثم يعترف
بدعوة المولى وان لم يثبت نسبه منه لا قراره بحرمته حيث اعترف انه ابنه من امته تعلق حراما فقتل من غير انه عارضه في
ثبوت النسب منه معارض اقواس منه فلم يثبت نسبه به ولم تعارضه في ثبوت امهية ذلك فاخذ بزعمه ولم يستحسن قول المولى فيصير
ولله لان الكلام في تزويج ام الولد وانما يحسن لو كان في تزويج الامتة التي ليست ام ولد كالصورة المذكورة في المبسوط

وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا ثبت من الجدة كما ثبتت نسبته من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكذا الاب ورفقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية واذا كانت الجارية بين شرطين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبتت نسبته منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفة ملكته ثبتت في الباقي ضرورة انه لا يجوز لما ان سببه لا ينفخ في وهو العلوق اذا الولد الواحد لا يتعلق من مائتين

في التقدم الملك على الام وقد ذكرنا المسئلة بالانها في باب النكاح الرقيق من كتاب النكاح للشافعي قولان احدهما تصير ام ولد ومن قيمتها ومهرها وهو بناء على اثباته الملك حكما لوطى اذ لو اثبتت سابقا عليه لم يجز له ايجاب المهر والقول الآخر لا تصير ام ولد ويلزم المهر لانه لم يملكها وهو قول احمد وعلي هذا يستمر على ملك الابن ونذهب مالك انه يملكها بالقيمة بمجرد الوطى حملت اولاد اذ كان ملكها لانها عرف انه لا يصح دعواه ولد برة ابنة ولا ام ولده اذ لا يقبلان انتقال الملك بينهما فان كان في لفظ الجارية عرف بخبرها فتدبرها باللفظ والافعال الحكم المذكور في السند وشروط صحته هذا الاستيلاد ان تكون الجارية في ملك الابن من وقت العلوق اذا وقت الدعوة وان يكون الاب صاحب ولاية من ذلك الوقت الى الدعوة ايضا فرباع الابن الجارية ثم عادت اليه بشراء ورد ولدت لاقل من ستة اشهر منذ باعها فادعاه الاب لم يصح دعوته الا ان يصدق الابن كما اذا ادعى الاجنبي ذلك وصدقه وكذا دعوة الجدة لو كان مكان الاب وكذا لو كان الاب كافر ثم اسلم او عبدا فعتق او مجنونا فافاق فجات بولد لاقل من ستة اشهر من الاسلام والعق والافاق الى الدعوة فادعاه لا يصح لعدم الولاية الا ان يصدق اما للعق لو ادعاه بعد افاقته وقد جات به لاقل من ستة اشهر من افاقته فضى القياس لا يصح لعدم ولاية عند العلوق وفي الاستحسان يصح لان التمتع لا يبطل الحق والولاية بل يعجز عن العمل ولو كان الاب المدعى مرتدا فموقوفه عند ابى حقيقته ان عاد الى الاسلام صحت والا لا وعندهما صحته وهي فرع تصرفات المرء لانه يملكها بالقيمة فكان كالبيع وهو موقوف عند خلافها لو كان يميني ان يتوقف عند ما يصح لان تصرف المرتدة في مال ولده موقوف عندها ايضا لكننا تضمنت التصرف في مال نفسه وفيه لا يتوقف لاسيما في النسب لانه يحتاج في اثباته فينفذ قوله وان وطى اب الاب مع بقاء الاب مسلما حرا عاقلا لم يثبت النسب منه لان شرط الصحة قيام الولاية على ما ذكرنا ولا ولاية للجد مع وجود الاب متصفا بما قلنا بخلاف ما اذا كان الاب ميتا او حيا كافرا او عبدا او مجنونا فان الجرح يصح استيلاده جارية ابن ابنة لقيام ولايته في هذه الاحوال ولو كان الاب مرتدا لم يصح دعوة الجدة عند ما لان تصرفات المرتدة نافذة عند ما فمضت تصرف الجدة عند ابى حقيقته موقوفه فان اسلم الاب لم تصح دعوة الجدة وان مات على ردة او حق وقضى بلحاظ صحة لوطى ابن الجارية جاعلا ثم استرد ما فولدت لاقل من ستة اشهر من اجماع لم تصح دعوة الجدة كما ذكرنا في الاب قوله واذا كانت الجارية بين شرطين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبتت نسبته منه سواء كانت في المرض او الصحة وهذا اذا ادعى احدهما واعتق الاخر معا فالدعوة اولى لتضمنها بثبوت نسب الولد وان اعمتاق الاخر وسواء كان المدعى مسلما او كافرا لانه لما ثبت النسب في نصفه المملوك له من الجارية ثبتت في الباقي ونلفظ في يحمل على معنى من التمسك بالولاية لا بتدبير الغاية اى ثبتت من نصف الامة المملوكة ولا تكون للتبديل كقوله ثم امرأة دخلت النار في هرة اى لما ثبتت نسب الولد بسبب نصف المملوك له لان قوله ثبتت في الباقي ميترا عنه وحاصل المعنى ان ثبت النسب من نصف الام فثبتت من كلها لانها اى النسب لا تجزى بشبهة من امرأة فبشبهة عن بعضها بوجوبه من كلها ولا يقال سياتى ان ثبتت من جليلين ليس بالامانة فقول ليس في ذلك تجزئة من امرأة لان النسب ثبت من كلها لكل منهما لانه لا ينفك عن البعض الاخر وانما لا تجزى لان سببه وهو العلوق لا تجزى في امرأة بان يعلق الولد من امر رجلين على قولنا لاننا اذا علق من الاول انسدم الرحم فلا يتعلق من الاخر وعلى قول غميرنا لا يمتنع بل واقع على قول بعض مشيقي القلابة على ما سياتى لعدم التجزى ان لا يتعلق

وصارت أم ولد له لأن الاستيلاء لا يتجزأ عند هذا وعند إلى حقيقة يصير نصيبه أم ولد له ثم يملك نصيب صاحبه
أذ هو قابل للملك ويضمن نصفه عقرها لأنه وطئ جارية مشتركة أذ الملك يثبت حكماً الاستيلاء فيتعبد المالك في نصيب
صاحبه بخلاف الأب إذا استولده جارية ابنه لأن الملك هناك يثبت شرط الاستيلاء فيتعبد منه فصار واطس
ملك نفسه ولا يضمن مرقبة ولدها لأن النسب يثبت مستند إلى وقت العلوق لم ينعني شيء منه على ملك الشريك

الولد بنصفها قوله وصارت أم ولد له اتفاقات أمة فلان الاستيلاء لا يتجزأ كذا لا يتجزأ ثبوت النسب فلا يصير نصفها أم ولد له ثم يملك
نصف شريكه بل نصيب كلها أم ولد وعنده يصير نصفها أم ولد ثم يملك الآخر لأنه قابل للنقل ولا يمتنع تجزئ الأمومة كما استنع
تجزئ ثبوت النسب لأن معنى كونها أم ولد هو ثبوت استحقاقها العتق بالموت والعتق تجزئ عتده بمعنى زوال الملك
فجازت أمومة نصفها بمعنى أنه يعتق نصفها بالموت ثم ثبت حكم عتق البعض من الاستعانة في الباقية أو اعتلقة إلى
آخر ما عرفت لكن لما كان النص المفيد لتجزئ العتق واجب أن لا يقر بعضه حقيقة وبعضه رقيقاً والأمومة شعبة من العتق
وجب فيها إذا صار لبعضها أم ولد بمعنى استحقاق بعضها العتق أن يستحق كلها ولا يبقى لبعضها رقيقاً وبعضها مستحقاً للعتق
والحاصل أن الاتفاق على أنه لا يستقر تجزئها في حق الأمومة بل التجزئ في الاستعداد ثم يتم الكل عنده وعند هذا صارت
أم ولد من أول الأمر لا يخفى أن تعليل يملك نصيب شريكه بأنه قابل للملك لتبديل لعدم المنع وهو لا يصلح للتعليل يقال سافر
للتجارة والعلم ولو قيل لا من الطريق عد جنونا وكونه أقصد نصيب شريكه بالاستيلاء لا يستلزم تعيين السمات على معنى لا يجوز
تركه من الشريك بل الثابت به جواز أن يغتمه وللإنسان ترك حقه ومهنتا لورثي الشريك بترك نصيبه فليصير نصفها ملكاً له
ونصفها أم ولد للأخر فلو مات المستولد يعتق نصفها ويرث نصفها الآخر ويسمى له أذا ذاك لا يجوز فليس الموجب للنقل إلا أنهما
من النص الدال على أنه إذا اعتق البعض لا يبقى البعض رقيقاً وأحق حق الحرية بحقيقتها وتعتبر قيمة نصفها يوم وطئها الذي علقته منه
وكذا نصف العتق وإنما وجب نصف عقرها على المستولد لأنه وطئ جارية مشتركة لأن الملك في نصف شريكه يثبت حكماً الاستيلاء فيتعبد
وهو وإن كان مقارناً للعلوق لاستناده إليه فهو مضبوط بالوطئ وبأنه يثبت بالملك فلا يسقط بالانزال فلازم سبق وجوب الملك الاستيلاء
بالضرورة على كل حال فيسقط ما أصاحته بغير حصة شريكه وأقبل الأصح أن حكم العتق يقارنها في الخارج لم تجزئها المص وقد لا الكتاب
من ذلك وأول من باب من تجوز دفع الصدقة في خلافة زفر فيها إذا وقع الثواب الفقير منه قرآن الدفع قارن الغنى فأجاب
بأنه حكم الدفع فيتعقبه ثم لم ينزل مكره في كل ما هو مثله ثم ضمان قيمة الشريك لا يتم بشاره عساره لأنه ضمان ملك كالبيع وعن أبي يوسف أن كان
المدعى محضاً سعت أم الولد لأن منفعة الاستيلاء حصلت لها وإنما لا يضمن الأب إذا استولد جارية ابنه العتق لأن ملكه يثبت
شرطاً للاستيلاء لأنه لا ملك له يكفي لصحة الاستيلاء فيتعقد المبيع الوطئ في ملكه فإن قيل الملك يثبت ضرورة الاستيلاء وهو العلوق
ولا يلزم من تقدمه على العلوق تقدمه على الوطئ أجيب بأن الاستيلاء عبارة عن جميع الفعل الذي يحصل به الولد فلم يعتبر تعدد
الفعل مع اتحاد المطلوب فالعقد تقدم على العلوق تقدم على الفعل الذي به الاستيلاء ومنه الوطئ فاعتبر مقدماً عليه ولا يعزم قيمة ولدها
لأن النسب يثبت مستند إلى وقت العلوق وملكه يثبت في ذلك مثل ذلك الوقت أيضاً فلم يعلق شيء منه على ملك الشريك بل علق بغيره
لأنه ما علم أن مقتضى ما ذكره المصنف أن الملك في نصف شريكه يثبت حكماً الاستيلاء فيتعقبه أن العلوق قبل ذلك نصيب شريكه
فيحصل ملك النصف له ونصفه شريكه والاستيلاء والنسب إلى العلوق يسبب ما وقع في ملك الشريك لا يوجب أن لا يعلق منه شيء على ملكه لا يعلق
يكن كونه أراد بالاستيلاء في قوله حكماً الاستيلاء الوطئ لأننا نقول الاستيلاء إما أن يطلق على العلوق أو على مجموع الوطئ مع الانزال والعلوق

وان ادعياء معا ثبتت نسبته منهنما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي به يرجع الى قول القاضية لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا ينفلق من ما كان متعذر فعلنا بالشبهة وقد مر رسول الله عليه السلام يقول العتاق في اسماء

اما بمجرد الوطى بلا انزال فلا يوسم لم ينجح ثبوت الملك ح لان نقله من ملك الشريك الى ملك المستولد ميرورثها ام ولد له ولا نصير الا بالعلوق فلا يجوز نقله قبله لانه بلا موجب والاعتدال بان حكم العلة معها في الاصح لا يفيد لان نقله مع العلوق ينسب بالاجوب لانها ما لم تصر لم ولد لم يلزم النقل فالوجه جعله معتق للعلوق بلا فصل قليل وكثير ولا ضمان لانه حار ميم لا قيمة له فلا يضمن ومين صار بحيث يضمن لم يكن على ملك الشريك لان الام حين انتقلت الى ملك المستولد انتقلت باجزائها ومن جعلها ذلك المار ح اذا حملت على ملكها فان اشتريا با حائلا فادعاهما ثبت نسبة منه ويضمن شريكه نصف قيمة الولد لانه لا يمكن استناد الاستيلاء الى وقت العلوق لانه لم يحصل في ملكها ولذا لا يجب عليه حق شريكه هناك لکن لما ادعى نسب لذكر ترك بينهما كانت دعوة ملك وهي كالاتاق الموقع الا انه تضمن تغيب شريكه في اليسار والاعسار لانه ضمان تمك كالبيع ولا عقر شريكه هنا لان الوطى لم يوجد في ملك شريكه قوله وان ادعياء ثبتت نسبة منها وكانت الامة ام ولد لها فتقدم كلاهما يوما واذا مات احداهما عتقت ولا ضمان للحي في تركه الميت لرضي كل منهما بعتقها بالوفاة ولا تسع للحي عند ابني حنيفه لعدم تقدمها وطله قولها تسعي في نصف قيمتها ولو اعقتقا احدهما عتقت ولا ضمان عليه للسالك في حنفية في قول ابني حنيفه وطله قولها يضمن ان كان هو مرقس ان كان ممر او على كل واحد منهما نصف العقر فليعتقان قصاصا بما له على الآخر وفائدة الايجاب العقر مع التفاضل له ان احدهما ابرار احدهما من متعزتي حق الآخر وايضا لو قوم نصيبا بهما بالدرهم والاخر بالدرهم كان برغ الدرهم ويأخذ الذهب ويرث الابن كل منهما ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب واحد فلهذا احكام دعوتها ذكرنا التدرج بينهما انه للباقي منها حتى اذا مات احدهما كان كل ميراث الابن للباقي منها وشرق المعين بينهما بوجده كل منهما فقال وان ادعياء معا ثبتت نسبة منهما جميعا وسيفيد بما اذا لم يكن مع احداهما عقر فلو كان بان الشريكان ابا وابنا فان النسب ثبت من الاب وحده وكذا اذا كان احدهما ذميا ثبت من المسلم وحده وفيه خلاف زفر في ثبتت منهما ويكون مسلما وقيده هنا بما اذا حملت على ملكها وهو ان تلده لتام ستة اشهر يعني قصاصا ولو سنتين من ملكها واحدة زبرهما اذا كان الحمل على ملك احداهما عا ثم اشتراها هو آخر فولدت لاقل من ستة اشهر من اشهر فادعياء وهي ام ولد المزيج فان نصيبه صار ام ولد له والاستيلاء لا يستعمل التجري حنفيهما والابقا وه عنده فثبتت في نصيب شريكه ايضا ما اذا حملت على ملك احداهما رقبته فباع نصفها من جنس فولدت يعني لتام ستة اشهر من بيع النصف فادعياء يكون الاول او لي يكون العلوق في ملكه واذا كان احصل قبل ملك كل منهما بان اشتريا ام ولد فولدت لاقل من ستة اشهر من حين ملكها او ولده قبل ملكها اياها فاشترى فادعياء لا يكون ام ولد لها لان هذه دعوة حق لا دعوة استيلاء فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاء بان شرطها كون العلوق في الملك وتسنده احرية الى وقت العلوق فيعتق حرا وقد مرنا في كتاب العتق اختلاف الشلخ فيما اذا قال لعبد هذا ابني وامه في ملكه بل نصير ام ولد له ولا قبل نعم مجهول النسب معلومة وقيل لا فيها وقيل نعم في مجهول لاني معلومة فيمحل ذلك على انه ممكننا عند جعلنا بحال العلوق ويقولنا قال سفيان الثوري واسحق بن راهويه وكان الشافعي يقول في القديس ورج عليه احمد حديث القاضية وقيل يعمل به اذا قدرت القاضية وقال الشافعي يرجع الى قول القاضية فان لم يوجد قاتل وقتا حتى يبلغ الوفاة نسب

وذلك انهم لم يسموا في هذه الاشارة على ما لو بينا اليقين لهما وهو انهما قد شهدا ويرثانه واللباس في
منه وما كان في ذلك من العجوبة ومن على ذلك انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيهم والنسب

الى ايها الشاه فان لم ينسب الي واحد منهما كان نسبهم موقولا ثابتا لنسب من غيبره والفقاهت جو الذي متبع آثار الاباء في الابناء
وغيره من الآثار من فاته اثره يقو به مقلوب قفا اثره مثل را به مقلوب راي والقيانه مشهورة في بني سنج فان لم يكن لمجي نفي
وهو قول اخذ وقال به مالك في الامار وهذا لان اثبات النسب من شفعين مع علنا بان الولد لا يتخلق من مائتين لانها كما تعلق
من رجل بالنسب لم الرحم متعذر فعلنا بالشبه وهذا يعني ان القافة لو الحقوه بالاليحق وهو قول الشافعي انه يشبه قولهم اذا الحقوا بها
وقد ثبت العمل بالشبه بقول القايف حيث سر رسول الله عليه وسلم على ما اخرج في كتبهم كلهم عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن
عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة ألم ترى ان مجرا المدبحي دخل على وعنده
اسامة بن زيد وزيد عليهما طليقة وقد غطيا رؤوسهما وابتدا اقداما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض وقال ابو داود وكان
اسامة اسود وكان زيد ابيض ولنا كتاب مسمره الى شرح في هذه الحادثة ذكر ان شرحا كتب الى عمر بن الخطاب في جارية بين
شريكين جارية فادعياها فكتب اليه عمر له البسا فلبسا فليس عليهما ولو بيننا لبين لهما هو ابنا ثانيا ويراثانه وهو للباقي منهما وكان
ذلك بحضور من الصحابة من غير كنيه فحل محل الاجماع والله اعلم بذلك قال ولانها استويا في سبب الاستحقاق يعني الدعوة مع الملك
فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متميزة كالارث والنفقة وصدقة الفطر وولاية التصرف في ماله
والحضانة فلا يقبل التجزى كالارث وما ذكرنا ثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها كالنسب ولايتها الا بكتاب ثبت لكل منهما كمالا
ليس منه غيره واعلم ان المعروف في قصة عمر هو ما قال سعيد بن منصور ثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر في امرأة
وطيها رجلان في طهر فقال القايف قد اشتركا فيه جميعا فجعله بينهما وقال الشعبي وعلى يقول هو ابناهما وهما ابواه يرثانه ذكره سعيد
وروي الاثيرم باسناده عن سعيد بن السيب في رجلين اشتركا في طهر امرأة فحملت فولدت غلاما مشبهما فرفع ذلك الى عمر
فدعى القافة ففطر واقفوا لوراها بشبههما فاحقهما لهما فجعله يرثهما ويرثانه وروي عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن عروة بن الزبير ان
رجلين ادعيا ولدا فدعى عمر القافة واقترى في ذلك بعض القافة واحقهما احد الرجلين ثم ذكر ايضا عبد الرزاق بعد ذلك عن معمر بن الجواب
عن ابن سيرين قال لما دعي عمر القافة واوشبهه فيما وراي عمر مثل باراي القافة قال قد كنت اعلم ان الكليمة تلبس لا كلب فيكون كل
جزء لامة كانت اري ان ما بين يجمعان في ولد واحد اسند عبد الرزاق ايضا عن معمر بن قتادة قال اى القافة وعمر جميعا شبيهة فيها وشبهانية وقال هو بيننا كغيرنا
قال فذكرت ذلك لابن سبغ قال نعم هو الاخر منهما وقول المروم على مثل ذلك يثير الى ما اخرج الطحاوي في شرح الامار عن مالك عن مولى لال مخضرم قال وقع
رجلان في طهر واحد فحملته الجارية فلم يد رسن ايها هو فانياتيا عليا فقال هو بينكما يرثكما ويرثانه وهو للباقي منهما ورواه عبد الرزاق
اخبرنا سفيان الثوري عن قابوس بن ابي طليان عن علي قال اتاه رجلان وقعا على امرأة في طهر فقال الولد منكما وهو للباقي منكما
البسحق قال برويه سماك عن رجل مجهول لم يسمه وقابوس وهو غير صحيح به عن ابي طليان عن علي قال وقد روي على مرفوع خلاف ذلك
ثم اخرج من طريق ابي داود ثنا جيث بن هرم ثنا عبد الرزاق انا الثوري عن صالح العماني عن الشعبي عن عبيد بن زيد عن ارقم قال
اتي على ربه وهو باليمن ثالثة وقعا على امرأة في طهر واحد فقال اثنين انظر في لهذا بالولد قال لا احتي سألهم جميعا فعمل كلما سأل اثنين

الاذا كان احد الشريكين ابنا لآخر وكان احدهما مسلما والاخر ذميا لوجود المصنف في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب
وهو مال من الحق في نصيب الابن وسر والنبي عليه السلام فيما روى لان الكفار كانوا يطعنون في نسب سامية وكان قول القائل
مقطعا لظنهم فسر به وكانت الامة امر ولد لها الصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد نصيبه نصيبه منها امر ولد تبعها
لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العقر تصاصا كما علم على الآخر وبرط لابن من كل واحد منهما ميراثا بن كامل لانه اقر له بميراثه كله
وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراثا للاحدا لاستوائهما في السبب كما اذا قاما البينة وكذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه
المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه باعتباره ابا لاب يدعى ولد جارية ابنه ووجه الظاهر
وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يملكه والاعمال تملكه فلا محذور بتصديق الابن

ثم كما ثبتت نسبة من اثنين ثبتت نسبة من ثلاثة واربعة وخمسة واكثر وقال ابو يوسف لا يثبت من اكثر من اثنين لان القياس ينفي
ثبوت من اثنين لكن ترك لا شرع وقال محمد لا يثبت الاكثر من ثلثة لقرب الثلثة من الاثنين ولابي حنيفة انه سبب بثبوت النسب من اكثر
من واحد الا شتميا في الجرة فلا فرق فلو تنازع فيه امرتان قضى بينهما احد ابى حنيفة وعندهما لا يقضى للامرتين فلا يلحق الامام واحدة
ولا تسرق بين كون الانصهار متصفا وتساوية في الجارية في دعوى الولد ولو تنازع فيه رجلان وامرأتان كل يزعم لانه ابنه
من هذه المرأة وهي تصدقه فخذ ابى حنيفة يقضى به بين الرجلين والمرأتين وعندهما يقضى به بين الرجلين فيسقط فلو تنازع فيه
رجل وامرأتان يقضى بينهما وعندهما يقضى به للرجل للامرتين قوله الا اذا كان احد الشريكين ابنا للآخر استثناء من قوله وما
لا يقبلها وعلمت ان النسب يثبت في حق كل منهما كمالا وفي الميسرة بين مسلم وذمى ومكاتب ومدبر وعبد ولدت فادعوه فاحس
المسلم اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيسرع الملك فانه لم يكن فيهم مسلم بل من بعده فقط فالذمى اولى لانه حر والمكاتب العبد وان كانا
مسلمين لكن يبدى الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملك والولد على شرف الحرية بادار المكاتب ان لم يكن المكاتب
فادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب لانه ليس لهم ملك لا شبهة قيل ويجب ان يكون هذا الجواب في العبد المحجور وهبت
له امة ولا يتعين ذلك بل ان يزوج منها ايضا ولو كانت الدعوة بين ذمى ومزد فالولد للمزدد لانه اقرب الى الاسلام وعزم كل لصاحبه
نصف العقر قوله وكانت الامام ولدهما لصحة دعوى كل منهما في نصيب الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبع الولد ولا يضمن واحد منهما
شريكه شيئا لانه لم ينقل اليه من نصيب شريكه شئ قوله ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله حيث ادعى انه
ابنه وحده واقراره حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لان دعوى كل منهما الانفراد بالابوة لا يسرى في حق الآخر وقد
استويا في سبيل الاستحقاق وهو الدعوة المقرونة بالملك صار كما اذا قاما البينة على شئ يصير شتركا بينهما فلذا اذا قاما البينة
على ابن مجهول النسب يكون بينهما لاتحاد الجاهم قوله واذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فلان صدقه المكاتب يثبت
الولد منه وان كذبه لا يثبت نسب الولد لكن اذا ملكه يورث من الدهر فثبتت نسبة منه لما سيذكر وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه بل
يثبت نسبة منه بمجرد دعوى غير مقتضى تصديقه وقوله وهذا قول سائر العلماء اعتبارا بالاب يدعى ولد جارية ابنه بجاهم ان الموطوءة
كسبيل المدعى او بطريق اولى لان للمولى في المكاتب ملك رقبته وهو مقتضى حقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه ملك كان له فيه
حق الملك وليس للمولى ملك حقيقة في رقبته ولده بل له حق التملك باله عند الحاجة وحق الملك اقوى من حق التملك فلما ثبتت نسب
ولد جارية الابن من الاب بمجرد دعوى من غير اقتدار الى تصديقه فالثبوت من المولى اولى جلالا وهو الفرق بين جارية الابن جارية المكاتب
ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه بسبب حجه نفسه عن ذلك بعقد الكتابة حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك تملكه لاجت
على ما عرفت فلا يعتبر تصديقه وهذا بخلاف الوارث يستولده امة من تركته بتفرقة بالدين يصح بلا تصديق احد لانه صاحب حق حتى
ملك استخلاص ما يشار من التركة باعطاء قيمة فليس له حق منه ليجتاح الى تصديقه بخلاف البائع يدعى ولدا لمبيعة بعد البيع يصح
لاتصال العلوق بملكه وجب للولد حتى يستحق فلم يطل باعتراض البيع وهما ان حصل العلوق في ملك المولى لرقبة

وعليه عقرها لانه لا يتقدم له الملك لان ماله من الحق كان لصحة الاستيلاء لما نذكره وقمة ولدها لانه في معنى المغرور حيث اعتدله
دليلا وهو انه كسب كسبه فليس يرد فيه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
كان في ولد المغرور ان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من قصده فيه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب زوال حق المكاتب اذ هو المانع

المكاتب لكن لم يحصل في ملكه لانه لا خاصا واخرى بان لا معنى للاستيلاء التصديق لانه اذا لو حظ جحر المولى عن التصرف في مال المكاتب
قتد ليقه لا يوجب الجرح بل غايته انه اعترف له انه وطى الجارية فيقتضي ان لا يثبت النسب اذ لم يرتفع به المانع من ثبوته الا بغيره
انه لو اقام البينة على انه وطىها لا يثبت نسبه اذ كان كذا باله مع ان الثابت بالبينة اقوى من التصديق فظهر اشتراط التصديق
وقد يجاب بان هذا الجرح حتى اذ لم يكن هو الحق بالدعوى فلا يظهر حقه في الاستسلام في مقابلة من هو احق به منه الا ان يصدر
بجواز ان يكذب بان يدعيه هو فلا بد من استسلام تصديقه وتكذيبه بخلاف ما اذا اقام بينة على الوطى فان تكذيبه قائم واعتبار التصديق
ليس باستسلام الوطى قطعا بل تقديره باللاحق على غيره بخلاف احد الشرطين اذ الاستسلام في ما لا يتوقف على تصديق الآخر لانه ليس
احدهما احق من الآخر قوله وعليه عقرها المكاتب لانه اى لان وطيه المدلول عليه بقول فاذا وطى المولى لا يتقدمه الملك لان ماله
من الحق اى حق الملك كافر لصحة الاستيلاء لما نذكره ليعنى قوله عقيقه انه كسب كسبه بخلاف الاب فانه ليس له حق ملك في الجارية فيه فمقدم ملكه لانا
لنصحيح الاستيلاء فلا يوجب العقر لانه وطى امه نفسه واذا وجب لنفس المكاتب العقر اذا وطىها المولى مع ثبوت حقيقة ملكها
فلان يجب بوطى امها اولى وابعد شراح فقال اى لما نذكره في كتاب المكاتب من انه ثبت للمولى في ذمة المكاتب حق معان
مجرد ثبوت حق في ذمة سيده لانه لا يصح استيلاء صاحب الدين فلو تناوله ممن كان يعيد وهو اقرب اليه من جحر المولى قوله
وقمة ولد باعطف على عقره اى عليه قيمة الولد لانه في معنى العسر وحيث اعتمد دليله لانه اى الجارية بها ويل الشخص كسب كسبه فلم
يرض برقه حيث اعتدله لا يوجب حرمة فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور بشرار امه استولد با فاستحققت اعتمده
دليلا هو البيع فحصل عذرا في حرقه الولد بالقيمة الا ان قيمة الولد هنا ليست بر يوم ولد وقمة ولد المغرور يوم انخصومة والعسر
ان العلوق هنا حصل في ملك المولى وهو مقتضى ثبوت نسبه بحق ملكه لما نذكره الا انه محجور بمجر شري عننا فشرط تصديقه فاذا جاز
التصديق صححت الدعوى وثبت له حق التملك بالقيمة فوجب اعتباره في قرب اوقات الامكان واما المغرور فخصمانه
قيمة الولد لانه امانة حبسها عن صاحبها فنفذ راثم لا يصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
لما في ام ولد المغرور بالمبيعة المستحقة لا يكون ام ولد له ولاتنقض بين قوله لا تصير ام ولد وبين
قوله ان ماله من الحق كفى لصحة الاستيلاء لان المراد من الاستيلاء استلحاق الولد كما قرناه اول الباب وصحته
بثبوت نسب الولد منه واما ثبوت اموية الولد للام فانما هو لازم في بعض الصور وهو اكثر ما دون بعض وليس هنا يلزم نفى
بالقيمة ثم اذا ملك هذا الجارية يوما من الدهر صارت ام ولد له لانه ملكها بولدها ولذا ثبت النسب قوله وان كذبه المكاتب في
النسب لم يثبت نسبه من المولى لما بينا انه من انه لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه فلو ملكه اى لو ملك الولد يوما من الدهر
ثبت نسبه منه وكان ولدا له لقيام الموجب هو اقراره بالاستيلاء وزوال المانع وهو حق المكاتب فروع تقدم في رجل فخر بانه
فولد ثم اشتراها لا تصير ام ولد له استحسانا وان اشتري الولد لغيره في المحيط يجوز اعتناق ام الولد وكتابتها لتجديد الحرية
وكذا تدبر لانه يجتمع لها سببا حرية وفي غير ما لا يصح تدبيره لانه لا يفيد وفي جامع الفقه استولد مدبرة لطل التذبير وتفق من جميع

كتاب الايمان

ولا تسمى في دين وفي الكافي امة بين رجلين قالوا في مصحتها ايم ولد احدنا ثم مات احد هما يوم ارجى بالبيان دون الورثة لانه غير
من نفسه والورثة بنجر بفعل غيرهم فان قال ارجى ايم ولدى فمى ايم ولده ويضمن نصف قيمتها ولا يضمن من العقر شيئا لانه لما اقر
بوطيها بعد ملكها فلعنه استولد بها بنجاح قبل ولو قال ارجى ايم ولد الميت عتقت صدقته او كذبه لانه ان صدق فمى حرة فان
كذب فكذلك لا تسترده بعتقها بموته ولا سعاية للحي لانه يدعى الضمان على الميت وكذا للورثة لانهم يدعون عليه الضمان اكنى
في استرده وان صدقوه فقد اقر وبعد السعاية والدم الموق.

كتاب الايمان

اشترك كل من اليمين والعقاق والطلاق والنكاح في ان النزل والاكرام لا يورث فيه الا انه قدم على الكل النكاح لانه اقرب
الى العبادات كما تقدم والطلاق رفعه بعد تحققه فايلاذه اياه واجبه واختص العقاق عن الايمان بزيادة مناسبة بالطلاق
من جهة مشاركتها اياه في تمام معناه الذي هو الاسقاط وفي لازمه الشرعي الذي هو السراية فقد مر على اليمين و
لفظ اليمين مشترك بين الجارحة والقسم والقوة لغة والاولان طاهران وشاهد القوة قوله تع لاخذنا من يميني وقول الشيخ
وقيل الخطيئة * رايته عساية الاوسى ليموا الى النجيرات منقطع القرن * اذا ما رايته رفعت لمجد * تلامها عاربه باليمين *
اي بالقوة ثم قولهم انما سمي القسم ليمينا لوجهين احدهما ان اليمين هو القوة والحالف يتقوى بالاقسام على اكل المنع والثاني
انهم كانوا يثامسون بايمانهم عند القسم فسميت بذلك يفيد انه لفظ منقول ومفهوم اللغوي جملة اولى انشائية صريحة بالخبرين اولى
يوكد بالجملة بعد ما خيرة وترك لفظ اولى يصير غير مانع لدخول نحو زيد قائم زيد قائم وهو على عكس فان الاولى هي المؤكدة بالثانية
من التوكيد اللفظي وجملة اعم من الفعلية كحلفت بالله لا فعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله او خيرة نحو لعمر
لا فعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بخبرتها ومنه والله والله فان احرف جعل عوضا عن الفعل واسماء هذا المعنى التوكيدى مسته
الحلف والقسم والعهد والميثاق والايلاء واليمين وخرج بالانشائية نحو تعليق الطلاق والعقاق فان الاولى ليست انشائية
التعليق اما انما انفعولته الاصطلاحي فجملة اولى الانشائية مقسم فيها باسم الله او صفتها يوكد بها مسمون ثمانية في نفس السامع فاهل
وتحمل المشكك على تحقيق معناها قد خلت بقيد ظاهر الغيوس او التزام كرهه كفر وزوال ملكك على تقدير لينع عنه او محبوب ليحل عليه
قد خلت التعليقات مثل ان فعلى فهو يهودى فان دخلت فانت طالق بضم التاء منع نفسه وبفتحها مستعفا فان بشرتني فانت حر
وسببها الغنى تارة ايتاع صدقة في نفس السامع وتارة حمل نفسه او غيره على الفعل او الترك فبين المفهوم اللغوي والشرعي عموم
من وجه نصها وقها في اليمين بالله وانفراد اللغوي في الحلف بغيره بما يعظم وانفراد الاصطلاحى في التعليقات ثم قيل كره الحلف
بالطلاق والعقاق لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله الحديث والاكثر على انه لا يكره لانه منع نفسه او غيره ومحل
الحديث غير التعليق لما يوجب القسم وركننا اللفظ الخاص واما شرطها فالعقل والبلوغ وحكمها الذي يلزم وجودها وجوب

قال الأيمان على ثلاثة أصرب اليمين النجوس وبين المعوق النجوس هو الحلف على امر ما يصح يتعد الكذب فيه فهذا اليمين ياتر فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا أدخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعي فيها الكفارة لا يهاشمت لرفع ذنب حرام اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها كبيرة شخصية والكفارة عبادة تتأدى بالصوم وليشترط فيها النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لاها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متاخر متعلق باختيار مبتدئ وما في النجوس ملازم فيسجنتم الاحاق

فيما اذا عقدت على طاعة او ترك معصية فيثبت وجوبان لا من الفعل والبر وجوب انحش في الحلف على ضد ما ونهيه فيما اذا كان مزمع المحلوف عليه جائزا وسبائيا واذا حنث فيما يجوز فيه انحش او يحرم لزمته الكفارة قوله اليمين على ثلثة اضرب يمين النجوس الاصح من النجس اليمين النجوس على الوصف لا الاضافة واليمين النجوس فاما النجس الى نفسه هي نية وما قيل هو كعلم الطيب رد بانه اضافة النجس الى نوعه لان الطيب نوع لا وصف للمضافات ومثل صلوة الاولي مقصور على الساج وسيت غموا فيفسد صاحبها في الاثم ثم في انما فحول بمعنى فاعلة بصيغة المبالغة قوله فالنجوس هي الحلف على امر ما يصح يتعد الكذب به وليس هذا يقيد بل الحلف على الحال ايضا كذلك كواشده بالذا على دين وهو يعلم خلافه والحديث المذكور غريب بهذا اللفظ ومعناه ثابت بلا شبهة واقرب الالفاظ اليه ما في صحيح ابن حبان من حديث ابي امامة قال قال رسول الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقطع بها مال امر مسلم حرم الله عليه الجنة وادخله النار وفي الصحيحين بقي الله وهو عليه غضبان وفي سنن ابى داود من حديث عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين مصبوة كاذبا فليقتل مقتله من النار والمراد بالمصبوة الملوثة بالقصد الحكم اى المجوس عليها لانها مصبورة عليها قوله والكفارة فيها الا التوبة والاستغفار وهو قول اكثر العلماء منهم مالك احمد بن حنبل والشافعي فيها الكفارة لانها شاعت في الاصل وهي المعقودة لدفع ذنب يتك حرمته اسم الله تعالى وقد تحقق في النجوس فيقتدى اليه وجوبها ولنا انها كبيرة محضنة لما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر عية الصلوة والسلام للبار لا شراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين النجوس والكفارة عبادة حتى تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط بها اسما هو كبيرة بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيه ذنب بان يحش في موضع وجوب البر على اذكارنا من التفصيل فهو متاخر متعلق باختيار مبتدئ غير مقارن متعذر بنفس اليمين كما في النجوس فامتنع الاحاق وحاصل هذا ابداء وصفت في الاصل وهو كونه مباحا وادعاء كونه جزأ الموثر لكونه غير مناسب للحكم وقد نقض بالظاهر ويجاب بان الموجب فيه العود لانفس التطهار قال تهرثم ليعودون لما قالوا افتحهم بر رقية وهو مباح لكونه اسما كما بالمعروف وبالا فطار في رمضان ولو فجر او زنى اجيب الكفارة باعتبار الفطر العمد المشعل ويجب الجحد باعتبار انها في النفسا كبيرة ونحصة آخر بان ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره وهو الصوم فوجب الجحد بالاول والكفارة بالثاني ونقض ايضا بقتل المحرم صيدا عدا واجيب بان عين الفعل ليس حراما حتى يوقله في غير الاحرام والحرم لم يحرم وانما حرم باحرامه وبالحرم لا بنفسه وصح شارح الايراد ومنع نفى كون المعصية سببا للكفارة وجعل المذكور من الاجوبة خبطا ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم هذا يقتضي تقييد قولهم المعصية لا يصلح سببا للكفارة لكونها عبارة بما اذا كان حراما لعينه ومرجعه الى التحسين والتقييد في الفعل لذاته وهو منتف عند الاشعية وهو قليل جدا كانه لا يزيد على الكفر والظلم وكون اليمين النجوس قد يمنع لان اليمين في نفسه مباح او عبادة اذ هو ذكر الله تعالى عليه والتعظيم هذا لا يسقط من قلبه المومن الحالف تحمسا والا كانت كفرا وانما روج باطله بفتحا ليسر لا لعدم مطابقة المحلوف عليه او لنقصه ذلك ذلك خارج عن اليمين موجب بحرمتها فكان من قبيل ما حرم لغيره على ان كون حرمته اسبب يمنع مناسبتها للعبادة لا يفسد بين كون الحرمه لعينه او لغيره ولو قيل لا يلزم من شرعية الكفارة جازمة او سائرة في ذنب اخف شرعية كذلك في ذنب عظيم

والمنفعة ما يحصل من المستقبل ان يفعل او لا يفعل او اذا حدث في ذلك لزمته الكفاية لقوله تعالى لا يؤخذكم الله
بالتعوى ايما كنتم ولكن يؤخذكم بما عقدتموه الايمان وهو ما ذكرنا ويؤمن اللغوان بخلف حل امر ما ليس وهو يقبل الله كمال
والاسئلة في هذه اليمين من جواز لا يؤخذ الله بها سبحانه ومن اللغوان يقول والله انه لزيد وهو يقبله زيد وانما هو
والاسئلة فيه قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايما كنتم ولكن يؤخذكم الا انه حلقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره

كان اوجهه وللشافعية ايضا الغموس مكسوة بالقلب والمكسوة يؤخذ بها لقوله تعالى لا يؤخذكم
الله باللغو في ايما كنتم ولكن يؤخذكم بما كنتم تقولونكم وبين سبحانه تعالى المراد بالمواخذة بقوله تتر ولكن
يزيدكم يا عتقت ثم الايمان فكفارة بيمين ان المراد بها الكفارة والجواب ان المواخذة مطلقا في الآخرة فهي المراد بالمواخذة
في المكسوة والمراد بها في المعقودة الكفارة كما ذكر قالوا الغموس داخل في المعقودة فوجب الكفارة بها في النفس من غير حاجة الى زيادة
تختلف الجواب منع انما معقودة لانها ربط في الشرح بالاسم العظيم معني على وجه حمله عليه في المستقبل او منعه منه فاذا خلت
للاقتناع المانع والحامل او لتوكيد صدقه الظاهر فاذا طابق التحيز برادخلت ولا شك ان يا عتقت تحمل اليمين والغموس قارضا
ما يحلها وهو بالوفا عليها فلم تنقذ لانه اذا قارنها بالاعتقاد بالكالردة والرضا في الكفاح بخلاف من السها ونحوه فانه
لم يقارنها لانها عتقت على امر في المستقبل فما يحلها هو انعدامه في المستقبل لانه في الحال وعلى هذا قيل الغموس ليست بيمين
لان اليمين الشرعية تعقد للبر وهو غير ممكن فيها وما قطع بانتفاع فانه شرعا يقطع بانتفاعه شرعا وتسميتها يميننا مجازا بعلامة القوة
كالقرس للمصورة المتقوية من الحقيقة اللغوية وعلى هذا يحمل قوله تعالى الصلوة والسلام واليمين الفاجرة ونحوه على ما ذكرناه واعلم ان المعقودة عند الشافعية
ليست سوى المكسوة بالقلب كون الغموس قارنها احتجت لا ينشئ الاقتداء عنده وكونها تسمى يميننا لانها لم تعقد للبر ولا شك في تسميتها
يميننا لغة وعرفا وشبه ما بحيث لا تقبل الشك فليس الوجه الامامتنا من ان شجيرة الكفارة لرفع ذنب اصغر لا يستلزم شرعا
اكثر واذا ادخلنا في سمي المنفعة وجعل المنفعة تنقسم الى غير ما عسر النظر معه الا ان يكون لغة او سمع وقد روى الامام احمد في مسنده باسناد
جيد صرح بجوده ابن عبد الهادي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مطول قال فيه خمس ليس من كفارة الشكر اربعة عز وجل
وقتل النفس لغيب حق وبعث مؤمن والفرار من الزحف ويمين صابرة يقتل بها بالابغض حتى انتهى وكل من قال لا كفارة في الغموس
لم يغفل عن اليمين المصورة على نال كاذب وغيره صابرة بمعنى مصورة كعيشة راضية وتقدم ان المصورة المتقوية لما لانها متصية عليها
اي محبوبين والصبر على النفس على المكره ومنه قتله منبر اذا لم يكن في حال تصرفه ورفعه مختارا عن نفسه قوله والمنفعة ما يحصل
على امر في المستقبل ان يفعل او لا يفعل فاذا حث لزمته الكفارة لقوله نعم ولكن يؤخذكم بما عتقت ثم الايمان فكفارة الآ
وما في قوله لا يخلف بصدريه اي اخلت على امر في المستقبل وهذا يفيد ان اخلت على ما مضى صا وقافية كوالله لقد قدم زيد
اليمين التي منعتة ويتقضى انها ما ليست بيمين وهو بعيدا وزيادة اقسام اليمين على الثلاثة وهو مبطل لم يحصرهم السابق وفي كلام
شمس الائمة ما يفيد انها من قبيل اللغو فان اراد الله فممنوع لانه لا فائدة له وفي هذا اليمين فائدة تأكيد صدقه في خبره عند السامع
وان اراد دخولها في اللغو المذكور في الآية بحسب الارادة فقد فسره السلف استغفار فيه ولم يقل احد بذلك فكان قاربا على ال
السلف والجواب ان الاقسام الثمانية فيما يتصور منه اختلف لاني مطلق اليمين قوله وبين اللغوان بخلف على امر وهو يقبل ان كما قال
والامر بخلافه مثل والله لقد دخلت الدار والله ما كنت زيدا ونحوه وما دخل في تلك الافعال كما ذكرنا والصفات ومن الثمانية
باني الخاتمة من صل علته السامع ان لم يعلم بامر كذا فخلت ثم تذكر فعله انه كان يعلم ارجوان لا يحنث ونحوه هذه اليمين من جواز لا يؤخذكم الله

زينة اليمين

قال والقاصد في اليمين والمنكحة والناسي سواء حتى يحجب الكفارة لقوله عليه السلام ثلاث جنة من جنة وهو من جد النكاح والطلاق واليمين والشاقص يخرج الفنا في ذلك وسببين في الاكراه انشاء الله تعالى

ساجدا وانما قيد محمد عدم المواخذة بالرجاء مع انه منقطع به في كتاب الله تعالى حين قال لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم الا كما في معنى اللغو ففسره محمد بن جابر وهو مروى عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي كل يمين صدرت عن غير قصد في الماضي وفي المستقبل وهو مباح للتعسير المذكور لان الخلف على امر نظمه كما قال لا يكون الا عن قصد وهو رواية عن احمد وهو معنى ما روى صاحب السنن عن عائشة روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله وقال الشعبي وسبق روى لغو اليمين ان يحلف على معصية فيتركها لا غنا يمينته وقال سعيد بن جبير ان يحرم على نفسه ما احل الله له من قول او عمل فلما اختلف في معنى اللغو علقه بالرجاء والاصح ان اللغو بالتعسيرين الاولين وكذا بالثالث متفق على عدم المواخذة في الدنيا بالكفارة فلم يتم النذر عن التعليق بالرجاء قالوا وجه باقيل انه لم يرد به التعليق بل التبرك باسم الله والتأديب فهو قوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله وانا ان شاء الله كما لا حقون واما بالتفسير الرابع فغير مشهور فكونه لغوا هو اختيار سعيد قوله والقاصد في اليمين والمنكحة والطلاق وهو من تلفظ باليمين في كلامه ثم تذكر انه تلفظ به وفي بعض النسخ الخاطي وهو من اراد ان يتكلم بكلام غير احلف فجرى على لسانه اليمين فاذا حثرت الكفارة لقوله عليه السلام لا ثلاث جبهين جد وهو لمن جد النكاح والطلاق واليمين كذا ذكره المعصم كصاحب الخلاصة جعل مكان اليمين العتاق والمخوف حديث ابى هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جبهين جد وهو لمن جد النكاح والطلاق واليمين في معصية اخرى احمد والوداد وابن ماجه وقد روى حديث العتاق في مصنف عبد الرزاق من حديث ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق وهو لا لعب فطلاقه جائز ومن اعتق وهو لا لعب فعققه جائز وروى ابن عدي في الكامل من حديث ابى هريرة روى عنه عن قال ثلاث ليس فيهن لعب من تكلم بشئ منهن لا خياقة وجب عليه الطلاق والعتاق والطلاق واخرج عبد الرزاق عن علي بن عمر وموتوا فانهما قالوا ثلاث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق وفي رواية عنها اربع وزادوا النذر ولا شك ان اليمين في معصية النذر فيقاس عليه واعلم انه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل النذر باليمين جدا والمنازل قاصد لليمين غير راض بكم فلا يعتبر عدم رضاه به شرعا بعد مباشرة السبب مختارا والناسي بالتعسير المذكور لم يقصد شيئا أصلا ولم يدبر ما صنع وكذا المنطوق لم يقصد قط التلفظ به بل بشئ آخر فلا يكون الوارد في المنازل اردا في الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة السبب فلا ثبت في حقه لصا ولا قياسا واذا كان اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع ظن البر ليس لها حكم اليمين فما لم يقصد به اسلا بل هو كالتأيم جرى على لسانه طلاق او عتاق لا حكم له اولى ان لا يكون لها حكم اليمين وايضا فتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله ان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسره به الناسي فان المتكلم كذلك في بيته لا يقصد التكلم به بل يحسرى على لسانه بحكم العادة غيبة مراد لفظه ولا مضناه كان استدب اليه من المنازل فعمل الناسي على الاغنى بالتفسير المذكور اولى من حمله على المنازل وهذا الذي ادناه وتقدم لنا مثله في الطلاق فلا تكن غافلا قوله والشافعي يخالفنا في ذلك فيقول لا تتعقير المنكحة ولا الناسي ولا المنطوق للحديث المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما سكرهوا وعليه قال المعصم وسببين في الاكراه ان شاء الله تعالى واستدل ابن الجوزي للشافعي واحمد بن محمد في التحقيق في عدم انعقاد يمين المسكر به سواء

ومن فعل الجحامة عليه مكرهاً أو ناسياً فهو سواء لأن الفعل الحقيقي لا يبعد مبالاة كراه وهو الشرط وكذا إذا فعله وهو مغمى عليه أو
يجهلون لتحقيق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدور على دليله وهو الاحتشاش لأهل حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم أو بصيغة من صفاته التي يحلف بها عن قاكعة الله
وجلاله وكبريائه لأن الحلف بصا متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصلة لأنه يعتقد تعظيم الله وصفاته فصلى ذكره حاملاً وأما

الدارطيني عن وثمة بن الأشعث وأبي أمانه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مقهور يمين ثم قال عينية ضعيف
قال صاحب تنقيح التحقيق حديث منكزل موضوع وفيه جملة لا يجوز الاحتجاج بهم قوله ومن فعل المخلف عليه مكرهاً أو ناسياً فهو سواء
فتجب عليه الكفارة كما لو فعله ذكر اليمين مختاراً وعن كل من الشافعي وأحمد وإسحاق لا يحنث ولا يحنث وهو الأصح عند الشافعي للحدث
المذكور وقصر جوابه في طلاق المكره من كتاب الطلاق وهذا لأن الفعل الحقيقي لا ينعزم بالأكراه وهو الشرط يعني بالشرط اسبب
لوجوب الكفارة لأن الحنث هو اسبب عندنا وانما ياسب حقيقة نذرية شافعي لأن السبب عنده اليمين والحنث شرط على ما
عرفت والحاصل أن الوجوب ثبت عند سببها كان أو شرطاً أو بالنيان والأكراه لم يخدم وجوده فاستعقب وجوب الكفارة وكذا
إذا فعل المخلف عليه مغمى عليه أو مجنون تلزمه الكفارة فيخرجها وليس هو إذا افاق لما ذكرنا من تحقق الشرط أي السبب حقيقة
وقوله ولو كانت الحكمة في إيجاب الكفارة رفع الذنب جواب عن سؤال مقدر وهو أن وجوب الكفارة لرفع الذنب الحاصل بالحنث
ولا ذنب على الحانث إذا كان معنى عليه أو مجتهداً فاجاب بأن الحكمة لا يجب حصولها مع شرع الحكم وإنما يل تناط بطنتها وهو كون
شرع الحكم مع الوصف يحصل صلته أو يدفع ضرراً كما في الاستبراء شرع وجوبه مع الملك الموكد بالقبض يحصل منه دفع مفسدة استنباطه
فأدبر على نفس الشراء مع القبض سواء كان ذلك اليوم حاصل أو لا كما في شراء الامنة الصغيرة التي لم تبلغ حد البلوغ وأما قوله
كما في شراء الامنة البكر ومن المرأة فليس بصحيح لأن التوهم حاصل بجواز حبس البكر ومملوكة المرأة على أن كونها لرفع الذنب وإنما
ممنوع بل التوفير تعظيم الاسم ان ينعت على أثره يحلف عنه مجازاً للعلم بذلك في موضع يجب فيه الحنث أو يندب والندب علم
باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا قوله واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله تعالى بلفظ قوله

والاسم الآخر كالرحمن والرحيم والقدير ومنه الذي لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين وما لك يوم الدين وال
الذي ليس قبله شيء والآخرة الذي ليس بعده شيء وإذا قالوا في قوله والطالب الغالب انه يمين لأنه تعارف أهل بغداد والحلف
لزم ما اعتبار العرف فيما لا يسمع من الاسماء من الكتاب والسنن فان الطالب لم يسمع بخصوصه بل الغالب في قوله تعالى وإذا قال
على امره وأما كونه بناء على القول المفصل في الاسماء وفيه قوله اخزان لا بد من كونه اسماً خاصاً فلو قال واسم الله وهو عام
يقضي أن لا يكون يمينا والمتقول لو قال باسم الله ليس يمين وفي المنقح رواية ابن رستم عن محمد بن يمين فليتنا مل عند الفتوى
ولو قال واسم الله يكون يمينا ذكر ذلك في الخلاصة وقوله أو بصيغة من صفاته التي يحلف بها عن قاكعة الله وصفاته فقط فإذا كان
الحلف بالاسم لا يتقيد بالعرف بل هو يمين تعارفه أو لم تعارفه وهو الظاهر من مذهب أصحابنا وهو صحيح وهو قول مالك
وأحمد والشافعي في قول وقال بعض مشائخنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالله والرحمن فهو يمين ولا يسمى به غير الله تعالى كالحكيم
والعليم والقادر والعزير فان أراد به يميناً فهو يمين فان لم يرد فليس يميناً ورجحه بعضهم بأنه ان كان مستعملاً لله سبحانه
وتعالى وغيره لا يتعين إلا واحدة أحدها بالابنية وأما الصيغة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتاً ولا يحمل عليها فهو هو
كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم فحقيقه يكون الحلف بها متعارفاً سواء كان من صفات الفعل أو الذات وهو

نائب

نائب

نائب

نائب

قل الا قوله وعلم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولا يذكى ويراد به المعلوم يقال الاله طاهر علمك فينا الى معلومتك ولو قال وغضب الله وسخطه لم يكن خالفا وكذا برحمته الله لان الحلف بها غير متعارف وكان الرحمة قد يراد بها وهو المطر او الحج

قوله بشان ما رواه الشارح لذا قال محمد بن قولنج وامانة الله انه يمين ثم سئل عن معناه فقال لا ادري لانهم راىهم يحلفون فحسبكم بانه يمين ووجهه انه اراد معنى والله الامين فالمراد بالامانة التي تضمنتها لفظة الامين كقصة الله التي هي ضمن الغرير ونحو ذلك وعلى هذا لعدم كون وعلم الله وغضبه وسخطه ورحمته يمينا لعدم التعارض ويزداد العلم بانه يراد به المعلوم فنقول الشيخ ابي المعين في مقصرة الادلة ان الحلف بالمعلوم والرحمة والغضب مشروح ان كان مراده الصفة القائمة بفعل ليس على هذا الاصل بل هو على محاذات قول القائلين في الاسماء ان ما كان بحيث يسمى به الله ثم وغضبه ان اراد به الله ثم كان يمينا والا لا يجعل مثله في الصفات المجردة عن الدلالة على الذات ان اراد بصفته القائمة به فهو عين فالالا لا يقال مقتضى هذا ان يجري في قدرة الله مثله ان اراد به الصفة كان يمينا او المقدور على ان يراد بالصفة المنفصلة او المصدر ويكون على حذف مضاف اي اقر قدرته لا يكون يمينا وليس المذهب ذلك لاننا نقول اننا نعتبر ذلك فيما لا يتعارف الحلف به وقدرته الله الحلف بها متعارف فينصرف الى الحلف بلا تفصيل في الارادة وبشان الحرف تفصيل آخر هو ان الحلف بصفات الذات يكون يمينا وبصفات الفعل لا يكون يمينا وصفات الذات باوصاف سبحانه بها ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة وصفات الفعل ما يصح ان يوصف بها وبضدادها كالرحمة والرضا لوصف سبحانه بالغضب والسخط وقالوا ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كالذات قيل يقصدون بهذا الفرق الاشارة الى مذاهبهم ان صفات الفعل غير الله والمذهب عندنا ان صفات الله لا يكون ولا غيره وهذا لان المغير هو ما يصح ان يقال له بزمان او مكان او بوجود ولا يخفى ان هذا اصطلاح محض لا ينبغي ان يبنى الفقه باعتماده وظاهر قول هؤلاء انه لا اعتناء بالعرف وعدمه بل صفة الذات مطلقا يحلف بها تعزوت او لا وصفة الفعل لا يحلف بها ولو تعزوت وعلى هذا فيلزم ان سمع الله وبصره وعلمه يكون يمينا عتد به ولا بد على اعتبار العرف لا يكون يمينا لانه لم يتعارف الحلف بها وان كانت من صفات الذات وقال بعضهم الاسماء التي لا يسمى بها غيره كرب العالمين والرحمن وما لك يوم الدين الى آخره فادعنا اول الباب يكون الحلف بها يمينا بكل حال وكذا الصفات التي لا تتحمل ان تكون غير صفات كقصة الله وعظمته وجلاله وكبريائه وكلامه فينضم بها اليمين بكل حال ولا حاجة الى عرف فيها بخلاف الاسماء التي تطلق على غيره فكم كالحى والمومن والكريم يعتبر فيها العرف او يستعمل الحلف وكذا ما يكون من صفة تعكلم الله وقدرته فانه قد تتخلل في المقدور والمعلوم انما عاكما يقال اللهم اغفر علمك فينا وكذا صفات الفعل كخطبة ورزقة ففي هذه تجسدي التعليل المتعارف وعدمه ووجه الشرع ان الا ان اراد الجارحة قوله الا قوله وعلم الله استثناء من صفة من صفاته لكن قديم هناك بقوله التي يحلف بها عرفا فيقتضى ان علمه ما يحلف به عرفا فيتناوله الصدوقا خمسة من حكمه بعد دخوله في لفظه وليس كذلك لانه علمه بانه غير متعارف فكان استثناء منقطعاً لانه لم يدخل واورد على تعليله الثاني ان التسمية فانما تذكر ويراد بها المقدور واجيب بالمنع فان المقدور بالوجود خرج عن ان يكون مقدورا لان تحصيله كحاصل حال فلم يحتمل ارادته بالحلف وقيل بالوجود معدوم ولا تعارض بالحلف بالعدم فلم يكن المراد بالحلف بالقدرة الا الصفة القائمة بذاته تعزوت بخلاف العلم اذا اراد به المعلوم فانه لا يخرج المعلوم عن ان يكون معلوما بالوجود فظنوا الفرق وهذا يوجب ان لا تصح اعادة المقدور

ومن حلف بغير الله لم يكن حالفاً كالنبي والكعبة لقوله عليه السلام من كان منكراً حالفاً فليحلف بالله اولين وكذا اذا حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال في معناه ان يقول طائفة والقرآن اما لو قال انا كرى في منتهى ما يكون عينا لان التبري منه كفر الكفر قال والحلف بمحرف القسم ومحرف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والفاء كقوله تالله لان كل ذلك معصية في ايمان ومذنب في حرم في القرآن وقد يضم المحرف فيكون حالفاً كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايحيا اذا ضم قيل ينسحب لا تنزع حرفه فاض قيل يخفص فتكون الكسرة دالة على الجدة وكذا اذا قال لله في الخفاء لان الباء تبدل بها قال الله تعالى امنتم له ام امنتموه

بعد الوجود وبغير صحيح اما وقوعه فالواو انظر الى قدرة الله تعالى ليس المقصود قطع الوجود او ما يتحقق فلان القدرة في المقدور اذا كان مجازا لا يمنع ان يطلق عليه مقدور بعد الوجود باعتبار ما كان فيكون لفظ قدرة في تقديره بعد الوجود مجازا في الية الثانية نعم ان لا موقع للتعليل الثاني لان تفرع كون الحلف بالعلم ليس بيمين ليس الا على قول معتبر في العرف وعدمه في اليمين فالتعليل ليس الا لتعني التعارف فيسره واما لو فرغ على القول بالتفصيل بين صفة الذات وغيره وجب ان يكون يميناً لان العلم من صفات الذات فلا معتبر بانه يولد بالصفة المفعول على القول بلام موقع للتعليل في قوله من حلف بغير الله لم يكن حالفاً كالنبي والكعبة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفاً فليحلف بالله او ليصمت متفق عليه قال وكذا اذا حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال في معناه ان يقول والنبي والقرآن اذا حلف بذلك بان قال انا بري من النبي والقرآن كان يميناً لان التبري منهما كفر فيكون في كل منهما كفارة يمين كما سيأتي وكذا اذا قال هو بري من الصلوة والصوم يكون يميناً عندنا كذا هو بري من الاسلام ان فعل كذا وحرمته شهد الله اوله الا الله ليس يميناً ولو رفع كتاب الله وحساب فيه البسطة فقال هو بري مما فيه ان فعل فصل بحرمته الكفارة ثم لا يخفى ان الحلف بالقرآن الان متعارف فيكون يميناً كما هو قول الائمة الثلاثة وتعليل عدم كونه يميناً بانه غير متعارف لانه حروف وغير المخلوق هو الكلام النفسي متبع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا يخفى ان المنزل في الحقيقة ليس الا احروف المنقضية المتقدمة وما ثبت قدمه استحالة عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذ قيل معهم القرآن مخلوق تعدوا الى الكلام مطلقاً فاما الحلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما الحلف بجان سرتوا ومثله الحلف بحياة راسك وحياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فيه كيف وفيه الفتاوى قال على الرازي اخاف على من قال بحياتي وحياتك انه يكفر ولو لان العامة يقولونه ولا يعلمونه فقلت انه شرك وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان الحلف بالله كذا اذا احب الى من ان الحلف بغير الله صادقا قوله والحلف بجزء القسم الى قوله وذكر في القرآن قال نعم فرب السماء والارض انه حقي والله بينا ما كنت مشركين وقال نعم تالله لقد ارسلنا الآية ومثل للباء بقوله نعم بالله ان اشرك الظلم عظيم وفيه احتمال كونه متعلقاً بقوله نعم قبله لا تشرك ثم قالوا الباء هي الاصل لانه صلة الحلف والاصل الحلف او القسم بالله وهي الاصل في المعنى فصل القسم بالمخلوق به ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولا صلة التهادى في المظهر والمضمرة نحو بك لا فعلن ثم الواو بدل منها للنسبة معنوية وهي ما في الاصل من الجمع الذي هو معنى الواو فلكونهما بدلاً انحطت عنها بدرجة فدخلت على المظهر والمضمرة والقار بدل عن الواو لانها من حروف الزيادة وقد ابدلت كشيء منها كما في تجاء وتجمة وترات فانحطت درجتين فلم تدخل من المظهر الا على اسم الله نعم خاصة وما روي من قولهم تربي تربي تربي الكعبة لا يقياس عليه كذا بحياتك فرفع قال بسم الله لا فعلن كذا اختلفوا فيه والتخالف ليس بيمين لعدم التعارف وعلى هذا بالواو الا ان نصارى بلادنا تعارفوه فيقولون واسم الله قوله وقد يضم الحرف فيكون حالفاً كقوله الله لا افعل كذا لان حذف حرف الجر من عادة العرب يريد بالحذف الاضمار والفسر في ان الاضمار يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا فينبغي ان يكون في حالة النصب الحرف محذوفاً لانه لم يظهر اثره وفي حالة الجر مضمراً لظهور اثره وهو اجرني الاسم وقوله ثم قيل ينصب للتراع انما هو قيل يخفص فتكون الكسرة دالة على الجدة وعلى الجدة فظاهره في

وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا قال فحق الله فليس يجالته وهو قول محمد بن يحيى والرواية عن ابى يوسف رضي الله عنه وعنده رواية اخرى انه
 يكون مبدئا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقة فصبار كانه قال والله الحق واخلف به متعارف ولهما انه لا ديه
 طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوق

تأمل الاختلاف في ذلك وهو متبع للمبتدئين حيث قال القصب مذهب اهل البصرة والخصف مذهب اهل الكوفة ونظريه بانها جمان
 ثلاثان للعرب ليس احديهما ليثا في الحركات وعلى الرفع ايضا نحو الله لا فعلن على افعال مبتدأ والاولى كونه على افعال
 مبتدأ والاولى كونه على افعال غير لان الاسم الكريم اعرف المعارف فهو اولى بان يكون مبتدأ والتقدير الله قسمي اى قسمي الله
 لا فعلن غير ان النسبة كثر في الاستعمال قوله في نصب لانتزاع الخافض ثلاث اهل العربية بل هو عندهم بفعل القسم لما حذف الحذف
 الفعل الفعل به الا ان يراد عنه انتزاع الخافض اى بالفعل عنده واما الجرح فلا شك انه باحرف المضمر وهو قليل مشاؤ في غير
 القسم كقوله اذا قيل اى الناس شدة قبيلة اشارت بكليب بالاكنت الاصابع اى الى كليب في قوله وكذلك اذا قيل لان البار تبدل
 بها اى باللام قال نعم امنتم له آمنتم به والقصة واحدة اوردي عليه انها لا تبدل بها بمعنى ان توضع مكانها دالة على غير مدلولها
 وفي الآتين المعنى مختلف فان قوله تعالى آمنتم له اى بقدومه وانتم قد ايدى طاعة وامنتم به لا يفيد تلك الزيادة ولو سلم فكونها وقعت
 صالحة فعل خاص كذلك وهو امنتم لا يلزم في كل فعل يجوز ان يكون معنى ذلك الفعل يتاقي معناها فيه بخلافه في القسم ولا تستعمل اللام الا في قسم
 متضمن معنى التعجب كقول ابن عباس دخل آدم الجنة فلما غربت الشمس خرج وكلم الله لا يجوز استعماله الا في قسم
 عنه لا يصح في اللغة الا ان يتعارف كذلك وقوله في المختار احسن از عماعن ابى حنيفة رضي الله عنه اذا قال الله على
 ان لا اكلم فلانا انها ليست يمين الا ان ينوي لان الصيغة للنذر ومحملة معنى اليمين ولم يذكر في كثيره من الشرح
 فائدة هذا الاحتراز لان اللفظ في المختار في بعض النسخ لا يكمل المكان الواقع لهسم باليس موقفا
 ولا فرق في ثبوت اليمين بين ان يعرب القسم به خطا او صوابا او يسكته خلا فاما في المحيط فيما اذا
 سكت من انه لا يكون مبيها الا بالنسبة لان معنى اليمين وهو نكر اسم الله تعالى في المنع او احسن معقودا بها
 اريد منه او فعله ثابت فلا يتوقف على خصوصية في اللفظ قوله قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا قال وحش

فليس يجالته وهو قول محمد بن يحيى والرواية عن ابى يوسف رضي الله عنه وعنه اى عن ابى يوسف رواية اخرى انه يكون مبدئا
 ان اطلق لان الحق من صفات الله تعالى وقد يثبت في السماء الحسنى وقال نعم ولو اتبع الحق اهلها هم وهو حقيقة اى كونه نعم ثابت الذات
 موجودا مكانه قال واسد الحق واخلف به متعارف فوجب كونه مبدئا وهذا قول الائمة الثلاثة حتى قال احمد لا يقبل قوله بمعنى في عدم اليمين
 لانه انصرف يعرف الاستعمال الى اليمين فانصرف الحق الى ما يستحقه لنفسه من العظمة والكبرياء وصار كقدرة الله قوله ولما انه اى
 حق الله يرا به طاعة الله اذ الطاعات حقوق وصدركم ذلك مقبدا لشرعنا وعرفنا حتى كان حقيقة حيث لا يتبادر سواء اذ يعلم انه لا يحظر من
 ذكره وجوده في ثبوت ذاته واخلف يا طاعات حلف بغيره وغير حقيقة فلا يكون مبدئا والمعدة من الاسماء الحسنى هو الحق المقرون باللام
 ونما الوجه من التقدير ان ترفع ترجيح بعضهم القول باليمين بانه تقدم ان ما كان من صفات الله يعبر عن غير مبيها فبما يعبر فيه الحق وحصل
 الفرق بين علم الله وقدرته واذا كان اخلف بقدرته الله مبدئا للتعارف فحق الله كذلك للتعارف فان التعارف يعتبر بكون
 الصفة مشتركة في الاستعمال بين صفة الله وصفة غيره وتقديرنا ان لفظ حق لا يتبادر منه ما هو صفة يشبه ما هو من حقوقه فصار

ولو قال بالفارسية سوگند ميگرم بخدمتي يكون يمينا لانه للحال ولو قال سوگند خرم قيل لا يكون يمينا ولو قال بالفارسية سوگند خرم بطلاق زعم لا يكون يمينا

لانه لم يعتقد يمينا على فعل شيء او تركه فكيف يكون يمينا ولان الكفارة مستزنب بهتك حرمة الاسم وليس في القسم مجرد بهتك فكيف يجب الكفارة ثم اجاب بان القسم الحق بقوله على يمين فان ذلك موجب للكفارة ذكره في الذخيرة وغيره فقال لو قال على يمين او يمين الله فيمين وفي المنتقى لو قال على يمين لا كفارة لهما يجب الكفارة وان نفى الكفارة صرحا لان قوله على يمين لما كان موجبا للكفارة لا يبيد قوله لا كفارة لهما ثم قال وانما كان كذلك لان كفايته على اللا يجب فلما كان كذلك كان هذا اقرارا عن موجب اليمين وموجبها البراءة امكن والا فكفارة ولم يكن تحقيق البرهنة لانه لم يعتقد يمينة على شيء فكان اقرارا عن موجب الاخر وهو الكفارة وعلى هذا الخلافه بالاقرار يجب كذا الكفارة وكذا في قوله على يمين كفارة يمين على ما يجزى به هذا فلما كان كذلك في قوله على يمين وعلى هذا كان في قوله اقسم عند قران النية بالقسم كذا لان اصله الحال في استعمال الفقهاء ثم قال وما صل ذلك ان قوله اقسم لما كان عبارة عن الاقرار بوجوب الكفارة لم يمتنع الى وجوب البراءة ولا الى تصور منهك حرمة الاسم وقد شنع على هذا بان اليمين بذكر المقسم عليه وما ذكر في الذخيرة من ان قوله على يمين موجب للكفارة معناه اذا وجد ذكر القسم عليه نقصت اليمين لا شك في ذلك وانما ترك ذلك للعلم بان المقصود الذي يحتمل ان يخفى هو ان قوله على يمين هل يجزى قول القائل والله اولا فاما ان يجرد ذكر ذلك يحتمل ان تجب الكفارة فلا خفاء فيه ليجتنأ الى التخصيص عليه الا ترى الى قول محمد في الاصل ان خلف بالله او باسم من اسماء او قال والله او بالله او على عهد الله او ذمته وهو يهودي او نصراني او برى من الاسلام او قال الله او الله او الله او الله او حلف او حلفت بالله او اقسم واقسم بالله او على نذر او نذرا لله او اعزم واعزم بالله او على يمين او يمين الله او اباؤا معنى ذلك فبئذ كما ابرأوا اذا حلف بشيء منها ليفعلن كذا وكذا فحلفت وجبت عليه الكفارة وقد ذكرتها يهودي او نصراني وان يقول والله والله والله والله وحكم على كل منها ان يمين ولم يلزم من ذلك ان مجرد قوله والله او قوله هو يهودي يلزمه الكفارة بل صرح باشتراط الحنث في كل منها للزوم الكفارة كما سمعت قوله واذا خلف بشيء منها ليفعلن كذا وكذا فحلفت وجبت الكفارة ولان في الظاهر ان مجرد الاقرار بوجوب الكفارة لا يلزم الكفارة الا ان كان في التضار لانها لا ينافى باقراره وليس الكلام في ان يقول اقسمت عند القاضي بل لو اقر به كان سبيله ان يفتيه بقوله ان كنت ضادا فاصليكم الكفارة فانما كان الكلام في الحنث في اليمين وهو انشاء واحتق ان قوله على يمين اذا لم يرد عليه على وجه الاشارة لا الاخبار بوجوب الكفارة بناء على انه التزام الكفارة بهذه العبارة ابتداء كما ياتي في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فانه مثله من صيغة النذر ولو لم يكن كذلك لكانت الاخبار حلف والله ونحوها ليست من صيغة النذر فلا شئت به الالتزام ابتداء والموضع الآخر استعمال صاحب النهاية وغيره على ان مجرد قوله اقسم واقسم يمين بقوله تعي كلفون لكم ترضوا عنهم قوله تعالى اذا قسموا اليهم منها معصبين ولا يخفى على احد ان قوله اقسموا اخبار عن وجود قسمهم وهو مستلزم ان ذلك القسم كان قولا لم يقسم به من قائله او الذي قسم به معصبين يصح ان يقال في الاخبار عنهم اقسموا اليهم منها ومثله في يخلفون لكم ترضوا عنهم يلزم كون خلفهم كان بلفظ الحلف اصلا فشد لا عن الحلف بلا ذكر اسم الله تعي وانما استدلل لذلك بحديث الذي اى روى فقسمها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر ابدن لي فلا غيب بها فلان له فعبس ما ثم قال اصبت يا رسول الله فقال اصبت واخطات فقال اقسمت يا رسول الله لتخبرني فقال لا تقسم بكذرا واه احمد وهو في الصحيحين بلفظ اخر قوله ولو قال بالفارسية سوگند ميگرم بخدمتي على يمين يميني لالحال لان معناه احلف الآن بالله ولو قال سوگند خرم قيل لا يكون يمينا لانه مستقبل ولو قال سوگند خرم بطلاق زعم لا يكون يمينا حلف

ولما اذا قال هل نذر او نذرت الله لقوله عليه السلام من نذر او نذرت الله فليكن كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فيجوز ان يكون نذرا او نذرت
او كما فيكون يميناً لانه لما جعل الشرط علماً على الكفر فقد اعتقد وجوب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره يجعله يميناً كما تقول
في خبره الاحوال ولو قال ذلك الشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر باعتباره بالمستقبل وقيل يكفر لانه نتيجة معنى كما اذا قال هو محمود
والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضى بالكفر حيث اقد مر على الفعل

للتوكيد فتجب كفارة واحدة قلنا الواو للعلف وهو موجب للمغايرة قوله وكذا اذا قال على نذرا وعلى نذرا يعني يكون يميناً اذا ذكر
المحلف عليه بان قال على نذرا الله لا فعلين كذا او لا فعل كذا حتى انما لم يفت بما حلف عليه لزمته كفارة يمين هذا اذا لم يذبح هذا السنن
المطلق شيئاً من القريب كج او صوم فان كان نوى بقوله على نذرا ان فعلت كذا قرينة مقصودة ليصح النذر بها ففعل لزمته تلك الكفارة
قال الحاكم وان حلف بالنذر فان نوى شيئاً من حج او حصة فعليه ما نوى فان لم يكن له نية فعليه كفارة يمين ولا شك ان قوله عزم من
نذر نذرا لم يسمه فكفارة كفارة يمين رواه ابو داود وروى عنه ابن عباس رضي الله عنهما في الكفارة مطلقاً الا انه لما نوى بالطلاق
في اللفظ والنية معينة كانت كالمساة لانها مساة بالكلام النفس فانه ينصرف الحديث الى ما لا يمين معه من لفظ النذر فاما الا قال
على نذرا ونذرت الله ولم يذبح على ذلك فهذا لم يجب له يمين لان اليمين انما يتحقق بمحلف عليه فالحكم فيه ان لزمته الكفارة فيكون
هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة فاما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول شد على كذا حصوله ركعتين مثلاً او صوم يومين مثلاً
عزم الشريط او متعلقا به او ذكر لفظ النذر سمي معه السنن ودر مثل شد على نذر صوم يومين مطلقاً او منجزاً فسياتي في فصل الكفارة
فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر قوله ولو قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يميناً فاذا فعله لزمته كفارة
يمين قياساً على تحريم المباح فانه يمين بالنفس وذلك انه عزم حرم مارية على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال
قد فرض الله عليكم تحمة ايهاكم ووجه الاحاق انه لما جعل الشرط فهو فعل كذا علماً على كفه ومعتقده حرمة كفه فقد اعتقده اي الشرط واجب الاتباع
فكانه قال حرمت على نفسي فعل كذا كدخول الدار ولو قال دخول الدار فلا على حرام كان يميناً كان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يميناً اذا عزم هذا فلو
قال ذلك الشيء قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغموس لا كفارة فيها الا التوبة وهل يكفر
حتى يكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قيل لا وقيل نعم لانه تغيير معنى لانه لما علقه بامر كان مكانه قال ابتداء
هو كافر والصحيح انه ان كان يعلم انه يمين فيه الكفارة اذا لم يكن غموساً لا يكفر وان كان في اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضى بالكفر
حيث اقدم على الفعل الذي علق عليه نفسه وهو يعتقده انه يكفر اذ فعله واعلم انه ثبت في الصحيحين عن عمر انه قال من حلف على يمين
يملة غير الاسلام كاذباً متعمداً فهو كافر فمذا تير آي اعم من ان يعتقده يميناً او كافر او الظاهر انه اخرج فخرج الغالب فان الغالب
من يختلف بمثل هذه الايمان ان يكون من اهل الجمل ان اهل العلم والخبر وهو لا يلعنون الا لزوم الكفر على تقدير البحث فان تم هذا

والا فالحديث ثابته من اطلق القول بكفره قوله ولو قال ان فعلت كذا فعليه غضيب الله او سخطه فليس بجالت لانه دعاء على نفسه
ولا يمتثل بالشرط استلزامه سببياً بشرط غاية الامران يكون نفس الاله عابثاً بشرط فكان عتد الشرط
دعاء على نفسه ولا يستلزم وقوع المدحويل ذلك متعلق باستجابة دعائه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو الزاني فاسحق
او سارق او شارب خمر او كل ربوا لا يكون يميناً اما اذا نذر ان معنى اليمين ان يعلق بالوجوب امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجود
عند الفعل ليس بمجرد وجود الفعل يصير زانيا او سارقا لانه لا يصير كذلك بالفعل مستأنف يخل في الوجود ووجوده الفعل لوجوده لا يمس
المحلف عليه حتى يكون موجبا استناده عتده فلا يكون يميناً بخلاف الكفر فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على عمل آخر او اعتقاد

ولو ان كان فعلت كذا فعليه عتباته او سقط الله فليس يحلف لانه دعا على نفسه ولا يعلق قطعا بالشرط ولا يحد غير متعارف كذا الخ
لو فعلت كذا فانا نأين او سارق او شارب خمر او اكل دباوا لكان حرمته هذه الاشياء تحتل التهمة بالتبديل فلم يكن في معنى حرمته الاسم بل هو غير متعارف

والرضا يتحقق بمباشرة الشرط فيوجب عنده الكفر لولا قول طائفة من العلماء بالكفارة واما ثانيا فلان حرمته هذه الاشياء
تحتل السقوط وهو المراد بقوله يحتمل النسخ والتبديل اما المخبر فظاهر واما السرقة فحسد الاضرار الى اكل مال الغير وكذا اذا اكسبت المرأة
باسيف على الزنا وحرمته الاسم لا يحتمل السقوط فلم يكن حرمته هذه الاشياء في معنى حرمته الاسم ونبا فيه نظر لان كون الحرمته تحتمل
الارتضاع او لا تحتمل اما اثره فانه ان كان يرجع الى تحريم المباح فهو يمين مع ان تلك المباح يحتمل تحريمه الارتضاع فان لم يرجع اليه لا يكون
يميننا فلا معنى لزيادة كلامه لا دخل له ولا يثبت ليس بتعارف ان يقال ان فعلت كذا فانا نأين فلا يكون يميننا فروع في تعدد اليمين عدة
وغير ذلك اذا عذ ما يحلف به بلا واد مع اختلاف اللفظ وعدم اختلافه فهو يمين واحد كان يقول واشهد الرحمن الرحيم او يقول واشهد
الله الان لتعيل هذه اليمين جمل الثنائي لثاني الاول ما اول وكذا باختلاف مع الواو ونحو واشهد واشهد ابو برى من الله ورسوله وان
كان بواو فهو في الاختلاف نحو واشهد والرحمن والرحيم تعدو اليمين بتعدد باو وكذا بواو يمين مع اتحاد نحو واشهد واشهد فليتفرع انه
لو قال واشهد واشهد والرحمن انها ثلاثة ايمان او هو برى من الله وبرى من رسوله فيمينان حتى لو قال هو برى من الله وبرى من رسوله
واشهد ورسوله منه بريان ان فعل فعل في اربعة ايمان فيسلك به فعل باسماء اربع كفارات هنا كلمة ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة
ان عليه في المختلفة كفارة واحدة لان الواو والكسرة بين الاسماء للقسم لا للعطف به اتحد مشايخ سمرقند واكثر المشايخ على ظاهر الرواية فلو
قال بواو يمين كواشهد والرحمن فكفارتان في قوله وروى ابن سحاق عن محمد بن غير المختلفة مطلقا نحو واشهد واشهد واشهد واشهد كفارة واحدة هنا قبل ذكر الجواب لو قال
واشهد لا فعل كذا ثم اعاد يمينه كفارتان وكذا لو قال لا امرته واشهد لا امرتكم قال الله لا اقربكم فقر بهامة لثمة كفارتان روى ذلك عن اسير يوسف
وسوار كان ذلك في مجلس اوجالين وروى الحسن انه ان نوى بالثنائي ان يخبر عن الاول صدق في اية ذبي حارة عن تساهل فيما واما المراد ان
يسيد بالثنائي تكرار الاول وتاكيد واختار هذا الامام ابو بكر محمد بن الفضل قال فان نوى به المباينة او لم يهتد شيئا يلزمه كفارتان وقدر في الايام
وفي التجريد عن ابي حنيفة اذا حلف بايمان عليه كل يمين كفارة والمجاورة الجاس في سوار ولو قال عني بالثنائي الاول لم يستقم في اليمين بالثاني
لو حلف بحجة او عمة تستقيم وهذا يخالف ما روى الحسن في الخلاصة عن نسخة الامام السرخسي في ايمان الاصل اذا حلف على امر ان لا يفعل
ثم حلف في ذلك المجلس او في مجلس آخر ان لا يفعل اذ انتم فعل ان نوى يميننا مبتدأ او لا تشديد ولم ينفذ فليس كفارة يمينين اما اذا نوى
بالثنائي الاول فعليه كفارة واحدة وقد مناه في الايام لو قال واشهد لا اكلم فلانا يوما واشهد لا اكلمه شهر واشهد لا اكلمه سنة ان كلمة بعد
ساعة فعليه ثلاث كفارات لانه انعقد على تلك الساعة ثلث ايمان يمين اليوم ويمين الشهر ويمين السنة فعليه اذا كلمه بعد ساعة ثلاث كفارات
وان كلمه بعد يوم فعليه كفارتان لان يمين اليوم انحلت قبله فبقى على ذلك اليوم يمينان وان كلمه بعد شهر فكفارة واحدة وان كلمه بعد سنة
فكلاشي عليه فعرفت في الطلاق انه لو قال ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق فدخلت وقع عليها
ثلاث تطبيقات وما في الاصل من انه اذا قال هو يهودي هو نصراني ان فعلت كذا فهو يمين واحدة ولو قال هو يهودي ان فعلت كذا فهو يمين
ان فعل كذا قيمتان يمينان في مثله تعدد اليمين منوط بتكرير المخطوف عليه مع تكرار الالتزام بالكفر ولو قال برى من الكتب الاربعة فهو يمين
واحدة وكذا لو قال هو برى من التوراة والزبور والانجيل والعقباتان يكون يميننا واحدة ولو قال هو برى من التوراة وبرى من الانجيل

فصل في الكفارة قال كفارة اليمين عتق رقبة يخرجها فيها ما يخرج في الظهار من عشرة مساكين كل واحد ثوباً خماً زاد ولداً ما يجوز فيه الصلوة ان شاء اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار والا صل فيه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وكلية او للتخفيف

وبرى من الذبور وبرى من الفسق فان هو اربعة ايمان ولو قال هو شركيك اليهودي هو كقول يهودي لو قال برى من هذا الشايشين بيا
يعني شهر رمضان ان الراد من شريعتنا يكون ميئنا او عن اجرة او لم يوشيا لا يكون ميئنا والا حديقاً موهبين ولو قال من الصلوة
التي صليتها حنث لا يلزمه شيء بخلاف قوله من القرآن الذي تعلمت واختلف في برى من الشفاعة في مجموع النوازل
الحج انه ليس بيمين ولو قال دخلت الدار امس فقال نعم فقال له والله لقد دخلتها فقال نعم فهو حالف وروى بشرة عن ابي يوسف
قال لا تخزن كلمتي فلانا فعبدني حسرت فقال نعم الا باذنيك فهذا ان كلم بغير اذنه يحنث ولو قال رجل لاخر اشد لتفعلن كذا او لا تفعلن
كذا فقال الآخر نعم فان اراد المبتدي الحلف وكذا يجب فما حالفان على كل منهما كفارة ان لم يفعل الموجب لان قوله نعم جواب
وهو يستدعي اعادة ما في السؤال فكانه قال نعم والله لا تفعلن كذا وان نوى المبتدي الاستحلاف والموجب الحلف فالموجب الحلف
وان لم ينو كل منهما شيئاً فالحالف هو الموجب في قوله الله وفي قوله والله الواو والحالف هو المبتدي وان اراد المبتدي الاستحلاف فاراد
الموجب ان لا يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم وعدا بلا يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منهما ولو قال يا الله فمكث قوله والله في جميع
ذلك قال لم يدب عنه ان لم تقض ديني فدا فامركم طابق فقال المديون نعم فقال له الرجل قل نعم فقال نعم واراد جوابه يلزمه يمين
ثانياً فطابق ثنتين وان دخل بينهما انقطاع في الفتاوى وفي مجموع النوازل قال الآخر والله لا اجمي الى ضيا فتك فقال
الآخر ولا اجمي الى ضيا فتى قال نعم يصير حالنا ثانيا

فصل في الكفارة الكفارة فعالة من الكفر وهو الستر به سمي لليل كافر قال في ليلة كفر النجوم غامط وكفر ثوبه اشتمل واضافتهما
الى اليمين في قولنا كفارة اليمين اضافة الى الشرط مجازاً وعند الشافعي اضافة الى السبب فاليمين هي السبب سبب كراهة المسئلة قوله كفارة
باليمين عتق رقبة اي اعتاقها لا نفس العتق فاده لو ورث من يمتق عليه فتوى الكفارة لا يجوز ويجوز فيها ما يجزى في الظهار بقوله
المجزي في الظهار من ابناء المسلمين والكافرة والذكر والاشي والصغيرة ولا يجزى في جات مجلس المنفعة بخلاف غير فتوى الخوار لا العمياء ومقطوع على اليد من احدى الرجلين من فلتا
ولا يجوز مقطوعاً من جهة واحدة ولا مقطوعة اليد من الرجلين في الاصم اختلاف الرواية والاصح انه اذا كان بحيث اذا صبح عليه سمع جاز ولا يجوز المجنون الذي لا يفقه من يفتق ويجوز
ولا المبرور والولد لانها لا استحقاقها بحسرة ينقص الرق فيها بخلاف المكاتب الذي لم يوشيا يجوز بخلاف الذمسه ادى بعض شيء لانه كالمعتق
بعض قوله وان شاء كعشرة مساكين كل واحد ثوباً خماً زاد يعني ان كاشو يمين او ثلاثة فهو مفصل وادناه ما يجوز فيه
الصلوة وان شاء اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار وهي نصف صاع من بر ووصل من تمر وشعير ذكره الكرخي باسناده
الى عمره قال صاع من تمر او شعير ونصفه من بر باسناده الى علي بن ابي طالب قال كفارة اليمين نصف صاع من حنطة وبسناده الى الحسن بن
قال يغذيهم ويعيشهم وبسناده الى مجاهد قال كل كفارة في القرآن نصف صاع من بر لكل مساكين ولو غداهم وعشاهم وفيهم عظيم او فقه
قريباً لم يجز عن الطعام مسكين ويجوز ان يغذيهم ويعيشهم بخزان كان برا لا يشترط الادام وان كان غيره فبالادام ويجوز في الاطعام
كل من التملك الاباحة وتقديم والا صل فيسره قوله نعم كفارة الطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ابيكم وكسوتهم او تحرير رقبة
وكلمة او للتخفيف فكان الواجب احد الاشياء الثلاثة للعباد اختيار في تسعين ايتها شاء وتعين الواجب عينا بفعل العبد والمسئلة طريقت في الاصول

لكن ما لا ينبغي به عن الكسوة يجوز به عن الطعام باعتبار القيمة وان قدم الكفاية على الاحتل لم يجزه وقال الشافعي رحمه يجزيه
بالمال لانه اذا احيى بعد السبب وهو الـ حين فاشبه التكفير بعد الجرح

على القلب قياسه على الجرح فان التفسير وقت الوجوب للتصنيف بالرق وقلنا الصوم خلف عن المال كاليتيم فانما يتبر فيه وقت الاداء اما بعد العبد
فليس يبدل من حد الجرح في الصيام قياسه عليه قوله لكن لا يجزيه يعني لو اعطى الفقير ثوبا لا يجزيه عن الكسوة الواقعة كفارة بطريق الكسوة مثل السر او بل
على الثمن او نصف ثوب يجزيه وقيمته تبلغ قيمة نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير اجزاء عن الطعام فقير من الكفارة وكذا اذا اعطى عشرة
مساكين ثوبا كبيرا لا يكفي كل واحد حصته منه الكسوة وتبلغ حصته كل منهم قيمة ما ذكرنا اجزاء عن الكفارة بالا طعام ثم ظاهر المذهب لانه لا يشترط
الا اجزاء عن الطعام وعن ابى يوسف لا يجزيه الا ان ينوي عن الاطعام وعند زفر لا يجزيه نوى او لم ينو واعترض بقوله عرم وانما لكل امرء ما نوس
فاذا لم ينو عن الاطعام لا يقع عنه ولا نه خير المكفر من خصال ثلث فاذا اختار احدا باصداره كان هو الواجب ابتداء ويجزي الآخرا واجواب
ان ان اراد انه لا بد من نية الكفارة فصحيح وبه يقول وقوله عرم وانما لكل امرء ما نوس دليله فلا ينصرف التودي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية
وان اراد انه لا بد من نية التكفير بالا طعام والتكفير بالكسوة مثلا فمذموم فان الواجب التكفير باحد الاشياء التي كل منها متعلق الواجب هو
فصل الدفع الذي هو نفس الواجب فاذا دفع احدا ناديا الاستئصال فقد تم الواجب سواء كان يصلح اطعاما او غيره مما هو واحد الثلاثة ولو دفع
للسقوط على ان ينوي دفع احدا انه عن الآخرة لم يكف نفسه لزم ان ينوي كل خصلة في نفسه ما فيجب ان ينوي في الاطعام انه اطعام وفي دفع
الثوب انه كسوة ولا حاجة الى ذلك بل المحتلج اليه نية الامتنال بالفصل اذا كان مما يصلح للاسقاط بوجه وقد نوى الاسقاط فانصر الى الاسقاط فظهر
كلام المعترض على ان كونه مختارا للكسوة اذا وقع بالايستقيم كسوة ممنوع وقد تطلب بالفرق بين هذا وبين ما اذا اعطى نصف صاع تمر في
صدقة الفطر قيمة نصف صاع بر لا يجزي عنه بطريق القيمة واجيب بان جنس الكفارة في التمر والبر متحد منصوص عليه وهو سد حاجة البهمن من
التغذي ولا يرفع احدهما عن الآخر كالتمج عن الشعير بخلاف الكسوة مع الاطعام فانها جنسان من الكفارة لدفع حاجتين متباينتين دفع حاجة
البرد والحرق دفع حاجة التغذي فجاز جعل احدهما عن الآخر انما نظير المورد ومن صدقة الفطر لو دفع ثوبا نفيسا صغيرا يبلغ قيمة ثوب كبر
يجزي عن الكسوة فيغني ان لا يجزيه عن الكسوة بل عن الاطعام قوله وان قدم الكفارة عن المحتل لم يجزه وقال الشافعي يجزيه بالمال والصوم
لانه ادى بعد السبب هو اليه وانما كان السبب لكفارة هو اليه لانه اضيف اليه الكفارة في النص بقوله ذلك كفارة اي اكتم لان اهل اللغة
والعرف يقولون كفارة اليه ولا يقولون كفارة المحتل والاضافة دليل سميية المضان اليه للمضاف الواقع حكمه شعرا او متعلقا كما فيا يخرج
فان الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب واذا ثبت سميية جاز تقديم الكفارة على المحتل لانه شرط والتقديم على الشرط بعد وجود
السبب ثابت شرعا كما جاز في الزكوة تقديمها على الحول بعد السبب الذي هو ملك الغنم كما في تقديم التكفير بعد الجرح على الميت بالدية
ومقتضى هذا ان يفرق المال والصوم وهو قوله التقديم وفي الجدير لا يقدم الصوم لان العبادات البدنية لا تقدم على الوقت يعني ان تقديم
الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرا الا في المألثة كانه كسوة فيقتصر عليه ذميب جماعة من السلف الى التكفير قبل المحتل
مطلقا صوابا كان او لا وهو ظاهر الاحاديث التي يستدل بها على التقديم كما سنذكره لنا ان الكفارة لست بجناية من الكفر وهو لست
قال القاضى في ليلة كغير النجوم غماما وبه سمي الزناح كافر لانه يستل البذر في الارض ولا جناية قبل المحتل لانها منوطه به لا باليهين لانه
ذكر الله على وجه التعظيم ولذا استدم النبي والصحاب على الايمان وكون المحتل جناية مطلقا ليس واقعا اذ قد يكون منه ضار انسا

من من على نفسه شيئا مما يملكه لم يصح حرمه عليه ان استباحه كفارة بين وقال الشافعي لا كفارة عليه لا يخرج
 ان كان قلبه مشروع فلا ينعقد به نصرت مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ يبين عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله بنحو الحرمة
 غير باثبات موجب اليقين فيصير اليه ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة
 وهو المعنى من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل جنس منه

الا بتمام الصفقة والافهوشى آخر وما تخلف القاضى وقوله صلى الله عليه وسلم بسم الله يحرم يميننا فالمراد كما قلنا صور الامانة
 فان المقصود منها رجاء النكول والكافران لم ثبت في حقه شرعا اليقين اشرعى المستعقب كحكمه وهو يعتقد في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وحرمة يمينه
 به كاذبا فيمتنع عنه فيحصل المقصود من ظهور الحق فشرع الزامه بعبودتها لهذه الفائدة وما في الداية من انه مع الكفر لا يكون تعظيم اسم الله تعالى صحيح الا ان
 يريد تعظيما يقبل منه ويجازى عليه واما قوله عزم اوف بنذر كالمشهور من نهيب الشافعي ان نذر الكافر لا يصح فالاستدلال به كالبهاج وهم
 يقولونه انه امره ان يفعل مشربة مستافعة في حال الاسلام لا على انه الواجب بالنذر دعا الى هذا العلم من الشرع ان الكافر ليس بل القربة
 من القرب فليس اهل الالتزام الا ليري انه لو فعل ما لم تنفع منه وتعيى الالتزام ابتداء يرد لفعل نفس المستلزم للاضعاف العذاب قول الطحاوي
 انه ليس متقربا الى الله تعالى بل الى ربه الذي يعبد من دون الله تعالى يستقيم في بعض الكفار وهم المشركون على تقدير قصده بنذره الله
 اشرك به فيفقد قصور عن محل النزاع قوله ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه كذا الثوب على حرام او هذا الطعام او هذه الجارية او الدابة لم يصح حرمها
 وعليه ان استباحه كفارة يمين ليس ملكه شرط للزوم حكم اليمين فانه جاز في نحو كلام زيد على حرام ولو اراد بلفظ شيئا ما هو اعم من مفصل
 نحو كلام زيد ولم يدخل نحو هذا الطعام على حرام الطعام لا يملكه لانه حرام عليه التصرف فيه مع انه يصير به حالف حتى لو اكله حلالا او حراما لزمته كفارة
 وانما حصل ان حرمة لا تمنع تحريمه حلفا الا يري الة قوله لو حرم انحر على نفسه فقال احسم على حرام ان المختار الفتوى انه ان اراد به التحريم
 يعني الاشارة بحجب الكفارة اذا شربها كانه حلف لا لشرب الخمر وان اراد الاخبار او لم يرد شيئا لا بحجب الكفارة لانه امكن تصحيح اخبار
 والمنقول فيه خلاف بين ابى يوسف وابى حنيفة عند احد بهما بحث مطلقا وعند الآخر لا يبحث من غير نظر الى نيته ولو قال الخمر على
 حرام فليس يمين الا ان يقول ان اكله وقيل هو قياس احسم وهو الوجه اعلم ان الظاهر من تحريم هذه الاعيان انصرف اليمين الى الفعل
 المقصود منها كما في تحريم الشرح ثماني نحو حرمت عليكم امماكم وحرمت الخمر والخنزير فانه ينصرف الى الكناج والشرب الاكل وكذا قال في
 الخلاصة لو قال هذا الثوب على حرام فلبسه حنث الا ان تمنوى غيره وان قال ان اكلت هذا الطعام فهو حرام فاكله لا بحث وذكر في المنتقى لو
 قال كل طعام اكله في منزلك فهو على حرام ففعل القياس لا يبحث اذا اكله كذا روى ابن سماعة عن ابى يوسف ره وفي الاستحسان بحث
 والناس يرون بهذا ان اكله حرام انتهى وعلى هذا فتجب في التي قبلها وهي قوله ان اكلت هذا الخنزير فهو على حرام ان بحث اذا اكله وكذا اذا ذكر
 في الجبل ان اكلت طعاما عندك ابدافه حرام فاكله لم يبحث ينبغي ان يكون جواب القياس ولو قال لقوم كلامهم على حرام ايمهم كلامهم حنث في
 مجموع النوازل وكذا كلام فلان وفلان على حرام لم يبحث بكلام احدهما وكذا كلام اهل بغداد وكذا اكل الرغيف على حرام لم يبحث باكل بقية بخل
 ما لو قال والله لا اكله لا يبحث حتى يكلمهم وفي الخلاصة لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة وفي فتاوى قاضى خان قال شائخنا
 الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال كذا لا يبحث باكل البعض وان قالت لزوما
 انت على حرام او حرمك يكون يمينيا ولو جاء معا طاعة او مكرهه لم يبحث بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل لا يبحث ولو قال لا اكل
 في يده هذه الدار هم على حرام ان اشترى بها حنث وان تصدق بها او وهبها لم يبحث بحكم العتق قوله وقال الشافعي لا كفارة عليه يعني
 الا في الجارية النساء وبه قال مالك لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به نصرت مشروع وهو اليمين الا ان الشرع ورد به

ولو قال كل حل على سواه فهو على الطعام والشراب الا ان يلقى في غير ذلك والقياس ان يحذف كما في قوله لا يشرب باكثر من عدل
مباحا وهو النفس ونحوه وهذا قول من فرغ وجه الاستحسان ان المقصود هو الالاء لا يتجمل مع اعتبار العدم ولا اذا
سقط اعتبار ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما تناول عادة ولا يتناول الماء الا بالنية لا سقط اعتبار العدم وانما نواجا
كان ايلاء ولا تصرف اليمن عن المأكول والمشرب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا ع قالوا يقع به الطلاق عن غير نية
لننية الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال يرمى حرام للعرف واختلافنا في قوله هر صبر و دست راست كرم مرمى
حرام انه حل بشرط النية والا فلا

في الجوارح والنسار في معناها فيقتصر على مودة والاستدلال بعد هذا بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحله اياكم
فبين سبحانه انه لم يحرم شيئا مما هو حلال وان فرض له تحله فغير عن ذلك بقوله تحله اياكم وعلم انه سبحانه جعل تحريم ما احل الله لميئنا فيها الكفارة وغير
منفقد لان الكلام الان في نية مبررة او قديمة اجيب بان العبرة بعموم اللفظ وهو قوله ما احل الله لك وقد يقع بان المراد به خصوص ما وقع تحريمه
اي لم حرمت ما كان حلالا لك ولذا قال يمتنع من حرمت ازواجك انتفاء من رضائهم لا يتعلق بعموم تحريم المباحات بل ببعض سائر الجواب
انه كما ورد انها انزلت في تحريم مارية ورواها انزلت في تحريم العسل في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها كان عليه الصلوة وعلام يكث عند نيب نيت
بجش ويشرب عند ما عسل فتواضعت انا وحفصة ان اتينا دخل علينا فالتقت ابي اجد منك ريح مغافير فدخل على احدنا فالتقت لذك قال
لا بل شربت عسلا عند نيب ولن اعود اياه فنزلت يا ايها النبي ما تحرم و هذا الا بالاعتبار لان روايته صاحبه اليقظة وفيه زيادة الصحة
لما منع من كون نزولها في الامر من جميعا وقوله لم يمتنع من رضات ازواجك وان كان ظاهرا في انها في تحريم مارية لان مرضا من كان في
ذلك لاني ترك العسل فلا شك ان ايضا في ترك شربه عند الضرورة وان قيل انه روى انه قال والله لا اذوقه فلذلك سمى تحريما و لم يمتنع التحلة
اجيب بانه لم يذكر في الآية ولا في الحديث الصحيح فلا يجوز ان يحكم به وتقديره حكم النص واعلم ان الذي في الحديث الصحيح هو قوله ولن اعود اياه
ولا شك ان هذا ليس بيمين موجبة للكفارة عند احد فحيث ذكر الله تعام ما يفيد ان الواقع منه كان ميئنا وجب الحكم بانه كان منه عرم مع ذلك القول
قول آخر لم يرو في تلك الا رواية ثبتت به اليمن فجاز كونه قوله والله لا اذوقه و جاز كونه لفظ التحريم الا ان لفظ حرم على نفسه ظاهري في ارادة قال
حرمت كذا ونحوه بخلاف ما اختلف على تركه وحاصل الوجه الذي اقتصر عليه المصنف وهو ان لفظه ينبج عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله باثبات
حرمة اي حرمة ذلك الشيء لغيره وهو اليمن باثبات موجب اليمن وهو البراءة لم يفعل الكفارة ان فعله صنوا كلامه عن الالاء بفضل الله
الله عليه نعم المعنى المذكور التماسا وغيره من قوله ثم اذا فعل ما حرمة قليلا او كثيرا حثت ووجبت الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة في
قوله وعليه ان استباحة كفارة يمين وبعثت ان مراده بقوله لم يصبر محرما عليه المحرم لنفسه والالم الصحيح قول استباحه وانما يحث بالقليل والكثير لان
التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه فبتناول جزء يبرمه الحث وهذا بخلاف ما تقدم من والله لا اكل وهذا الرخيف على حرام على انقل قاضي فان
عن المشايخ قوله ولو قال كل حلال على حرام فهو على الطعام والشراب لان نية غير ذلك فاذا اكل وشرب حثت ولا يحث بجواز وجبة
والقياس ان يحث كما فرج لانه باشر فعلا مباحا وهو النفس ونحوه كفتح العينين وتحريك الخففتين وهو قول زفر بنار على انعقاد على العموم كما هو ظاهر
اللفظ وجه الاستحسان ان المقصود هو البراءة لا يحصل مع اعتبار العموم والظاهر انه لم ينعتق للحث ابتداء اي لا يكون الغرض من عقبة يمين
الحث فكان ذلك قرينة صادقة عن صراحة العموم واذا سقط اعتبار ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه اي هذا اللفظ يستعمل فيما
يتناول عادة وهو الطعام والشراب فظهر ان ما قيل انه تعذر الحمل على العموم فحمل على اخص المخصوص لا يصح اذ ليس مجموع الطعام والشراب
اخص المخصوص بل حمل على ما يعرف فيه اللفظ ولا يتناول المرأة الا بالنية لا سقط اعتبار العموم في غير الطعام والشراب مع صلاحية اللفظ
فاذا نواها اتصلت النية بلفظ صالح فصح فيه دخولها في الارادة بخلاف نحو استغنى اذا اريد به الطلاق لا يقع لعدم الصلاحية فلا وقع كان بمجرد النية
فاذا نواها كان ايلاء لان اختلف على قربانها ايلاء ولا ينصرف عن الطعام والشراب فايها فعل حثت واذا كان ايلاء فهو ايلاء مبرور فان كان

اربعة اشهر يانت الى آخر احكام الايام الموبدة وهذا كله جواب ظاهر الرواية وشاخصا اي مشايخ كتابي بكرة الاسكان والى بكر بن ابى سعيد والنفية
 الى جعفر قالوا يقع به الطلاق مخبر الغلبة الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبه اخذ النفية ابو الليث قال المصنف وعليه الفتوى وقال ابن زياد
 في مبسوطه بهذا قال بعض مشايخ سمرقند ولم تنفع لي عرف الناس في هذا لان من طاعة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستقيما
 في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة فالصحيح ان يقيد الجواب في هذا ويقول ان نوى الطلاق يكون طلاقا ما من غير دلالة فلا احتياط ان يقف
 الانسان فيه ولا يخالف المتقدمين واعلم ان مثل هذا النظم يتعارف في ديارنا بل المتعارف فيه حرام كالك ونحوه كذا وليس دون
 الصيغة العامة وهي كل حلال على حرام وتعارفوا ايضا الحرام يلزمه ولا شك في انهم يريدون الطلاق معلقا فانهم يذكرون بعده لا يفعل
 كذا ولا يفعل وهو مثل تعارفهم الطلاق يلزمه لا يفعل كذا فانما يريد ان فعلت كذا فني طالق وتجب امضاؤه عليه وفي الفتوى لو قال حلال
 على حرام او قال حلال خدامي وله امرأة ينصرف اليها من غير نية وعليه الفتوى وان لم تكن له امرأة تجب عليه الكفارة قال المصنف وكذا ينبغي
 في حلال بردي حرام للعرف يعني يقع به الطلاق على ما اختاره للفتوى واختلفوا في قوله هر چه بدست راست گيرم بردي حرام انهم اشترط
 النية والظاهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف قال في الخلاصة لا يصدق انهم يريدون لو قال هر چه بدست راست گيرم بردي حرام فهو بمنزلة قوله گيرم
 ولو قال هر چه بدست راست گيرم في جميع النوازل لا يكون طلاقا وان نوى ولو قال هر چه بدست راست گيرم ولم يقل راست او چپ فهو كقوله
 بدست راست گيرم واحاصل ان المعبر في النذر بهذه الالفاظ العربية او فارسية الى معنى بلانية التعارف فيه فان لم يتعارف مثل عن نية
 وفيما ينصرف بلانية لو قال اردتمه غيره لا يصدق القاصي وفيما بينه وبين الله تعالى هو مصدق قوله ومن نذر مطلقا اي غير متعلق بشئ كان
 يقول على الله صوم شهر او حجة او صدقة او صادة ركعتين ونحوه مما هو طاعة مقصودة لنفسها ومن جنسها واجب فعلية الوفاة بها وهذا شرط
 لزوم النذر فخرج النذر بالوضوء لكل صلوة فانه لا يلزم لانه غير مقصود لنفسه وكذا النذر بعبادة المرفوض لانه ليس من جنسه وحيث اما كون النذر
 معصية يمنع ان يقاد النذر فيجب ان يكون معناه اذا كان حراما المعينة وليس فيه جهة التقرب فان المذهب ان نذر صوم يوم العيد ينقذ ويجب ان
 يصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العدة ولنا فيه بحث ذكرناه في مختصر الاصول ونذهب حمدا وقرينة كفارة يمين عينا حديث ورد فيه وهو قوله
 عليه السلام لا نذر في معصية وكفارتها كفارة يمين رواة الترمذي بسند قال فيه صاحب التنقيح كلام ثقات ومع ذلك فالحديث غير صحيح بل
 وكذا قال الترمذي وقوله فعلية الوفاة بما يرامى من حيث هو قرينة لا بكل وصفت التزم به اعيان وهو خلافية زفره ولو نذر ان تصدق بهذه الدرع
 فتصدق بغيره عن نذره او نذر التصدق في هذا اليوم فتصدق في هذا او نذر ان تصدق على هذا النقيض فتصدق على غيره عن نذره اجزاء في كل ذلك
 خلافا لفرقة انه انما لا يغير ما نذره ولنا ان لزوم ما التزم به باعتبار ما هو قرينة لا باعتبار اثار آخر لا دخل لها في صيرورته قرينة وقد اتى بالتقريب الملتزم
 وكذا اذا نذر كعتين في المسجد الحرام فادها في اقل شرفا منه او فيما لا شرف له اجزاه خلافا لفرقة وافضل الا ما كان المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله
 عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم اجماع ثم مسجد احي ثم البيت لانه نذر بزيادة قرينة قلنا عرف من الشروع ان التزم به ما هو قرينة موجب
 ولم يثبت من الشروع اعتبار تخصيص العبد بالعبادة بما كان بل انما عرف ذلك لندفعه فلا يتعدى لزوم اصل القرينة بالتزام الى لزوم تخصيص مكان فكان ينبغي
 ونفي لازما بما هو قرينة فان قلت من شروط النذر كونه بغير معصية فكيف قال ابو يوسف اذا نذر كعتين بلا وضوء لصح نذره خلافا للحمد والجواب ان محمدا

فكوله عليه السلام من نذر وسمي فعلية الوفاء بما سمي وان علق النذر بشرط فعليه الوفاء يتشمل انذارا بطلاق الحديث
ولا ان المعلق بشرط كالمخير عنده وعن ابي حنيفة تراه انه وقال اذا قال ان فعلت كذا ففعلت حجة او صوم سنة او صدقة مال سلمته
اجزاه من ذلك كفادة يمين وهو قول محمد بن يحيى ومن العهد بالوفاء بما سمي ايضا وهذا اذا كان شرط لا يريد كونه لان فيه
معنى اليمين وهو المنع وهو ظاهر نذر في خير وبئيل الى ابني الجنتين شاء بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه فكوله ان شفى الله مريضة
لا نقول معنى اليمين

[illegible]

قال ومن حلف على عين وقال ان شاء الله - فلاحش عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد برئت
 من يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه لا بد من الاتصال لانه لا بد من الاتصال لانه لا بد من الاتصال

باب يمين في الدخول السكنى

منتف في الحال فالنذر فيه معدوم فيصير كاليمين في ان سبب الاجاب هو بحث منتف حاله التكلم فيلحق به بخلاف النذر
 المنجز لانه نذر ثابت في وقت معين في حديث الايقار واختار المصنف والمحققون ان المراد بالشرط الذي تجزئ منه الكفارة
 الشرط الذي لا يريد كونه مثل دخول الدار وكلام فلان فانه اذا لم يرد كونه يعلم انه لم يرد كونه المبتدأ في حيث جعله مانعا من
 فعل ذلك لانه لا يخلو النذر على ما لا يريد كونه بالضرورة يكون لمنعه نفسه عنه فان الانسان لا يريد ايجاب العبادات
 دائما وان كانت مجلبة للثواب مخافة ان يشغل فيتعرض للعقاب لم يزد اصح عنه عزم انه نهي عن النذر وقال انه لا يات بخبر
 الحديث واذا الشرط الذي لا يريد كونه مثل قوله ان شفي الله يرضى او تم غايته او مات عدو فسد على صوم شهر فوجد الشرط
 لا يجزئ الا عين فصل المبتدأ لانه اذا اراد كونه كان مريدا لكون النذر وكان النذر في معنى النجز فيستدبر في حكمه
 وهو وجوب الايقار فصاحح ما يقتضي الايقار النجز والمعلق المراد كونه محمل ما يقتضي اجزاء الكفارة المعلق الذي لا يرد
 كونه وهو المسمى بعت طائفة من الفقهاء نذر الحاجب ونذوب احمد فيه هذا التفصيل الذي اختاره المصنف واستدل
 ابن الجوزي في التحقيق الكفاية بالكفاية في خصوص هذا النذر بتحديث مسلم مع انه مطلق وليس هذا ما قلناه في التقرير اول ما قيل
 لان الشرط اذا لم يرد كونه كان في معنى اليمين للمنع فاجب في الكفارة بخلاف الذي لا يرد كونه وهو شرط
 هذا التقرير ان اليمين كما تكون للمنع تكون للحل فلم يخفى مضاهيا بالاراد كونه فالفرق على هذا الحكم قوله ومن حلف على عين
 اني على محلف عليه فقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حث عليه وكذا اذا نذر وقال ان شاء الله متصلا لا يلزم منه شيء فقال
 محمد بن عيسى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وابن جبر بن عمار وكذا قال محمد بن عيسى عن حماد بن عمار عن حماد بن عمار
 بعد مخالفا لبقية و تقدم في الطلاق وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك يلزمه حكم اليمين والنذر لان الاشياء كلها بمنزلة
 فلا يخفى بذكره حكمه في النذر قوله عزم من حلف على يمين وقال ان شاء الله فلا حث عليه رواه ابو داود والترمذي والنسائي
 وابن ماجة وقال الترمذي حديث حسن ولانه تعليل للمحلف عليه بشيئة الله نعم اعني اذا قال والله لا اخرج اليوم ان شاء الله
 فقد علق بوجه بشيئة الله نعم فاذا خرج لا يحنث لان اعني ان شاء الله عدم الخروج لا اخرج فاذا خرج تبين انه تعلم ان شاء الله
 عدم الخروج وهذا ينتقض على ما كنت في اليمين انا في الطلاق فالكلام معجب المعنى عسرا فانه اذا قال انت طالق ان شاء الله
 فالطاهر ان المتعلق بالشبهة هو انت طالق ولا معنى له لانه قد شاء الله قوله وقوله انت طالق هو الموجب للقطع بشرط فلا يمكن
 اعدامه فلو جعل مصر وفا الى الوقوع على معنى انت طالق ان شاء الله وقوع طلاقك فخلاص اللفظ ثم لا يجدي لانه قد شاء الله وقوع
 طلاقها اذا قد شاء تلفظه بانت طالق غير معلق بشرط لما ذكرنا ان المعلق بالشبهة ان كان لفظ انت طالق فقد شاء حيث
 وجد فيوجب حكمه او نفس الوقوع فقد شاء حيث شاء علقه وهو تلفظه واما في الطلاق تعذر تضعيفه وهذا ما وعدناه في الطلاق
 ثم شرط عمل الاستثناء في الابطال الاتصال فلو انقطع بغير حال نحو ما ينفذ في العلم

باب يمين في الدخول السكنى واليمين التي يحلف عليها فاعلها سكنى لان اول الافعال التي يحلف

ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة أو المسجد أو البيعة أو الكنيسة لم يحث لأن البيت ما عدا البيت وتعد البيت ما بين
هنا وكذا إذا دخل دليلا أو طلة أو الدار ما ذكرنا والطله ما تكون على المسكة وقيل إذا كان الدليل بحيث لو خلق الباب يعنى
داخل أو حوض مستف يحث لأنه يات فيه عادة وأن دخل حصة حث لأنه يبنى البيت وتعد فيه في بعض الاوقات فصار كالشئ
والصبي وقيل هذا إذا كانت الصفة ذات حوائط أربعة وهكذا كانت حيفا فتم وقيل الجواب مجرما على إطلاقه وهو الصحيح وحلف
لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لم يحث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد أن تهدمت وصارت حكايا حث لأن الدار اسم
للحرفة عند العرب العجم يقال أرحامه وداره فامره وقاشمته لشعار العرب بذلك البناء وصفتها خيرا الموصف في الحاضر أو في الغائب معتبر

البيتا الإنسان أن يحل مكانه ثم يفعل ما يحتاج اليه من اللبس والاكل وغيره وكل من الاكل والشرب وإن كان من الضروريات لكن
حاجة الحول في مكان الزم للجسم من الكهنة قوله ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة أو المسجد أو الكنيسة وهي متعبد اليه والبيعة
وهي متعبد لنفسه لم يحث لأن الأصل أن الإيمان مبنية على العرف عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي
ولا على الاستعمال القرآني كما عن مالك وهو لا على النسبة مطلقا كما عن أحمد لأن المشكك انما يتكلم بالكلام العرفي اعني الانفاذ
يراد بها معانيها التي وضعت لها في العرف كما أن العربي قال كونه بين اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف النفاذ المشكك
ما عدا المراد بها ثم من المشايخ من جري على هذا الاطلاق فحكم في الفرع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمريثاني وهو ما إذا حلف
لا يدخل بيتا فدخل بيتا منسكبا انه يحث بانه خطأ ومنهم من قيس حمل الكلام على العرف وما إذا لم يكن العمل حقيقة ولا يخفى أن
هذا التعبير المعبر الحقيقة اللغوية الا انها من الفاظ ليس له وضع لغوي بل احده اهل العرف وإن ما وضع لغوي ووقع عرفي يعتبر
معناه اللغوي وإن تكلم به منسكبا من اهل العرف ونحو ما تقدم قاعدة حمل الإيمان على العرف فانه لم يصح المجتبه الا ما عذر
وهذا بعيد اذ لا شك ان المشكك لا يتكلم الا بالعرف الذي به التخابر سواء كان عرف اللغة ان كان من اهل اللغة وغيره ان كان من
غيرهم فانهم ما وقع استعماله مشركا بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف واما الفرع المذكور فالوجه فيه انه ان كان
لغواه في عموم بيتا حث وإن لم يحضره وجب ان لا يحث لانصرف الكلام الى المتعارف عند اطلاق لفظ بيت فظهر ان
مرادنا بانصرف الكلام الى العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى خبره وان كان له نية شئ واللفظ
يتم له ليعتقد اليقين باعتبار اذ احسن فانه اذا كجبه وان اطلق عليها بيت في قوله ثم ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
وكذا المسجد في قوله ثم في بيت اذن اشد ان ترفع وكذا بيت الخبوت مبيت الخيام ولكن اذا اطلق البيت في العرف فانما يراى
ما يات فيه عادة فدخل الدار حليل ان كان كبير بحيث بيان فيه لان مشكك يعتاد بيتوته للضيوف في بعض القرى وفي المدن
بيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات فيحث والحاصل ان كل موضع اذا اطلق الباب عدا خلا لا يمكنه الخروج من الدار
ولم يبق فصل البيت من سقف بحيث يدخله وعلى هذا يحث بالصفة سواء كان لها أربع حوائط كما هي صفات الكوفة او ثمانية على
ما صحح المصنف ان يكون مسقفا كما هي صفات ديارنا لانما يات فيه غاية الامران مفتحة واسعة وكذا الطلة اذا كان مسقفا ما هو
داخل الباب مسقفا بخلاف ما اذا كان سائغا وهو على ظاهر الباب في الشارع من سقف لا يفتح اطرافها على مدار الباب اطرافها
الاخرى على جدران القابل له وسياق ان السقف ليس شئ في معنى البيت فيحث وإن لم يكن الدار مسقفا قوله ومن حلف لا يدخل

دارا فدخل دارا خربة لم يحث ولو حلف لا يدخل الدار فدخلها بعد ما تهدمت وصارت صحرا حث لأن الدار اسم
للحرفة عند العرب والعجم فيقال دار عامرة ودار خربة عامرة في العجم والعرب وقد شهدت اشعار العرب بذلك فقال النابغة
الذبياني وابنه زياد بن معاوية **س** بدار مينة بالعليا والسناء قوت وطال علينا ساقلا لا بد وقفت فيها الصيلا ناسا كلها
عيت حواياها بالربع من اعداء الا لا ودي لا يا ما ليدنا والهناء كاحوض المظلمة الجبله اذا كانت الدار بالعليا فالسند

ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخرت ثم نيت اخره قد علمنا ان هذا الاسم باق بعد الانه ما وان جعلت مسجد او حماما او بيتا او بيتا فسخله لم يفت لانه لو قد لا اعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخل بعد ان اتم الحرام ما شاهاه لانه لا يعود اسم الدار

وهو ارتفاع الجبل بحيث يستد اليه لم يصعد لم يصير السجيل واقوت اقتوت وطال عليها سالت الا بد بالبار السالت الماشية
والا بد الدهر اي طال عليها ماضي الزمان ونذكر كناية عن خرابها واصيلا ناصغيز جمع اصيل اصلان كبير وبعان وهو عيشة النهار وقد قيل
نونه لا ما يقال اسيلال وانما صغره لدلالة على قصر الوقت الذي وقف فيه للسائلة وبذا السؤال ترجع وتحسر وعيشته جوايا عجزت
يقال في تعب السبعين احياء والفعل اعصى وفي كلال اللسان عصى ورتي فاضل فاو ما الى المدينة ماشيا فقال له مولانا
عيسى ام اعصى فقال لي اعصيت فوضع اعصيت جوابا في البيت المذكور مكان عصيت فلات المعروفة والباري جمع آتسى وهي
مجالس الخيل ومرابطها والاي البطواني تبني لما يبطى فاستلزم تعبا ومن فسر اللام بالشد فهو باللازم فان البطواني التفسير
لا يكون الا لعب فيه والنور عاجز من تراب يجعل حول الخبايع السيل من دخوله وما وقع في بعض المواضع من فلتة صغيرة غلط
وامعسى اني يبلغ عمق الحشيرة حتى تمنح السيل فانها لو كانت بيرا امتلا في لحظة وقاض وانما هو ذكرنا ولذا قال في البيت
بعد ردت عليه اقا صيد وليد ضرب الوليدة بالسحاة في الناء يعني ردت الوليدة وهي الامة الشابة ماتت
من تراب النور بسبب تهمه عليه بضرب السحاة في النار وهي الارض الندية قال الاعلم وهو مصدر وضعف به واراو
بالمنظومة الارض التي لم تمطر والجلد الصلب فيكون النور والوند اشد ثباتا فيها وقال امر القيس يا دار رادية بالحائل فانسيل
فاحتسنت من عاقل صم صدا ما وعفار سمها واستعجبت عن منطق السائل يريد اننا مفقرة لا انيس فيسمع صوته او لا احد يتكلم
فجيبه الصدى وهو الذي يسمى بانية الجبل وقال امر القيس لمن عطل البصرة فشجاني كخط زبور في عسيب ياني ويار الهند والرباب
وقرني ليالينا بالتعطف من يداني يريد درست وخفيت الآثار كخفا خط الكتاب ورقته اذا كان في عسيب يان وكان اهل
اليمن يكتبون عبدوهم في عسيب النخلة وهذه الاشعار وما لا يحصى كثيرة تشهد بان اسم الدار للعرصة ليس غير لان هؤلاء المشركين بهذه
الاشعار لا يريدون بالاسم الا العرصة فقط فان هذه الديار التي ذكرها لم يكن فيها بناير بل هي عرصات منزلات انما يضعون فيها
الاجنية لا بنية الحجر والمدن وضع ان البناء وصف فيها خيل لازم وانما الكلام فيها كونهما تزلت غير انها في عرف اهل المدن لا يقال الا بعد
البناء فيها ولو انهم بعد ذلك بعضها قليل وخراب فيكون هذا الوصف جزء المفهوم لما خا ما اذا حمت الابنية بالكلية وعادت ساحة
فاظهار ان اطلاق اسم الدار في عرف عليها كنده وارفان مجازا باعتبار ما كان الحقيقة ان يقال كانت دارا واذا عرف ذلك فاذ حلف لا يدخل الدار فخرت
بان حارث لا يملكها لا يملكها في مقابلتها اذ حلف لا يدخل فيه الدار فخرت بان حارث لا يملكها لا يملكها في مقابلتها اذ حلف لا يدخل فيها
اذا دخل بعد ما زالت بعض حيطانها فخرت في مقابلتها اذ حلف لا يدخل فيها الدار فخرت بان حارث لا يملكها لا يملكها في مقابلتها اذ حلف لا يدخل فيها
وان كان وصفا فيها يعني متبرضا فيها غير ان الوصف في الحاضر لقولان ذاته تعرف بالاشارة فوق ما تعرف بالوصف وفي الغائب مستبر
لانه المعروف له قوله ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخرت ثم نيت دالا اخرى قد علمنا حث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانه ما
ولو نيت مسجد او حماما او بيتا او بيتا فسخله لم يفت لانه لو قد لا اعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخل بعد ان اتم الحرام ما شاهاه لانه لا يعود اسم الدار
اسم اخر عليه وكذا اذا دخل بعد ان اتم الحرام ما شاهاه لانه لا يعود اسم الدار

وان حلفت لا يدخل هذا البيت فدخله وبعد ما انتهى من وصار صحرا لم يحث لان اسم البيت لا يثبت فيه حتى لو بقيت
 الشيطان وسقط السقف يحث لانه بيت فيه والسقف وصفت فيه وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لم يحث لان اسم لم يبق بعد الانددام
قل ومن حلف لا يدخل هذا الدار فوقف على سطحها حث لان السطح من الدار الاخرى لان العتف لا يفسد احتكاكه بالخشخاش الى سطح
 المسجد وقيل في عرفنا لا يحث **قال** واذا دخل دهلها يحث ويجوز ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق
 الباب يحث اذا غلق الباب كان خارجا لم يحث لان الباب لا حرازالدار وما فيها فلم يكن الخارج عن الدار

بعد ما اندم ما بنى ثانيا من الحمام ونحوه لانهما غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها ويرد على هذا التفصيل ان السنان كان
 بجزء مفهوم الدار عرفا فعدم الحث اذا زال في المنكر حق لكن ثبوت الحث في المشار اليها بعد ما صارت صحرا شكل لان كون الاشارة
 تعين الذات انما يقتضي تعيين هذا البناء مع الساحة محلوفا عليه وقد انتفى وليقتضي ايضا انه لو دخلها بعد ما اندمت بيت دار اخرى
 لا يحث لان هذا البناء الثاني ليس حين ذلك والحكم عنهم خلافه فان قيل الحلف اذا وقع على معين وقع على كل جزء فيحتمل وجود الجزء الواحد
 قلنا ممنوع بل على الجميع كما لو حلف لا يكلم زيدا وعسرا او اهل الكوفة لا يحث بكلام احدهم وان لم يكن جزء بل لمحض كون العرصة
 بيتا لا يكل عليه عدم الحث في المنكر فيما اذا دخلها بعد ما اندمت وصارت صحرا لو وجود تمام المسمى قوله وان حلف لا يدخل
 هذا البيت فدخله بعد ما اندم وصار صحرا لم يحث لان اسم البيت وقد زال بالاندما لزال سنامه وهو البناء الذي يبات
 فيه بخلاف الدار لانهما تسمى دارا ولا بناء فيها ولو بقيت الشيطان وزال السقف حث لانه يبات فيه والسقف وصفت
 وهذا يشهد ان ذكر السقف في الداهيز من قوله وهو سقف الاحاجة اليه لانه تعين ان البيوت والبيت لا يلزم في مفهومه السقف
 فقد يكون مستقفا وهو البيت الشكوى وغير سقف واد العين وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لا يحث لان الاسم لم يبق بعد الانددام
 وهذا المبنى غير البيت الذي منع نفسه دخوله وحلف لا يدخل بيتا فدخل بيت شعرا وفسطا طان كان من اهل البادية حث والا لا يحث **قوله**
 ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها من غير دخول من الباب بان ظفر من سطح الى سطحها حث لان السطح من الدار لا يرس
 ان المعتكف لا يفسد احتكاكه بالخروج الى سطح المسجد فلو عد السطح خارجا فسد وقد يقال المبنى مختلف فان الايمان بمنية على العرف فجاز
 كون بعض ما هو في حكم المسجد خارجا في العرف لا يرى ان فناء المسجد حكم المسجد في بعض الاشياء حتى جاز اقتدار من فيه من في المسجد لا شك
 ان خارجا فالا قرب ما قبل الدار عبارة عما احاطت به الدائرة وهذا حاصل في علو الدار وسفلا وهذا اذا كان السطح بجبله فلم يكن له خطير
 فليس هو في هواء الدار فلا يحث من حيث اللغة ان يكون عرف انه يقال انه داخل الدار والحق ان السطح لا شك انه من الدار لانه من جملتها
 حسا لكن لا يلزم من القيام عليه ان يقال في العرف وقل الدار بل لا يتعلق لفظ وقل لا يجوز حتى صح ان يقال لم يدخل الدار ولكن
 صعد السطح من خارج بجبل وهذا في حرف من ليس من اهل اللسان فطابق عرف العجم والجميع من قول المتقدمين المتأخرين بان يحمل جواب المتقدمين الحث على
 كان السطح حذو جواب المتأخرين المعبر عنهم بقوله وقيل في عرفنا يعني عرف الجسم لا يحث الا بالوقوف على السطح على اذا لم يكن له خضير اتجه وهذا
 اعتقادى قوله وقيل في عرفنا لا يحث بالوقوف على السطح وكذا لا يحث بالصعود على شجرة داخلها لانه لا يسمى داخل الدار
 ما لم يدخل جزئها وكذا اذا قام على حائط منها قوله وكذا اذا دخل دهلها يعني يحث ويجب فيه التفصيل المتقدم وهو ان يكون له
 جوارق وهو سقف وانت علمت ان السقف ليس لازما في مسمى البيت بل في مسمى البيت الشكوى قوله وان وقف في طاق
 الباب وهو يحث اذا غلق الباب بان خارجا عن الباب لم يحث لان الباب لا حرازالدار وما فيها فلم يكن الخارج عن الباب
 من الدار ولو ادخل راسه او احدى رجليه او حلف لا يخرج فخرج احداهما او راسه لم يحث وبه قال الشافعي واحمد والاك
 وقد كان عزمنا واول راسه عائنه لتعلمه وهو مستكف في المسجد وهي في بيتها ولان قياسه بالرجلين فلا يكون باحدهما واخل

ومن خلفه لا يدخل هذه الدار وهو في الميمنة بالفتح حتى يخرج ثم يدخل استسحاناً والقياس ان يحنث لان الدوام لحكم
الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولو خلفه لا يلزم هذا القدر هو
لا يسه فترعه في الحال لم يحنث وكذا اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو لا يركبها فنزل من ساعته لم يحنث وحلفه
يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته وقال نفر يحنث بوجه النظر وان قل ان ان اليمين تعقد للبر فبقيت من جهة الحقيقة

كان خارجاً عن الباب لم يحنث لان الباب لا حراز الدار وفيها فلم يكن انحراج عن الباب من الدار ولو دخل رأساً او احد
رجليه وحلف لا يخرج فاخرج احد رجليه او رأسه لم يحنث وبه قال الشافعي واحمد ومالك وقد كان عم ينادي رأسه عائشة لتصله وهو حثكف
في المسجد وفي بيتها ولا يقياس بالرجلين فكلما يكون باخذهما داخلًا ولا خارجًا وفي هذا خلاف فانه ذكر في اختلافه لو قال لامرأته
ان يحنث الا اذني فانت طالق فقامت على أسكفة الباب وبعض قد سجد لوجه الباب لو غلق الباب كان ذلك المقادير داخلًا وبعضه الباقي خارجًا
ان كان اعتمادا على النصف الخارج حنث وان كان على النصف الداخل وعليها لا يحنث وفي المحيط ولو دخل احد رجليه لم يحنث
وبه اخذ الشيخان الامامان شمس الامية استحلوا في السرخره هذا اذا كان يدخل قائماً فاما اذا كان يدخل مستلقياً على ظهره او بطنه او جنبه
فقد خرج من صلبه بعضه داخل الدار لان كان الاكثر داخل الدار يصير داخلًا وان كان ساقاه خارجا ولو تناول بيده شيئاً من داخل كالحث
فخرج حلف لا يدخل هذه الدار فدخل مكرهاً اي محمولا لا يحنث فان ادخل وهو حبال لا يقدر على السمع لكن رخصه بقلبته فخلعوا
والاجم لا يحنث فخرج بعد ذلك مكرهاً اي محمولا ثم دخل حل يحنث اختلفوا قال السيد ابو جعفر لا يحنث وحكاه في شرح
الطحاوي وقال القاضي الامام الاصمعي الحنث وسيأتي تكملة ولو اشتد في المشي فوقع في الباب يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل
بيتاً منها قد اشترع الى السكة حنث اذا كان احد بابيه في السكة والاخر في الدار وكذا لو دخل في علوها على الطريق ولو كان
الدار وكذا الكنيف اذا كان بابيه في الدار ولو حلف لا يدخل بلح او مدينة كذا فعل في العمران بخلاف كورة بخارا ورتاق كذا اذا دخل رصفا حنث والقوي في
زماننا ان كورة بخارا على العمران وعلى هذا القياس لا يدخل كورة مصر او بلاد مصر وهو انما فهم دخول العرش حنث على كل حال على العمران حنث حتى يدخلها ولو
لا يدخل لغيره فمربها في سفينة بجله عن محمد يحنث وعند جلالته عليه القوي حلف لا يدخل الفرات فدخلت سفينة في الفرات او دخل جسر لا يحنث ولو قال
ان حنثت فمدي في دار فلان فدخل فوضع احد رجليه فيها لا يحنث على جواب ظاهر الرواية لان وضع القدم ههنا مجاز عن الدخول ولا يحنث
في الحلف لا يدخل موضع احد رجليه ولو حلف لا يدخل هذا الموضع فمدي ثم سجد رافداً يحنث كالدور ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل
مسجداً فيها ولم يدخلها لا يحنث في المختار قال في مجموع النوازل هذا اذ لم يكن للسجدة باب في السكة وكذا اذا دخل بيت في طريق السكة ان كان له باب فيها حنث وان
كان ظهره فيها وبابيه في سكة اخرى لا يحنث بهذا هو الصحيح ولو كان له بابان باب فيها وباب في غير راحته ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخل من
بابها لا يحنث ولو كان لها باب حين حلف وجعل لها باب آخر فدخل من حنث لان الحلف على باب يوجب اليها فيستوي القيد والحادث لان عين ذلك
الباب في حلفه ولو نواه ولم يعينه في خلفه لا يدين في القضاء ولو حلف لا يدخل دار فدخل قناة حتى صارت تحتها ان كان لها مفتح في الدار فتقع به بان يستقيما منه
حنث اذا وصل هناك وان كان لا يفتقون بهما فهو حنثاً فاقا القاء لا يحنث ولو حلف لا يدخل هذا القسطا فقفوس مضرب في مكان آخر فدخله حنث قوله
ومن حلف لا يدخل هذه الدار وهو في الميمنة لم يحنث بالكلية ايا ما هو المرد والقعود المذكور في الكتاب حتى يدخل بعض رجليه استسحاناً والقياس ان يحنث بالكلية
وان قصر الدوام لم يحنث هذا الدخول حتى صحت اذ لا يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار ونوى بالكلية وقرأ فيها حتى لو دخل منها لا يحنث فيما بينه وبين الدخول والاستحسان
ان الدخول حقيقة لغته وعرفاني لا انفصال من الخارج الى الداخل لا دوام لذلك فليس الدوام معقولة لا جبر معقولة كونه ما يصح ان لا يلفظ مجازاً لانه لا يلزم الدخول عادة وان
قل اذا كان الدخول لا يركبها لا يحنث لان اليمين لا تعقد على المعنى المجازي للفعل بل حقيقة وكذا ان كان حلف ليدخلها غداً وهو فيها فحنث حتى مضى

فان ثبت على حاله ساعة خشت لان هذه الافعال لو ادا وام بعد وث امتثالها الا يردى انه يضرب لها مئة يقال كبت
يوما وليست بها فالحال الدخول لانه لا يقال دخلت ما عصفلة والتوقيت لوقوع الاستدعاء المخلص لانه محتمل كراهه

الغرض لانه لم يدعها فيه اذ لم يخرج ولو نوى بالدخول الا قاست فيه لم يحث وعمل بما قال يقال ليس بها قياس في مقابلة الاستحسان
فان القياس الكائن في مقابلة هو ما يتبادر ويتسارع الى الذهن ولا يتسارع لاحد من لفظ او فعل معنى استمر من غير ان يقضى العجب من
زمن بقوله بالحيث وهذه المسئلة عليها الاربعة الاولى وجوبه عند الشافعي كقول زفر ونظير المسئلة حلف لا يخرج وهو خارج كذا
حتى يدخل ثم يخرج وكذا لا يخرج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستندام النكاح والطهارة لا يحث سجالات المسائل الستة
بقوله لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لا يركب ولا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يركب هذه الدابة وهو ساكنها فحلفت قليلا
حيث فلو نزع الثوب من ساعته او نزل او خذ في النقلة لم يحث خلافا للرؤى الاول وهو بالحيث يركب فلا يحث هذه الافعال
لها حكم الدوام حتى دامت لها والاولى لو قال حلفا كذا ركبت فانت طالق وبني ركبت ساعة يكملها النزول فيها طلقت
وان ركبت ساعة استمر كذا ركبت طلقت سجالات ما لو قال كذا ركبت دابة فركب ركبت طلقة واحدة وان
طال ركبت لان لفظ ركبت اذ لم يكن السجالات ركبت بالركوب فلا يحث بالاستمرار وان كان له حكم
الابتناء سجالات حلف المالك لا يركب فانه يراو به الاسم من ابتداء الفعل وما في حلفه عرفا وتوضيح على ان هذه الافعال
لها دوام تجدد امثالها بقوله لا يركب انه يفرض للحادة ليتال ركبت يوما وليست يوما وسكنت شهر سجالات
الدخول فانه لا يمتثل دخلت يوما بمعنى ضرب المدة والتوقيت لنفس الدخول بل ليتال في مجازي الكلام دخلت
عليه يوما مراد به اما مجرد بيان الظرفية لا التقدير واما مطلقا الوقت اذ كان لا يمتثل فيه راو به ما يعبر عنهم النهار
والليل وذلك اعني عدم ضرب المدة تقدير الدخول دليل انه ليس فيه تجدد امثال يصير به كذا الركبت سجالات
المشكرات فلا يحث الابتناء لفعل الا ان ينوي به البقاء ويزدعمه على عكسه فيعني مطلق اللفظ على الاسم من الابتداء
والمقار وانا لا ابتداء فقط فحتمه حتى لو ادا بقوله لا اسكن واركب والسبب ابتداء الفعل فقط صدق لانه محتمل كلامه فلا يحث باستمراره
ساكنه واركبا ولا يسافر بعض اهل العلم على كون هذه السجالات امثال يصير بها في معنى الابتناء انه لو حلف وهو لا يلبس هذا الثوب
غدا واستمر لا يركب حتى مضى الغد لا يحث بمنزلة ما لو نزع ثوبه في الغد ثم انما يحث تباهي ساعة اذا امكنه القتل فيها فاما اذا لم يقدر
بان كان بعذر الليل وخوف الحص او منع ذي سلطان او عدم موضع يتقلع السج او غلق عليه الباب فلم يستطع فتحه او
كان شريفا او ضيعا لا يقدر على حمل المتاع بنفسه ولم يحث من نقلها لا يحث ويلحق ذلك الوقت بالعدم للغير
واورد ما ذكر الفضل فيمن قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فطالق فحلف او منع من اخرج من حيث
وكذا اذا قال لامرأته وهي في منزل ابني ان لم تحضر بي اليوم منزلي فطالق فمنعها ابوها حث اجيب بالفرق بين كون
المحلف عليه ما في حيث يتحقق كيف ما كان لان العدم لا يتوقف على الاختيار وكونه فعلا فيتوقف عليه كما سكت
لان المحلف عليه الاختيار ويعدم بعد من فيه يسكنه لا ساكنه فلم يتحقق شرط السجالات واستدركه
في فروع توضيح الوجه شبه باقهم ان شاذ القيد وكذا لو سئل ايا ما في طلب سكن وترك الامتعة والاهل في هذه

الليل

قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع اليها حنث لانه بعد ساكنها بقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوق حاة نهارة في السوق ويقول اسكن سكة كذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ولو كان اليمين على المصير لا يتوقف البر على نقل المتاع ولا اهل فيها وروى عن ابي يوسف انه لا يبعد ساكنها في الذي انتقل عنه عرضا فاعلوا الاول والقرية بمنزلة المصير في الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنيفة انه لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وقد يحنث لان السكة قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وقال ابو يوسف من لم يحنث ونقل الكل قد يحنث وقال محمد بن لا يعتبر بنقل ما يقوم به كد خذ ائنته لان ما وراة ذلك ليس من السكنى و كواحدة احسن وادق بالناس

بذرة الايام لا يحنث في الصحيح لان طلب المنزل من عمل النقل فصار مدة الطلب مستثنى اذا لم يفسر ط في الطلب وهذا اذا خرج من ساعته في طلب المنزل ولو اخذ في النقلة شيئا فشيئا فان كانت التقلات لا تفتل لا يحنث ولو امكن ان يستاجر من نقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل باسرع الوجه بل يقدر ما يسمى ناقلا في العرف واما الثاني فوجه قول رفره ان الحنث قد وجد بما وجد من القدر اليسير من السكنى والركوب واللبس ولنا ان اليمين تقع بلبس لا الحنث ابتداء وان وجب الحنث في بعض الاوقات واذا كان المقصود من اليمين وضعا البر وجب استئثار مقدار ما يحق من الزمان وهو قدر ما يمكنه فيه النزول والنقلة والترحل قوله ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج هو وترك متاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع حنث وبذرة المسئلة فرع التي قبلها لما كان بالاخذ في النقلة من ساعته يبر ذكر معنى النقلة التي بها يتحقق البر فبين ان لا بد من كونه منتقلا من الدار من نقل الابل والمال وكذا الحلف على ان يسكن في هذه المحلة او السكة لو خرج بنفسه عازا على عدم العود ايد حنث وان خرج على عزم ان يرسل من ينقله لانه بعد التنازل ساكنها بمنزلة يسكن اهله وماله عسره فاذا شهد للعرف بان السوق عامة نهارة في السوق بحيث لا يخرج منه الا ليلا والجنس الليل ايضا ويقول اناساكن في محلة كذا وذلك القرار ابله وماله بها وهذا القول قال احمد وبالك وعنه الشافعي لا يحنث اذا خرج بمنزلة التحويل قبل وهذا الخلاف بيننا وبينه مبنى على ان العبرة عنه بحقيقة اللفظ ولا تعتبر العادة بخلافها وهو اذا خرج بنية عدم العود فقط انتقل فلا يشك في انه بنفسه انتقل وحنثنا العبرة بالعادة بخلافها وما على الحقيقة وما على الظاهر ذلك ظاهر فيحمل كلامه عليه والعادة ان من كان اهله مكان ببلدة هو بها ساكن فيه عملا للعرف فمعنى اللفظ عليه وهذا اذا اجماع مستقلا بسكناه قائما على عيبه فان كان سكناه تبعا كان كبير ساكن مع اياه وامرأة مع زوجها فلو حلف احدهما لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه وترك اهله وماله ونحوها وبالله لا يحنث وقوله الفقيه ابو الليث ايضا بان يكون حلفه بالعربية ولو عقد بالفارسية لا يحنث اذا خرج بنفسه وترك اهله وماله وان كان مستقلا بسكناه نعم لقائل ان ينظر فيما استشهد به للعرف وذلك ان السوق انما يقول اناساكن في محلة كذا وهو على نية العود فلا يكون دليلا على ثبوت السكنى فيما اذا خرج عازا على عدم العود كما هي صورة المسئلة فالوجه ترك خصوص هذا الشاهد ويدعي ان العرف على انه ساكن بالمسئلة ابله وماله حتى انه يقال بعد خروجه كذلك فلان يريد ان ينتقل عن مسكنه ولكن لم ينتقل بعد قوله ولو كان اليمين على المصير ما تقدم كان فيما اذا حلف لا يسكن هذه الدار ومثله البيت والسكة والمحلة وهي تسمى في عرفنا التجارة فلو كان حلف لا يسكن هذا المصرا وبذرة المدينة قلنا لا يتوقف البسه على نقل المتاع والاهل فيماروسه عن ابي يوسف انه نقله الفقيه ابو الليث عن ابي ابي يوسف انه لا يبعد ساكنها في المصير الذي انتقل عنه بنفسه وان ترك اهله وماله عرفا فلا يقال لمن ابله بالبصرة وباله وبنفسه فاطن في الكوفة هو ساكن بالبصرة والقرية بمنزلة المصير في الصحيح من الجواب ولو حلف لا يسكن هذه القرية او البلدة وهو مشربة فاستقل في قرية اخرى وترك اهله وماله في الاولى لا يحنث وقوله في الصحيح احتراز عن قال هي كالحلف لا يسكن الدار فحنث قوله ثم قال ابو حنيفة لا بد في كونه انتقل من الدار وما شاكلها مما ذكرنا من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتد ونحوه يحنث

قال ولو جازع من ان لا جازع يخرج لياض الى احد الحكم بحيث ان الوهم يخرج معصيته والشيء بعد ذلك يخرج
لا يخرج الى الجرح من ان لا جازع يخرج لياض الى احد الحكم بحيث ان الوهم يخرج معصيته والشيء بعد ذلك يخرج
لا يخرج الى الجرح من ان لا جازع يخرج لياض الى احد الحكم بحيث ان الوهم يخرج معصيته والشيء بعد ذلك يخرج
لا يخرج الى الجرح من ان لا جازع يخرج لياض الى احد الحكم بحيث ان الوهم يخرج معصيته والشيء بعد ذلك يخرج

لا يكمل هذا الطعام فكله عليه حتى اكلمه حيث ولو اوجرت حلقه لا يحسن ولو جمل به فناءه لا يامر ولا يحسن في الصحيح وقيل يحسن لان لما كان يقدر
على الاستناح فلم يفعل صار كالا مروج الصريح ان الانتقال بالامر لا يجرى والرضا ولم يوجد الامر ولا الفعل من فلا يثبت
الفعل اليه ولو قيل قصر الانتقال على المرحل الزاع لان من يقول بحيث يجعل الرضا ايضا فلا دفع بفتح اتفاق وهو ما اذا امر وان
يتلف بالرفع لا يثبت التلغ الاثبات اليه الامر ولو اتلفه وهو ساكت ينظر فلم يثبت من غير تفصيل لا بد من كونه راضيا
اولا ثم اذا لم يحسن باخراجه فهو لا انسان او بحسب ربح حمله بل يحل اليمين قال السيد ابو شجاع تخلص وسوارق للناس وقال
غيره من الشائع لا تخلص وهو الصحيح ذكره التمراشي وقاضى خان وذلك لانه انما لا يحسن لا تقطع نسبة الفعل اليه واذا
لم يوجد منه المخلوف عليه كيف يحل اليمين فثبتت على حالها في الذمة ونظير اثره في المخلوفات فيما لو دخل بعد هذا الاخراج بل
يحسن فمن قال انحلت قال لا يحسن وهذا بيان كونه ارفق بالناس ومن قال لم يحل قال حش ووجبت الكفارة وهو الصحيح

قوله ومن حلف لا يخرج من دارة الا الى جنانة فخرج الى جنانة ثم ذهب الى حاجات له اخرى لم يحسن لان الخروج الموجود منه الى
الجنانة يستثنى من الخروج المخلوف عليه والمضى بعد ذلك ليس بخروج لانه ليس الا الانفصال من الباطن الى الظاهر اذ انما
ليس كذلك قوله ولو حلف لا يخرج الى مكة او دار فلان فخرج مريدا مكة او دار فلان ثم بدا له فخرج قبل ان يفعل حش وهذا ان
الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج وقد وجد بقصد مكة وهو المخلوف على عدمه فيحسب رجوعه او لم يرجع ومقتضى هذا
ان يحسن اذا اخرج وان لم يجب او زعم ان مضى وقد قالوا انما يحسن اذا جبا وزعم انه على قصد ما كان ضمن لفظ اخرج بمعنى اسافر
للعلم بان النفي اليها سفر لكن على هذا الوهم يكن بينه وبينها مدة سفر ينبغي ان يحسن بمجرد انفصاله من الداخل قوله ولو حلف لا
ياتيها فخرج بقصد ما لم يحسن حتى يادخلها لان الايمان عبارة عن الوصول قال نعم فاني فاعون فقولوا ولو حلف

لا يذهب اليها قيل هو كالايان فلا يحسن حتى يدخاها وهو قول نصير قال نعم اذ سبها الى فاعون والمراد الوصول
اليه وتبليغه الرسالة وقيل الذباب كالخروج وهو قول محمد بن سلمة واختاره فخر الاسلام قال نعم وهو الصحيح قال نعم
ليذهب عنكم الرجس اي يزيله عنكم فخر تحقيق الزوال بتحقيق الحش وكونه استعمل مراد به الوصول في اذ سبها الى فاعون لا يدل على انه لازم منه
استعماله غاية الامر ان يكون صادقا مع الوصول ومع عدمه فيكون للقدر المشترك بين الخروج بلا وصول والخروج المتصل
به وصول فلا يتعين احدهما لتحقيق المسمى بمجرد الانفصال وهذا اذا لم يوجب الذباب شيئا ولو نوى بالخروج والايان صححت تيممه
في الخروج والذباب اليه يشترط الحش الخروج عن قصد وفي الايمان اليه لا يشترط القصد للحش بل اذا وصل اليه حش قصد اولم
يقصد كذا في جامع قاضى خان والفوائد الظهيرية قوله فان حلف لياثين البصرة هذا الوجه من الافعال المستقبلية اذا حلف على ان
يفعلها في المستقبل فاما ان يطلقها او يوقتها بوقت مثل لا فعلن غدا او فيما بينه وبين يوم الجمعة ففي المطلقة مثل لا يضرن زيدا
او ليحطين فلانا او ليطلقن زوجة لم يحش حتى يقع الياس عن البر لان اليمين تبقى ما لم يكن البر حيث لم يقيد اليمين بوقت
يقوت البر بقواته لم تسقط اليمين ولم يلزم انحلالها فبقي الى ان يقع الياس عن البر فيحكم بحش بالحش ولا يقع الياس الا في خبر

ولو حلف لما يشاء عند ان استطاع فهذا على استطاع الصحة دون القدرة وقدر في الجماع الصغير قال اذا لم يرض بما يمنعه السلطان ولا يطيع
 امر ولا يقدر على تيانه فلم يأت حث ان على استطاعة القضاء دين فيما بينه وبين الله تعالى وهذا لان حقيقة الاستطاعة فيما يقان
 الفعل ويطلق لانهم على سلامة الاكاذب صحة الاسباب المتعاقب فعند الاطلاق ينصرف الى ما يصح فيه الاول ديانته لانه نوى حقيقة
 كلامه ثم قيل يصح قضاء ايضا لما بينا وقبل لا يصح لانه خلاف الظاهر في من حلف فخرج له ان لا ياذنه فاذا نوى حلفه فخرجت اخرى بغير
 اذنه حث ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى خروج مقرون بالاذن وما وراي داخل في الخطر
 العام ولو نوى الاذن مع يصدق ديانته لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر

من اجزاء الحيوة فان كان الحلف بطلا قبل الفعل ولم يفعل حث بموت احد ما ولا فرق في ذلك بين سوتة وموتها في الصحيح وقد مر
 في المسئلة في اطلاق في الحقيقة تتعلق بآخر الوقت فلو مات قبل مضي الوقت لم يفعل لم يحث فاذا قال ان لم افعل عذركم اني
 حرمت قبل الغروب ولم يفعل لا يعتق عبده قوله ولو حلف اى باسء وطلاق او عتاق ليا تينه عند ان استطاع وصورة
 في التعليق ان يقول امر اتي طالق ان لم اتيك عند ان استطعت ولا تينه له تصرف الاستطاعة الى سلامة آلات الفعل المحلوف
 عليه وصحة اسبابه ان هو لتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه وهذا ما اراد بقوله استطاعة الصحة دون القدرة اى دون الاستطاعة
 التي هي القدرة التي لا تسبق الفعل بل تخلق معه بلا تأثير لاسيما لان افعال العباد مخلوقة لله ولو اراد بغيره بقوله ان استطعت
 صحت ارادتها فاذا لم يات له بعد منه او غير عز لا يحث كانه قال لا تيك ان خلق الله تعالى في اول الان تخلق الله تعالى
 وهو اذا لم يات لم يخلق ايتانه ولا استطاعة الايمان المتعارفة والالاتي واذا صحب ارادتها فمل يصدق ديانته وقضائه او ديانته
 فقط فيسئل يصدق ديانته فقط لانه نوى خلاف الظاهر وهو قول الرازي وقيل ديانته وقضائه لانه نوى حقيقة كلامه
 اذا كان اسم الاستطاعة يطلق بالاشتراك على كل من المعنيين والاول اوجه لانه فان كان مشتركا بينهما لكن لتعريف استعمال
 عند الاطلاق عن القرينة لاحد المعنيين بخصوصه وهو سلامة آلات الفعل وصحة اسبابه فصار ظاهرا فيه بخصوصه فلا يصدق
 القاضي في خلاف الظاهر قوله وس حلف ان لا يخرج امراته الا باذنه فاذا نوى امرته فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حث
 ولا بد من الاذن في كل خروج وشك ان خرجت الا بقتل ونحوه لان المستثنى في قوله الا باذنه في خروج مقرون بالاذن فما وراي يخرج
 الملتصق بالاذن داخل في النظر العام وهو النكحة المأولة من الفعل في سياق النفي فان المعنى لا يخرج الا باذني وطريق
 استقاط هذا الاذن ان يقول كلما اردت الخروج فقد اذنت لك فان قال ذلك ثم نهىها لم يعمل بنهيه عند اني يوسف خلافا لغيره
 قول محمد بن اوزن لهما مرة ثم نهى عن الخروج فاذن لهما لم يعمل بنهيه بعد المرة لانه مفيد لبقا اليمين بغيره بخلاف
 الذي بعد الاذن العام لانه لا يفيد لارتقاء اليمين بالاذن العام ولو اذن لهما اذا خرجا لم يكن في ذلك قول في حنفية ومحمد وقال ابو يوسف هو اذن لانه
 لم يفصل بين السور وغيره لكان الاذن ان يسي ذلك لكونه عاما او قوله في الاذن لم يوجد ثم التقاد اليمين في الاذن في قوله حثت الا باذني فانت طالق او اوب
 لا يخرج من الا باذني مفيد ببقا النكاح لان الاذن انما يصح لمن له المص وهو مثل السلطان اذا حلف النساء اليه فخرجت اليه خبر كل
 داعر في المدينة كان على مدة ولا تينه فلو ابا ان اثم تنزوا فخرجت بلا اذن لا تطلق وان كان زوال الملك لا يبطل اليمين عندنا
 لانها لم تنقذ الا على مدة ببقا النكاح ولو نوى الاذن مرة واحدة باللفظ المذكور يصدق ديانته لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف
 الظاهر فلان الا بصدق القاضي اما انه خلاف الظاهر فظاهر مما قرناه واما انه محتمل كلامه فلان الاذن مرة موجب للغاية في قوله
 لا يخرج حتى اذن لك وبين للغاية والاستثناء مناسبة من حيث ان حكم كل واحد منها بعد الاستثناء والغاية مخالف لما
 قبلها فليست الا باذني بمعنى حتى اذن في كل مرة واحدة وقد بحث بعضهم في حتى انها ايضا يوجب التكرار واستدل بقوله تعجز
 تسألو فلان فلو با حتى يؤذن لكم ونحن نقول ان قام الاجماع على ان التكرار مراد فلا نزاع وانما الكلام في انه هو مودى للفظ

ولو قال ان اذن السمع لا ينفك عن الخلق ولما خرجت من تحت بعد ما صار اذن السمع لا ينفك عن الخلق لان هذه كلها هي في عين اليقين بل كما اذا قال ان اذن السمع لا ينفك عن الخلق

فقلنا فانه اذا قال حتى اذن لك يكون قد جعل السمع عن الخروج مطلقا من غير ما هو اذن وبجرة واحدة من الاذن يتحقق ما هو
اذن فتتحقق غاية السمع فيزول المنع المضاف الى اللفظ فان كان منع آخر غير من دليل آخر لو علم انه اريد به خلاف مقتضاه وخالفه
الشافعي في قوله الاباذني انه انتهى اليقين بخروج واحدة باذن الزوج او بغير اذنه فلا تطلق بالخروج بعده بلا اذن وفي وجه كقولنا
هو احتيازي والفعال قوله ولو قال الا ان اذن لك فاذن بجملة واحدة ثم خرجت بعده بغير اذنه لم يثبت وقيل عن احمد
انهم تكرار الاذن فيه ايضا مثل الاباذني وهو قول الفقهاء لان المعنى الاخر جازا بذني لان ان والفعل في تأويل المصدر ولا يصح
الاخر جازا بذني فلزم اذ الباري فصار اذني والجواب انه لا بد من احد الاسمين اما ما ذكر من ارادة الباري المخرجة اذنا قلنا من جعلها
بمعنى حتى مجازا اى حتى اذن لك وعلى الاول يكون كالاذن على الثاني يتحقق على اذن واحد واذ الزم في الا ان اذن لك احد الجازين
وجب الرجوع منهما ومجاز غير المخرج اولى من مجاز المخرج عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ ومجاز المخرج تصرف في ذاته بالاحكام
مع الارادة ثم هو موافق للاستعمال القرآني قال نعم لا يزال بنينا نعم الذي بنوا فيه في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم فان قيل قد تحقق
بمعنى ما بانها ارباب ايضا في قوله نعم لا تخرجه من بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الآية والثابت وجوب تكرار الاذن اجيب بالمنع بل وجوب
التكرار بغيره من الادلة الموجبة منع دخول الانسان في بيت غيره فضلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاباذنه وكذا كل ما كان مثل
هذا وهو كثير مثل ما تشاؤون لان يشاء الله ولا تقولون شيئا اني فاعل ذلك خدا الا ان يشار الله ولكن لا توافقه ومن سزا
الا ان تقولوا قولنا مخرجا ولا تخرجه من بيوتكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض سكم وغير ذلك فان كل منهما يستقل فيه وليس
على المنع والفعل مع كل تكرار فاما يلزم لو لم يكن دليل على التكرار سواء وقد اجيب ايضا عن الآية الاولى لزوم تكرار الاذن للعلامة
النصوصة فيها من قوله نعم ان ذلكم كان يؤذي النبي فالزم بعض المحشين ان يكون كذلك فيما نحن فيه لان خروج المرأة بغير
اذن الزوج مما يؤذي الزوج ايضا وهذا هو عظيم لان الثابت بالعلامة المنصوصة في قوله نعم ان ذلكم كان يؤذي النبي المنع الذي هو حكم
شرعي وهو ثبت بالعلل الشرعية ما بناه في النظر فيما يعتقد عليه من الجائز ويلزم بعد الكفاية وذلك لا يكون الا باللفظ القاطن
على المخالف عليه لا بالعلامة لوضوحها بان قال والله لا اشرب من الخبث المشكر لا سكاره فانه لو شرب نذرا لا يقول احدا نه حث ولا سكاره
مع انه لم يحلف عليه بخلاف ما لو حلف لا يشرب سكارا فكيف اذا لم يصرح بما يلزمه من فعله الباحت حيث استبطل ان الزوج كره
خروج زوجته بلا اذن نعم قد يقال لا يجد وليا يبرئ على منع كل دخول الاباذن وكل مشيئة للعباد بالمشيئة الله نعم وكل قول في فاعل هناك
الاية انه بالمشيئة سوى الادلة المذكورة خصوصا في الاية ولو فرض الاجماع على ذلك فمستند الاجماع ليس لانه الادلة واقل في الباب ان يكون
وجود هذا الجاز اكثر من سبب الترجيح كون غير مجاز المخرج اولى بحبان يكون في غير ما يكون المخرج في مظهر المستمر من اللفظ
بلا زيادة تامل وانت علمت ان حذف حرف الجر اى ان من طردوا لفظ ان اخراجه الى ان اذن لك وبحبان سلك به سلك حتى وبغير اذنه
وجب فيه تكرار الاذن مثل الاباذني لان المعنى فيها واضح وجود الباري وهذا كقولنا لا تخرجه من بيوت النبي الا ان يؤذن الا ان يؤذن
ان يؤذن فلان اذني يؤذن في داره والله لا تخرج الاباذني فانه لا يتكرر الايمان في هذا كله لان قدوم فلان لا يتكرر عادة والاذن

قال ومن جعلت لا يأكل من هذه الخلة فهو على وجهها لانه اضاف اليه اليك فندرج الى ما يخرج منه وهو النمل لانه سبب نقصان
لجذاته لكن الشرط ان لا يتغير بصلته حتى لا يغير بالنبذ والحق واللبس المطبوع وان خلطت لا يأكل من هذا البصر فطبا فكله
وكذا اذا خلعت لا يأكل من هذا الرطب ومن هذا اللبن فصار ثرا وادوار اللبن شيرازا لم يحنث لان صفة البسورة والوطون قد اعيدت الى اليمين
وكذا كونه لبنا فينقذه ولا ان اللبن ساكن لا فلا ينصرف اليمين الى ما يشاء منه مع اختلاف ما اذا خلعت
لا يتكلم هذا الصبي او هذا الشكاف فكله بعد ما شاكرا لان هجران المسامع الكلام مني عنه فلا يقبل الثاني ليعلم في الشرع

ولا يحنث بلبها واذا خلعت لا يأكل شيئا مما لا يتاقي فيه الخضع فحاشه بغيره ما ياكل فاكله معه حنث ولو عني بالذوق الاكل لم يصح في القضاء
ولو خلعت لا يأكل عنبا وزمانا فجعل ميمه ويرى ثقله ويتبع الحصل بالمص لا يحنث ان هذا ليس اكل ولا شرب بل مص ولو خلعت لا يأكل
لبنا فشره لا يحنث ولو شروفيه فاصلة الى جوفه حنث ولو خلعت لا يشرب لبنا فشره فاكله لا يحنث ولو شرب حنث قيل هذا اذا خلعت بالعرية فاما اذا خلعت
بالفارسية فانه يحنث مطلقا وهو صحيح لان كلامه من الاكل والشرب مبيح خروفا اذا قل في حرمه لانه صدق عليها فيحنث بكل منهما وذا في رواية الفتوة
ولو خلعت لا يأكل في الرغيف فحنثه فممنه ما فشره لا يحنث ولو اكله ببلو لا حنث ولو سبقوا فشره بالمار يكون شره الا اكله فان بلبه بالمار فاكله
حنث قوله ومن خلعت لا يأكل من هذه الخلة فهو على وجهها بالنبذ اي ما يخرج منها لانه اضاف اليه اليمين الى ما لا ياكل ومشاه لا يحنث على عدم
اكله لانه ممنوع الاكل قبل اليمين فكلوا الحلف فوجب تصحيح كلام العاقل صرفها الى ما يخرج منها تجوز باسم سبب وهو الخلة في السبب
وهو الخارج لانه سبب فيه لكن لا يتغير بصلته حتى لا يغير بالنبذ والحق واللبس المطبوع واخره عن غير المطبوع وهو بله
بنفسه من الرطب وهو الذي يسمى في عرفنا صغر الرطب فانه يحنث به كما يحنث بالرطب والمتمر والبسر والرايح والحار والطلع وهذا لان
توقف على الصنعة ليس ما يخرج مطلقا ولذا عطف عليه في قوله تعالى اكلوا من ثمره وما علمته الا جهم قيل لان الحاصل للصنعة ليس ما
خرج ابتداء من الخلة ومن لا يتاخر الغاية وكل ما يخرج على وجه الابتداء والعقد عليه منه ولا يخفى ان من المذكورة في كلامه واطلة على الخلة
بعضيته لا ابتداء منه نعم من المذكورة في التاويل اعني قوله لا يأكل ما يخرج من الخلة ابتداء منه وهو غير مذكور وكانه اعتبر كالمذكور ومثله خلعت
لا يأكل من هذا الكلام فهو على عينية وحصره وزبيبه وعصيره وفي بعض المواضع وليس له والمراد عصيره فانه ما من العنب وهو ما يخرج بصلته
عن ابتداءه بفتح العنب ولانه كان مملكا من القشر بخلاف الوطون لا يأكل من هذا العنب لا يحنث بزبيبه وعصيره لان حقيقة ليست
موجودة فيتعلق الحلف بسبب العنب ثم انصرف اليمين الى ما يخرج في الحلف لا يأكل من الشجرة فيما اذا كان لها ثمره فان لم يكن لها ثمره انعقدت
على ثمرها فيحنث به اي اذا اشتري به ما كولا فخرج حلف لا يأكل من هذه الشجرة فتقطع عصاها بصلته وشجرة اخرى فاكل من ثمر تلك
الشجرة من هذا الحلف لا يحنث وقال بعضهم يحنث قوله وان خلعت لا يأكل من هذا البسر فصار رطبا فاكله لم يحنث وكذا اذا خلعت
لا يأكل من هذا الرطب فصار تمر او من هذا اللبن فصار شرابا او من هذا الحار او من هذا البسور فاكله لا يحنث لان اصل
ان الحار فاكله اذا كان بصفه واخيه الى اليمين تفصيلا في المعروف والمنكر فاذا زالت زال اليمين عنه والاصل في اعني
اعتبر في المنكر دون المعروف وصفة البسورة والرطوبة مما قد عرفت الى اليمين بحسب الامزجة وكذا صفة اللبنة فاذا زالت زال عقد
عليه اليمين فاكله اكل لم تنقض عليه ونقص اللبن وجه ذكره بقوله ولان اللبن اكل فلا يحنث الا على عينية لا على ما يصير
اليه لان الحقيقة غير محجورة فلا يحنث بشيرازه ولا حنثه ولا زهره بخلاف اذا خلعت لا يكلم في البصير او هذا الشكاف فكله لعينه ما
شاكرا لان حنثه ان المسلم يمنع الكلام معه مني فلم يعتبر بما يحال واعيا الى اليمين من جمله وهو ما رواه اذا كان الشارع منعنا
من هجران المسلم مطلقا مع علمه بان الداعي قد يكون كذا وكذا فوجب الاتباع ونظر فيه ان الهجران قد يجوز ان يحجب اذا كان له
بان كان تكلم به بغيره او خشى فتمت او فساد عرضه بكلامه فلا يسلم ان الشارع منع الهجران مطلقا فحنث لا يكلم لا يحكم

ولو حلف لا يأكل من هذا الحمل فاعلم بعد ما صار كساحته لان صفة الصغر في هذا ليست باعية الى اليمين فان المصنع عند الكثرة استلزام
من علم الكيف قال ومن حلف لا يأكل لبسرا فاكل رطباً لم يحنث لانه ليس بلبسره من حلفه لا يأكل رطباً او لبسراً او حلفاً لا يأكل رطباً او لبسراً
فاكل من هذا يحنث عند الجحفة وقال لا يحنث في الرطب نصفه بالمدنبة ولا في البسر الرطب المذبذب لان الرطب لا يسمى رطباً والبسر المذبذب يسمى لبسراً
فصار كما اذا كان اليمين على الشراء وكون الرطب المذبذب يكون في ذنبه قليل من البسر المذبذب على كسبه فيكون كذا اكل البسر الرطب وكل واحد مقصود في
الاكل في الشراء لانه يصاد في الجحفة فيبيع القليل فيه الكثير ولو حلف لا يشتري رطباً فاشترى كفاية لبسره لم يحنث لان الشراء يصاد في الجحفة المغلوبة
ولو كان اليمين على اكل كذا يحنث لان لكل واحد يصاد في شئاً شئاً كان كل منهما مقصودا وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيراً او لا
ياكله فاشترى حصة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قلنا

الا انه وجد السوغ واذا وجد اعتبره اعم فتقدير بصاه وشبيهه ونذكر ما فيه في المسئلة التي تبدأ قوله ولو حلف لا يأكل من خمس بزار
الحمل فاكل منه بعد ما صار كساحته لان صفة الصغر في هذا ليست باعية الى اليمين فلا يتقدير به فافقت على رايه في
بركشا لوجود ذاته فيه فانما قلنا ليست باعية لان الصغر اعم الى الاكل لا الى عدمه فالمتنج عنه مع صلوحه اشداً اعم منه
كبشاً وفي هذا نظر لان الحمل ليس محموداً في الرضوان لكثرة رطوبته وزيادة حتى قيل فيه الخبس من بين الحميد بن نجاشه كبشاً فان
الحرج اكثر قوة وتقوية للبدن لقلة رطوبته وفصار كما حلف لا يأكل من هذا الرطب فاكله ثم لا يحنث واعلم ان المراد
مثل هذا وما قبله في مسئلة لا اكل من هذا البسري ذبول عن وضع هذا المسئلة وبيان انها بنيت على العرف فيصرف اللفظ
الى المتاد في العمل والعرف في القول وان الحكم لو اراد معنى يصح ارادته من اللفظ لا يمنع منه ففي مسئلة الحمل العوام يفتضون
وهو عندهم عند ان في غاية التصالح وما يدريك تجسده الا افراد عرفوا شيئاً من الطب فوجب بحكم العرف اذا لم يكن له نيت بل يصر
اليمن الى ذات الحمل لانه لما كان صالحاً في النهاية عند العموم لا يحكم على المفرد من العموم انه على خلافه فيصرف حلفه اليهم فافهم
ان لا تعتبر الحلية قيد او كذا البصري لما كان موضع الشفقة والرحمة عند العموم وفي الشرع يحتمل العبادة اعمية الى اليمين في حق
العموم فيصرف الى ذاته وهذا لا ينبغي كون حاله من الناس عرف عدم طيب الحمل وسور ادب صبي علم انه لا يراى عند
الاسترك الكلام معه او علم ان الكلام معه يضره في عرضه او دينه فحقق يمينه في الاول على مدة كونه حاملاً وفي الثاني لا مدوة صباه
فانما نقول لو اراد حاله تقديده بالحلية الصبا لم تنعه وصرنا يمينه حيث صرنا واذا الكلام اذا لم ينوش شيئاً فانما يسلك به
ما عليه العموم اخطاوافيه او اصحابنا فليكن هذا منك بيا فاناك تدفع به كثير من امثال هذا الخط والمورد على الائمة قوله

ومن حلف لا يأكل لبسراً فاكل رطباً لم يحنث لانه ليس بلبسره اليمن العقد على خصوص صفة البسرية لما ذكرنا انها دائمة
ليمين قوله ومن حلف لا يأكل لبسراً او رطباً او حلف لا يأكل لبسراً او لا رطباً فاكل لبسراً لم يحنث لبسره النون وهو ما بدأ الارطاب
من ذنبه يحنث عند ابى حنيفة وقال لا يحنث هكذا ذكر المصنف الحانف واكثر كتب الفقه المعتمدة مثل السبوت وشروحه وكافي الحاكم
وشرح الطحاوي للاسبغاني وشروح الجامعين والايضاح والاسرار والمنظومة وغيره مما يغلب نحن خطا رننا فذكر فيها قول
محمد بن ابى حنيفة وصورة المسئلة اربع اتفاقيتان وهما اذا حلف لا يأكل رطباً فاكل رطباً نبتاً او لا يأكل لبسراً فاكل لبسراً نبتاً يحنث
اتفاقاً وخلافيتان وهي ما اذا حلف لا يأكل رطباً فاكل لبسراً نبتاً او ما اذا حلف لا يأكل لبسراً فاكل رطباً نبتاً فانه يحنث
في الاثنين عند ابى حنيفة ومحمد بن ابى يوسف وجه قول ابى يوسف ان البسر المذبذب لا يسمى رطباً لان الرطب فيه مغلوب ان
الرطب الذي فيه شئ من البسرية لا يسمى لبسراً فلم يفعل المحبون عليه فلا يحنث ولذا لا يحنث لبسراً يميناً في حلفه لا يشتري
لبسراً ورطباً وجه قولهما ان اكل ذلك الموضع هو اكل رطب وليس يحنث به لا بالكل وهذا لان اكل كل جزء مقصود لانه يوضع
في موضع بضع وابتلاع يخصه فلا يبيع القليل منه الكثير بخلاف الشرار فانه يتعلق بمجمله المشتري عنها فيكون القليل منه تبعاً
للكثير لو حلف عن لا يشتري رطباً واشترى كفاية لبسره لم يحنث لان الشرار صادف المجموع فكان الرطب بالعمامة

قال ولو خلع لا ياكل لحما فاكل لحم السمكة لا يحنت والقياس ان يحنت لانه ليس في اللحم ان ياكل وجبه الا يستحسن ان التسمية مجازية لا لفظية
منشأه من الله ولا من الله لانه ان كل لحم خنزير او لحم انسان يحنت لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليهان قد يعقل للنوع من الحرام

وكذا الوصف لا ياكل شعير افاكل حنطة فيها شعيرة حية حث وان حلف على الشر لم يحنت ذكره الشهيد في كافييه وقد عرفت ان لا
التعجيل المذكور يقتصر على ما فعله فأكله وجده اما لو اكل ذلك المحل مخلوطا ببعض البسرة تحققت البتة في الاكل وثانيا هو بناء على
العقاد واليهان على الحقيقة لا العرف والا فالرطب الذي فيه بقعة لبسرة لا يقال لا كلة اكل لبسرة في العرف فكان قول أبي يوسف
اقعد بالمبنى والسدا علم قوله ومن حلف لا ياكل لحما لم تنعقد هذه على لحم الابل والبقر والجاموس والغنم والطيور وطبونا وشويا
وفي حنثه بالتخيلاط الاظهر لا يحنت وعند الفقيه ابي القاسم يحنت فلو اكل لحم السمك لا يحنت والقياس ان يحنت وهو رواية
شاذة عن ابي يوسف لانه سمي لحما في القرآن قال نعم لتاكلوا منه لحما طريا من البحر وهو السمك وبه استدل سفيان لمن
استفتاه فبين حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا فرجع ابي ابي حنيفة فاجبه فقال ارجع فاسئله فبين حلف لا ياكل على بساط نجس على
الارض قال فقال لا يحنت فقال ليس انه قال تعالى والله جعل لكم الارض بساطا فقال سفيان كلكا يسائل الذي سألني
اسس فقال نعم فقال له سفيان لا يحنت في هذا ولا في الاول فرجع عن ذلك القول ونظر ان تسك ابي حنيفة انما هو بالعرف
لا بالذكر ذلك في وجه الاستحسان التسمية التي وقعت في القرآن مجازية لا حقيقة لان اللحم مشتق من الدم ولادوم في السمك لسكونه
الماء ولذا حل بل لا زكاة فانه يتنقص بالالية تنقص من الدم ولا يحنت باكلها لمكان العرف وهو انه لا يسمى لحما ولا تنقب ادام
ابل العرف الذي عند اطلاق اسم اللحم وكذا لو قال اشترى لحما فاشترى سمكا عد مخالفا وايضا منع ان اسم اللحم باعتبار الانقضاء
من الدم بل باعتبار الالتصاق والايان لا ينبغي على الاستعمال القرآني الا تسمى انه لو حلف لا يركب دابة فركب كاذرا او لا يركب
على وتجلس على جبل لا يحنت مع تسميتها في القرآن دابة وادوا وادوا اكله اذا لم ينو اذا اذاه فاكل سمكا طريا او لحما حث
قوله حلف لا ياكل لحما فاكل من مرقه لا يحنت الا اذا كان نواه قوله وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنت لانه لحم حقيقي الا انه حرام و
اليهين تنعقد على الحرام واليهين تنعقد على الحرام منها وحلوا وان وجب في المحل ان يحنت بخلاف النذر للضرر في معصية الله ولما كان
يرد عليه ان الايمان تنبى على العرف ولا يذهب الاوامم في اكل اللحم الى كل لحم لا دومي والخنزير وان سمي العرف لحم الا دومي لحما وكذا لحم الخنزير لان
الواجب العرف في قولنا اكل فلان لحما فاعلمنا في لا يركب دابة فلان اعتبر العرف في ركب فان المتبادر منه ركوب هذه الاوضاع فيقتيد
الركوب المخلوف عليه ثم نقل العتابي خلافا فقال قيل الحالف اذا كان مسلما ينبغي ان لا يحنت لان اكله ليس بمعتارف ويستثنى
الايمان على العرف قال وهو الصحيح وفي الكافي عليه الشئ وما قيل العرف العمل لا القيد اللفظي صحيح وقد مرناه في نكاح الفصول
ردا على المصنف ان الكفارة فيها معنى العباداة فكيف يجب بفعل هو حرام مخض واجيب بان العمل والحرمة انما يراعيان في السبب
والسبب في وجوب الكفارة اليهين وان كان متعلقا باليهين والحنث وانما علق بها حتى لا يجوز تقديم الكفارة على الحث وان كان السبب
هو اليهين وحده ليكون سبب الكفارة موصوفا بالاباحة والحرمة والاباحة لليهين والخطر للحنث وهذه النواظر عن المذهب الجمع على تقدير ان السبب
هو الحث وكونه اليهين فذهب الشافعي والقار الشراعية وكان يعني عن التماثل في اثباته فيما تقدم تسليم ان اليهين سبب ولكننا
لوجوب الكفارة الحث لما ذكره لاختلاف بينهما وبينهم ويوجب بطلان ما انفقوا عليه في الجواب من ان الاضافة في كفارة اليهين

ولما اذا اكل كذا او كر شاة لانه لم حقيقة فان عموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحدث لانه لا يبعث لما قال رسول الله
او تاكل اولادك ثم يحسب اني ثم الحق عندا في حقة راو ولا يحسب ثم الغنم ايضا وهو اللحم السمين لوجوب خاصية
للشحم فيه وهي الدواب بالنار وكذا انه لحم حقيقة لا يتدعى انه يشبه من الدم

الى المشرك والى السبب وكل من سبب التهم ان الكفار في اليقين لست الحنابلة بالحنث ونحن جعلنا ما جهر به من اسم الله تعالى بغير حنث
معتبة كان الحنث او طاعة واجبة او مندوبة وبذلك الان الحنث اذا كان واجبا استحال ان يكون حراما وما يظن من انه يفتح واسباحا ما بين
توهم ولا يفتي الواجب والحرام بالتعلق به خطاب الشرع بنها عنده طلبا فكيف يكون بعينه مطلوب لعدم مطلوب الاجابة في وقت الله
ليس ذلك وجماس الاوامر وشدة في كفارة الاحرام ثبتت ولا جناية اذا كان مريضا لا به اذى من راسه قوله وكذا اذا اكل كبد او كرسا
او رية او قلبا او طحال لا يعني حنث لان نموه من الدم ويستعمل اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه بعد لما قال في الخلاصة بذاتي عرف
بل الكوفة وفي عرفنا لا يحنث ذكره في المحيط ايضا ولو اكل الراس والاكارع يحنث وبه قال الشافعي في الاصح ولا يحنث باكل الشحم والالبان
لانه في اللحم بخلاف شحم الطير حنث به بللته لانه تابع اللحم في الوجود ويقال في العرف لحم سمين قوله ولو حلف لا ياكل او لا يشتري شيئا
الا في شحم البطن عند ابي منيفة وقال لا يحنث في شحم الطير ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالبارد لزم كونه
من نفس سماء ولذا استثنى في قوله ثم حرمانا عليهم شحمها الا ما طهرت فمهورها في حنث به ولا في حنيفة لانه لحم حقيقة لا يذوب من الدم ويستعمل
استعمال اللحم في اتخاذه وان الطعام وانما لا يجعل قطعا ويلقى فيها ليوكل اكل اللحم ولا يفعل ذلك بالشحم ويحصل به قوته ولذا
ياكله في اليمن على ان لا ياكل اللحم ولا يحنث بمعيه في اليمن على ان لا يبيع شحما والقاطع يعني قوله ان العرف لا يفهم من اسم الشحم الا
ما في البطن وهو الذي يسمى بالثمة شحما وفي العرف وبائع ذلك يسمى لحما والايان لا يتبني على الاسماء الشرعية فلا يضر تسميتها شحما
في آية الاستنارة وقول بعض الشارحين شحم الطير اما الالبية او لحم او شحم لا قال انه البية وليس بلحم لانه يذوب دون اللحم وايضا يقال
لشحم الطير لحم الطير فعين انه شحم فحنث باكله بعد ما ذكرنا لا يفيده على ما منع كونه ليس بلحم والاستدلال عليه بان يذوب معارض بالية يستعمل اللحم
ذكرنا وبه يلزم كون المذوب ليس لازما مختصا واللوازم جاز كونهما مساوية لمزوما وكونهما اعم منه فمشتراك النوع المتباينة في لازم واحد فيكون
المذوب يتحقق فيما ليس بلحم وفي بعض ما هو لحم ولا ضرر في ذلك كذا منع انه ان يقال له لحم الطير بل يقطع انه يقال له لحم سمين وقيل بل اللحم الطير
او من الطير لم يعد خطيئا ولذا صح غير واحد قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة وهو قول مالك والشافعي في الاصح وما في الكا
من قوله فصار الشحم اربعة شحم ظهر وشحم مختلط بالعظم وشحم على ظاهر الاعضاء وشحم البطن ففي شحم البطن حنث بالاتفاق والاشارة
على اختلاف لا يخلو من نظير بل لا ينبغي خلاف في عدم الحنث بما في العظم قال الامام السرخسي ان احد لم يقل بان حنث العظم شحم انتفى فكذلك لا ينبغي
خلاف في الحنث بما على الاعضاء لانه لا يختلف في تسمية شحما قوله وقيل بذاتي الحنث فيما اذا قال بالفارسية فلا يقع على شحم الطير حال
لا يحنث اذا اعتقد بالفارسية بان قال ينجورم به ثم اكل شحم الطير قوله ولو حلف لا ياكل او لا يشتري لحما او قال شحما فاشترى البية
واكلها لم يحنث لانه نوع ثالث لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم والحق انه لا يحنث به في حلفه على اللحم خلافا لبعض الشافعية والافان يمكن الشحم خلافا
لحديث العرف او لعادة واما انه لا يستعمل استعمال الشحم ففيه نظر لان يراد جميع استعماله فمروء حلف لا ياكل لحم شاة فاكل لحم
نسنة يحنث وقال ابو الليث رضي الله عنه لا يحنث مصر يا كان الحالف او قرويا وعليه الفتوى لتغير العرف فيه ولو
ياكل لحم بقرة فاكل لحم الجاموس يحنث لاني حكمه لانه نوع لا يتناول الا اعم وفي فتاوى قاضي خان ينبغي ان

ولا يستعمل استعماله ويحصل به قوته ولهذا يحنت بأكله في العين على اكل اللحم ولا يحنت ببغله في العين على بيع النخيم وقيل هذا بالنسبة
 فاما اسميه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال ولو حلف لا يشتري ولا ياكل لحما او شحما فاستأثر
 اليدواكلها لا يحنت لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحم والشحم

لا يحنت في الفمطين لان الناس يفرقون بينهما ولو حلف لا ياكل طعاما ساء فمضغه حتى دخل جوفه من مائه ثم القاه لا يحنت
 ولو غسل هذا في العنب فان رمى القشر والحلب وابتلع المار لا يحنت وان رمى قشره فقط وابتلع المار والحلب
 حنت لانه اكل الاكثر يحلف لا ياكل شيئا من اللحم الاقاصي شتى اكله من الجلود والخيض والعسل والسكر والناطف حنت ذكره في الاصل قال
 الامام النسفي في شرح الشافعي بندي عرفهم انا في عرفنا لا يحنت بالعسل والسكر والخبيث لو حلف لا ياكل طعاما ساء فمضغه حتى دخل جوفه من مائه ثم القاه لا يحنت
 حلف لا ياكل الفلفل فاكل طعاما فيه فلفل ان وجد طعم الفلفل حنت والفقيه يفرق بين الملح والفلفل في الفلفل حنت لان عينه غير
 مأكول فتصرف اليين الى ما تحته بخلاف الملح فلا يحنت ما لم ياكل عينه مفردا او مع غيره الا اذا كان وقت الحلف دلالة على صرفه الى الطعام الملح
 فيقول الفقيه يفتي وفي الخلاصة فمن حلف لا ياكل من ملح فحنته فاحذر ما وطحا وجعلها في العجين لا يحنت لانه لا يشترط لو حلف لا ياكل لبنا
 فطبخ بارز فاكله ذكر النسفي لا يحنت وان رويت عينه ولم يحلف فيه ما روي في مجموع النوازل اذا كان تروى عينه ويوجد
 طعمه يحنت ولو حلف لا ياكل زعفرانا فاكل كحك على وجه زعفران يحنت ولو حلف لا ياكل هذا السم فحلفه خبيصان فحنت
 الا اذا وجد طعمه ولم تروى عينه فلا يحنت وكذا هذا المتروك فحلفه عسيدة فاكلها لا يحنت وفي اكل السكر لا يحنت لمص ما يريه ولا ياكل
 لما يشتريه فلان فاكل من لحم سخلة اشتراها فلان لا يحنت وعلى ان ليس في بيته مرقه وفي بيته قميد لا يبيع
 اذا علم بها او كثيرة فاسدة لا يحنت ولا ياكل من هذا القدر وقد عرف منه شئ قيل اليين لا يحنت باكله كما لو حنت
 المحدث على طعامها ما لطبخه غيره وفي التجريد قيل اسم الطبخ يقع بوضع القدر لا بايقاد النار وقيل لو اوقد غيره فوضعت
 في القدر لا يحنت انتهى وفي عرفنا ليس واضح القدر طائفا قطعاً ومجرد الايقاد كذلك وشبهه عيسى حبي الطبخ وعينه
 والطبخ والمركب بوضع التوابل وان لم يوقد في المتعة عن محمد حلف على ما لا ياكل ان لا ياكله فاشترى به ما ياكل فاكله
 حنت ولو حلف على ما ياكل فاشترى به ما ياكل فاكله لا يحنت ومعه اليين في الاول على بدله حلف لا ياكل مما يملكه فلان
 فاكل منه بعد خروجه عن ملكه لا يحنت وكذا ما اشتراه اذا باه فاكله وكذا من سراه اذا اخرجه الوارث عن ملكه ويحنت قبله بخلاف ما روي
 فلان يحنت به عند المزارع ومن اشترى منه لان الزرع لا يشترط اشتراؤه اذ لو اشترى شخص ذلك الزرع فبذره واكل منه لا يحنت
 وشبهه من طعام يصنعه فلان فصنعه وباعه فاكل يحنت وكذا من كسب فلان فاكسب فاكل ثورث عنه فاكله حنت ولو انتقل بغير
 او هبة او وصية ونحوها لم يحنت ولا يشتري ثوبا منه فلان فباعه منه حنت حلف لا ياكل حبه اما فاشترى به درهم
 غضب طعاما فاكله لا يحنت لما عرف ان الشئ انما يثبت في الذمة فيصير عليه ثم الدرهم اما لو اكل خبز غضبه حنت ولو
 اشترى بذلك الخبز لما لا يحنت يعني اذا اكل اللحم ولو اكل لحم كلب او قر لا يحنت عند اسدين عمرو ومثال نصيره نأخذ
 وقال الحسن كله حرام وقال الفقيه ابو الليث ما كان فيه اختلاف العلماء لا يكون حراما مطلقا وهو حسن ولو اضطر لاكل الحرام
 او الميتة اختلفوا او المختار يحنت وعن محمد روايتان ولو كان العضوية مبرا فطحنه ان اعطى مثله قبل ان ياكله لم يحنت وان
 اكله قبل ذلك حنت لان الحرمة ثابتة ما لم يؤد الضمان وفي الاجناس المعتوة او المكروه اذا فعلها شيئا حراما فهو ليس ببال

ومن حلف لا يأكل من علف الحظيرة لم يحث حتى يتقهرها ولا يأكل من خمرها لم يحث عند أبي حنيفة وقالوا إن أكل من خمرها حث
 أيضا لأنه مفهوم منه عرفا ولا يحنث حقيقة مستغنياً بما نال وتلقى في كل قضا وهي قاضية على المجاز المتعارف على ما هو
 عنه ولو تضمنها حث عند ما هو الصحيح لم يوجب المجاز كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان واليه الاستدراك بقوله في الميزان حث الضمان
 قال ولو حلف لا يأكل من علف الدقيق فأكلم من خمره حث لأن علفه غير ما كوله فأنصرت إلى ما يتخذ منه ولو استقده كما هو لا يحث هو الصحيح
 المجاز إذا ولو حلف لا يأكل من خمره حث لا يحنث لأنه لا يحنث بغيره مطلقاً إلا إذا ناله لانه محقق كلفه وكذا إذا أكل من خمره لا يحنث لأنه لا يحنث
 بغيره مطلقاً إلا إذا ناله لانه محقق كلفه وكذا إذا أكل من خمره لا يحنث لأنه لا يحنث بغيره مطلقاً إلا إذا ناله لانه محقق كلفه
 غلب معتاد عند حثي لو كان بطبرستان أو في بلد آخر طعمهم ذلك

لما لو أكل من الكرم الذي رفعه معاملة لا يحث إلا عند ما فلا يشك وعنده كذلك لانه عقد فاسد فاما أكل ملك نفسه قوله
 ومن حلف لا يأكل هذه الحظيرة يعني ولا يحنث حتى ينفقها غير حث ولو تضمنها نية لم يحث وكذا لو أكل من خمره أو دقيقها
 أو سويقها وهو قول الشافعي وقالوا إن أكل من خمرها حث أيضا لأن الأكل من خمرها مفهوم منه عرفا ولا يحنث حقيقة ان حقيقة
 يستعمل يعني يستعمل لفظ أكل الحظيرة حقيقة أي في معناه الحقيقي وهو أن يأكل عين الحظيرة فانه يستعمل في الناس
 يقولون الحظيرة ويأكلونها وهي التي تسمى في عرف بلادنا بيلة وتلقب أي توضع جافة في القدر ثم تؤكل قضمًا وليس المراد
 حقيقة القضم خصوصاً وهو الأكل باطراف الأسنان بل أن يأكل علفها باطراف الأسنان أو بسوطها فإذا ثبت للفظ حقيقة
 تستعمل فهو أولى عند أبي حنيفة من المجاز المتعارف وهو أن يأكل الحظيرة أكل خمرها وصار كما إذا حلف لا يأكل من
 هذه البقرة أو الشاة فأكل لبنها أو سمها أو زبدها أو من هذه البقرة فأكل من خمرها لا يحنث لانعتاقها واليمين على علفها
 إذا كان ما كولا وهما بستان بعد الأصل ويريان المجاز المتعارف أولى ورجح قولهما بأن التكلم إنما يريد العرف فإذا لم يكن له نية الفرق
 إليه بخلاف سلة البقرة والبيضة فانه ليس اللفظ مجازاً اشتهر فترج على الحقيقة والذي ينبغي أن المتعارف والاكثرية وجود المعنى
 وهو نفس فعل أكل خمر الحظيرة لا استعمال لفظ أكلت اليوم الحظيرة أو لا أكل حظيرة فيه بل لفظ أكلت حظيرة يعني أن يراد به ذلك
 عينيها كما يراد به بخمر من دقيقها فيرجح قول أبي حنيفة ترجيح الحقيقة عند مساواة المجاز لانعتاق البقرة التي توجب الكثرة اللفظ الذي يدل عليه
 لا نأقول لا يلزم ذلك إلا إذا لم يكن اللفظ واحداً يدل به وليس هناك ذلك لانه يقال أكلت خمر الحظيرة ويقال أكلت الحظيرة
 بل الآن لا يتعارف في أكل الخمر منها إلا لفظ آخر وهو أكلت الخمر العلم الآن ينوي كل الخمر فيحث به لا يأكل القضم أو القضم فلا يحث
 بأكل الخمر اتفاقاً ولو تضمنها حث عند ما كما يحث بخمرها وقضم يقضم كسرة العين في الماضي فتعجز في المستقبل وقوله هو الصحيح أصراً
 عن رواية الأصل انه لا يحث عند ما إذا قضمها وصحها في الذخيرة ورجح شمس لا يحنث وقاضى خان رواية الجامع انه يحث قال المص والمص واليه
 الإشارة بقوله في الخمر يحث ايضا فانه يفيد انه يحث بالقضم ولا يلزم استعمال اللفظ حقيقة ومجاز بل يكون من عموم المجاز كمن حلف
 لا يضع قدمه في دار فلان يحث بالدخول زحواً لمجمله مجازاً في الدخول ولو أكل من سويقها حث عند محمد فلا يحنث في يوسف فيحتاج
 أبو يوسف إلى الفرق بين الخمر والسويق والفرق ان الحظيرة إذا ذكرت مقرونة بالأكل يراد بها الخمر دون السويق ومحمد اعتبر عموم
 المجاز وهذا الخلاف إذا حلف على حصة معينة أما لو حلف لا يأكل حصة معينة ان يكون جوابه كجوابها ذكره شيخ الاسلام ولا ينبغي ان تحكم
 والدليل المذكور المتفق على إيراده في جميع الكتب يعم العينة والمكثرة وهو أن عينيها ما كوله ولو حلف لا يأكل من غير الدقيق
 فأكل من خمره حث لأن عينية غير ما كوله فانصرف اليمين إلى ما يتخذ منه فيحث بعصيدة وفي النوازل لو اتخذ منه خبيصاً عافاً لم يحث
 فلو استغنى منه لا يحث لتعني المجاز وهو ما يتخذ منه مراداً في العرف فلا يحث بغيره إلا ان ينويه وإذا نواه لا يحث بأكل الخمر قوله هو الصحيح
 أصراً عن قول من قال يحث لانه حقيقة كلفه قلنا نعم ولكن حقيقة مجبورة ولما تعين إرادته المجاز فاعتبار الحقيقة كمن قال لا يحنث ان لم يكن
 فعبدى حرز في بطلان لا يحث لانصرف يمينه إلى العقد فلم يتناول الوطى إلا ان ينويه قوله ولو حلف لا يأكل خبزاً فمضيه على ما يعتاده أهل مصره

[illegible]

خبره اذ ذلك خبر الخطة والشعبة لانه المعتاد في غالب البلدان ولولا كان اصل بلدة لا يعتادون اكل الشعير لايست به ولو اعتادوا فخير
الذرة كما يجزوا لمن حنت بالكم ولا يحنت باكل القطاكت وينبغي ان يحنت باكل الكعج لانه خبر وزايدة فان حنت باص باسم الزوا
لا للشعير ولا يحنت بالشريد لانه لا يسمى خبرا طلقا وفي الخاصة تلف لا ياكل من هذا الخبر فاكثر بعد انفتت لا يحنت لانه لا يسمى خبرا
او لا يحنت بالعميد والشطنج ولا يحنت لودقه مشربة وعن ابي منبته روى حيلة ان يدهقه فيلقيه في عصيدة ويطبخ حتى يهر
الخبر كما ولا يحنت في خبر الارز الا ان يكون هذا الحالت في بلدة يعتادون كما في طبرستان والنسبة اليها خبر جري وهو اسم اهل واعمالها
قال السجاني سمعت القاضي ابا بكر الانصاري يخبرني يقول انما جري طبرستان لان اهلها كانوا يجارون بالناس فعرّب فقيل
طبرستان وقال التقي طبرستان معناه بافارسية افتد الناس بيدها يعني والمراد بالناس الطبر وهو صعب التبر وبه لا ياتي في قوله
السجاني بقيل تامل قال العبد الضعيف اعز الله والبقاء للسلمين وقد سئلت لو ان بدوا اعتادوا اكل خبر الشعير فخل بلدة المعتادون
اكل خبر الخطة واستمر وهو لا ياكل الا الشعير تلف لا ياكل خبرا فقلت فيعتقد على عرف نفسه فيحنت بالشعير لانه لم يعتقد على عرف
الناس الا ان كان الحالت في طاه فمؤنه فيه فيصرف كلامه اليه ذلك هو مستقيم فيقولون نعم بل هو مخالفتهم قوله ولو تلف
لا ياكل الشوار فهو على اللحم فقط دون الباذنجان والجز المشويين لانه يرا دبه في العرف ذلك عند الاطلاق الا ان ينوي غير ذلك مما يشق
من سيقن اذ في ذلك كيقول لا خضر الذي يسمى في عرفنا شوار العرب قولنا في ذلك قول احمد قوله ولو تلف لا ياكل الطبخ فهو على الطبخ من اللحم
بالماء حتى ان ياتي قديمه من اللحم لا يسمى طينا فلا يحنت به وبهذا استحسن بالعرف لان التحميم متعذر لان الدوار مما يطبخ وكذا القول الذي يسمى في
عرفنا القيل الجار ولا يقال الا كل اكل شيئا فيصرف الى خاص هو اخس المخصوص وهو اللحم المطبخ يبرق وهو متعارف الا ان ينوي غير من
الباذنجان وما يطبخ فيحنت به وبهذا يقتضي ان لا يحنت بالارز المطبوخ بل اللحم وفي الخاصة يحنت في الارز اذا طبخ بودك فانه يسمى
بخلاف ما لو طبخ بزيت او سم قال ابن سماعه الطبخ مقلع على الشحم ايضا ولا شك ان اللحم بالماء يطبخ وانما الكلام في انه هو المتعارف
الطبخ لانه لا يخص به ولو اكل من مرق اللحم حنت قال المتصنف من اجزاء اللحم وبهذا يقتضي ان من حنت لا ياكل لحم فاكل المرق
الذي يطبخ فيه اللحم حنت وقد سئلت من المنقول خلافه والوجه ما ذكره ثانيا من قوله لانه يسمى طينا يعني في العرف بخلاف مرق اللحم
فانه لا يسمى لحم في العرف قوله ومن حنت لا ياكل الرؤس فيسنة على ما يكس في الثناير في تلك البلدة ويبيع فيها من رؤس الابل
والبقرة والغنم وفي الجامع الصغير لو حنت لا ياكل راسا فهو على رؤس البقر والغنم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد على الغنم
خاصة وبهذا اختلاف عصر فكان العرف في زمنه فيها ثم صار في البقر والغنم فرجع ابو حنيفة على العقادة في حق رؤس الابل وفي زمانه في
الغنم خاصة فوجب على الفقهي ان يفتي بما هو المعتاد في كل مصروق فيه تلف الحالف كما هو في مختصر القندوري واوردان العادة كما
جاء في الرؤس مقتصر على رؤس الغنم والبقرة مع ما ذكره في اللحم مقتصر على لحم ما ياكل اذ لم تجز العادة ببيع لحم الادمي والخنزير وما
مع ان اليمين انعقد باعتبار ما حنت باكل لحمها اذ اطلقت لا ياكل لحم الجيب بان الاصل في جنس هذه المسائل انه يجب العمل بالحقيقة
يعني اللغوية فان لم يكن وجبا اعتبار المتعارف والحمد لله في كل اكل كل ما يسمى لحم فاعتد باعتبار خلاف الرؤس لا يمكن اكل

قال وان خلف لا ياكل فاكهة فاكل عينا او رمانا او طما او قثاء او خيالا لم يثبت ان اكل قثاء او رمانا او مشمشا ثبت وقد اعتد
الى حنيفة وقال ابو يوسف في مثل ذلك ان حنيفة في العنب والرطب والرمان ايضا واكمل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعد اى
شيء من زيادة في العناء او في كسب اليأس فليس هو ما بعد ان يكون التفكه به معناه او كذا حيث يابس البطيخ وهذا المعنى موجود في القثاء والحوار وغيرهما
وهو موجود في القثاء والمليح الا انهما من البقول ليعا واكمل فلا يثبت بهما واما العنب والرطب والرمان فاما يقولان ان حنيفة التفكه موجود فيهما
فانما اعز الفواكه والشمع بها فيقول التفكه لا يقول ان هذه الاشياء مما يتفكه بها وبها وبها وبها
فادع قصور رافى معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ولهذا كان اليا بغيره من التوابل او من الاقوات
وان لم يخلف لا ياتدم فكل شئ اصطنع به ادام والشواء ليس بادام والماء ادام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن علي
حقيقتهما اذ في مجموع العظم المضمم فيصير الى المتعارف ونقص بالشراف فانه يمكن في الرؤوس على العموم ومع ذلك لم ينعقد بين الشرط على
العموم فيها اجيب بالمنع بل من الرؤوس لا يمكن سبعة كروى الا دمي وبهذا خرج الجواب عما ورد على مسئلة الخلف لا يركب دابة انه لا يثبت
اذا ركب كافر او يهودا به حقيقة فمكن العمل بالحقيقة ومع ذلك لم يحجر على عمومها فان اكلها على حقة بعمومه مستغن اذ من الدواب
المنية وما هو اصغر منها ولا يمكن ركوبه فيصير الى المتعارف وهذا يهدم ما تقدم من ان الحكم انما يتكلم بالعرف الذي به التماثل فوجب عند
عدم طيته ان يحكم بان المراد ما عليه العرف وتقدم تصحيح العتباتي وغيره في الحكم المنزهر والادمي عدم الحث وليس الانبار على هذا الاصل المذكور
ولو كان هذا الاصل المذكور نظرا فيه لا تجاسر على خلافه في الفروع قوله من خلف لا ياكل فاكهة فاكل عينا او رمانا او طما او قثاء او خيالا لم يثبت وان اكل قثاء
او بطيخا او مشمشا ثبت وكذا يثبت بالخوخ والسفرجل والاجاص والكمثرى وهذا التفصيل عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن حنيفة
في العنب والرطب والرياح ايضا والاصل المتفق عليه ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده ان يتفكه به زيادة على المتعارف من
الغذاء الاصل ولذا يقال النار فاكهة الشجر والمزج فاكهة والرطب واليابس فيه اى في معنى التفكه سواء بعد ان يكون التفكه به
معتادا في الحالين فان خصت العادة التفكه باحدى الحالتين دون الاخرى كالبطيخ فانما خصت التفكه به في حال رطوبته دون
حال ييبسه لم يثبت باكله يابسا وهذا المعنى اى معنى التفكه بان يوكى زيادة على الغذاء موجود في التفاح والبطيخ والمشمش فيثبت بهما اتفاقا
وغير موجود في القثاء والخيال لانهما من البقول بيعا حتى يوضعن على المائدة كما يوضع البقول نحوه فلا يثبت بهما اتفاقا واما الخبث والرطب والرياح في محل
الخلافا فوجه قولهما ان معنى التفكه موجود فيها بل هي اعز الفواكه والشمع بها فيقول التفكه لا يقول ان هذه الاشياء مما يتفكه بها وبها وبها وبها
بها منقولة حتى يستغنى بها في الجملة في قيام البدن ومقرونة مع الخبز يتداوى ببعضها كالماء في بعض عوارض البدن لا يكثر انما يتفكه بها ولكن لما كانت قد تتصل اصابة
لحاجة البقاء قصر معنى التفكه فلا يثبت باحد الا ان يوضع في حث بالاشياء اتفاقا ولما كان اليا بغيره من التوابل كالبهاران من الاقوات وهي التمر والزبيب والمشمش
قالوا هذا اختلاف زمان ففي زمان لا يبعد ومنها من الفواكه وافق على حسب ذلك وفي زمانها عدت منها فافقيا به فان قيل
الاستدلال المذكور لا يثبت حنيفة يخالف هذا الجمع فان مبنيهما على العرف والاستدلال المذكور صريح في ان مشابهة للغة حيث
قال الفاكهة ما يتفكه به ولا شك ان ذلك لغة والتفكه بالشئ ما يتفكه به زيادة على الاحتياج اليه اصابة وهذا المعنى اللغوي يستعمل
العنب واخويه ليس كذلك وانما يقتصر الحكم الجواب بجواز كون العرف وافق للغة في من حيث خالفها في زمانها فان قيل
وفيه دليل على ما ذكرناه فقام ان المعنى اللغوي الا ان لا يمكن فيعتبر العرف فان هذا يدل على عدم اعتبارهما ذلك فالجواب
انه غير لازم لجواز ان يمتنع كون الاستقبال به احيانا بالنسبة الى بعض الناس يوشرف في نقص كونه ما يتفكه به قوله
ومن خلف لا ياتدم فكل شئ اصطنع به فهو ادام كالخل والزيت والعسل واللبن والزبد والسمن والرق والمزج
لانه يا ول الى الذوب في القوم يحصل به صمغ الخبز واصطنع ميني المنقول وهو افعال من الصنع ولما كان ثلاثية وهو صمغ
ستعدا الى واحد جاز الافعال منه لازما فلما يقال اصطنع الخبز لانه لا يصل الى المنقول به بنفسه حتى يقام
سقامه فاعمل اذ ابني الفصل لانه يقام غيره من الجار والمجرور ونحوه فلذا يقال اصطنع به ولا يثبت ان اصطنع الخبز ولا يثبت

واذا اختلف لا يتعدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلاة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى
عشاء وهذا يسمى الظهر احد صلوات العشاء في الحديث والشيخ من نصف الليل الى طلع الفجر لا تدعى من الشجر ويطلق عشاء
ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشيخ عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط
ان يكون اكثر من نصف الشجر ومن قال ان السبت او السبت او شرب تعبدى وقال عنيتك وفتى

الى الآخر في رفعه قال الترمذي في هذا الاختلاف بمنع على عكس احتمال فهم من حلف لا ياكل الا رغيفا فاكل معه البيض ونحوه لم يحث
عندما وحث عند محرمه قوله اذا حلف لا يتعدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء ففتح العين والمد من صلوة الظهر الى
نصف الليل وهذا ما لم يعرف المعنى لا يعترض به فان الغداء والعشاء اسم لما يؤكل في الوقتين لا الاكل فيما فالوجه ان يقال فالغذاء
الاكل من طلوع الفجر التعشى الاكل من الظهر الى ان ما بعد الظهر يسمى عشاء كعشاء العين ولهذا سمي الظهر احدى صلوات التعشى في الحديث
اذني للصحيحين من رواية ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلوات التعشى والعشاء فسرنا بانها الظهر في بعض الروايات هذا
وتفسير التعدى بالاكل من الفجر الى آخره مذكور في التجريد وفي الخلاصة وقت التعدى من طلوع الشمس الى الزوال ويشبه كونه نكاحا من
الفتاوى الصغرى وفيها السحر بعد ذهاب ثلثي النهار ويوافق ما عن محمد بن حنفية حلف لا يكلمه الى السحر قاله اذا دخل ثلث الليل الاخير فكله لم يحث قال
الاسيحا في شرح الطحاوي وقت الغداء من طلوع الشمس الى وقت الزوال ووقت العشاء من بعد الزوال الى ان يمضي اكثر الليل ووقت
السحر من يمضي اكثر الليل الى طلوع الفجر ثم قال هذا في عرفهم واما في عرفنا وقت العشاء من بعد صلاة العصر انتهى فعرفهم كان موافقا للفتاوى
الغداة اسم لاول النهار وما قبل الزوال اوله فالاكل فيه تغدوقدا تطلق على السحور غدا في قوله لم يحث من ساءية لم يلم الى الغدا
المبارك وليس الامجازا القريب من الغداة وكذا السحور لما كان لا يؤكل في السحر والسحر من الثلث الاخير سمي ما يؤكل في النصف الثاني
لقربه من الثلث الاخير سحر الفتح السين ولاكل فيه السحر والتعشى الاكل في وقت الضحى وسمي الضحار ايما بالفتح والمد وقت الضحى من حين
تحل الصلوة الى ان تزول واصل هذه في مسائل القضاء قال الشيخ فيمن حلف ليعطين فلما حقه ضحوة فوقت الضحوة من حين تفتح
الشمس الى ان تزول وان قال عند طلوع الشمس او حين تطلع فله من حين تطلع الى ان يتيف لان صاحب الشجر بنى عن الصلوة
عند طلوع الشمس والنبي يمتد الى ان يتيف والمسايسا ان احدهما بعد الزوال والاخر بعد غروب الشمس فايهما لم يمتد حتى صحت نيته وعلى
هذا لو حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسي ولا نيته كدفعه على غيبوبة الشمس لانه لا يمكن حمل النية على المسار الا في المسار الثاني
وهو ما بعد الغروب وذكر الواجب والضحوة بعد طلوع الشمس من الساعة التي تحل فيها الصلوة الى نصف النهار والتصحيح ما بين طلوع
الشمس وبين ارتفاع الضحوة يعني الكبرى لانه من الاصلح وهذا يعرف بسمية اهل اللغة ولو حلف ليا تقيته غدوة فهذا انما هو
الفجر الى نصف النهار قوله ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشيخ عادة وكذا السحور فلو اكل لقمة او لقمتين او اكثر ما لم يتنج نصف الشجر
بحلفه ما تعذبت وما تعشيت ولا تسحرت ويرد انه صلى الله عليه وسلم قال في رواية الترمذي تعشوا ولو كلف من حثف فان ترك العشاء
مهرته ومعلوم ان كفا من حثف لا يبلغ في العادة انه قد شبع واجيب بان العرف الطارى في هذا من الشجر للقطع بقوله لم يتعذبت اليوم او ما
البارحة وان كان اكل لقمة او لقمتين وكذا يعتبر في الغداء زحوية في حق اكل كل شيء ما يتعداه وانه ما كونهم فلو كان عادتهم اكل الخبز في الغداء لم
او الذين ينصرف اليه حتى ان المصطفى اذا حلف على ترك الغداء فشرب اللبن لم يحث والبدوي يحث لانه غدا اهل البادية ولو اكل غير الخبز من
او تمر او غيرهما حتى شبع مما هو غير معتاد التعدى به لم يحث ايضا قوله ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فغيري حر وقال حنيفة
شيئا دون شئ من الملبوس او المأكول او المشروب لم تصح نيته لانه في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى شئ اكل او لبس او شرب حث

وان قال ان ليست بالواحدة بل هي ثلث اشياء او ثلث اشياء في القضاة خاصة لا سبب
 فيكون محال في الشرط فتجيب فعملت اربعة التخصيص فيه لا استدخال في القضاة خاصة في القضاة

لنفسه فانه يصدق لانه احدى نواحي الشرع الا انه متفرع الى ما يوجب الملك المشترك واما وجه تخصيصه فانه احدى نواحي الشرع
 يختلف اشكاله في نفسه لا متفرع لانه ليس بالواحدة بل هي ثلث اشياء او ثلث اشياء في القضاة خاصة لا سبب
 لانها لم تذكر بغير الجنس وكذا لو كانت لا تميز بين امرأة ونوى كوفية او بصيرة لا يصح لانه تخصيص الصفه ولو نوى بصفة
 الوعوبية صححت فيما بينه وبين الله تعالى لانه تخصيص من جنس ان الاختلاف بالنسبة الى الاثار اختلاف بالجنس والنسبة
 الى الكليات واختلاف بالصفة وكان السرف في ذلك والمداع علم ان ذكر لفظ امرأة او رجل عين ذكر ولد له اب اسلم آدم فكان
 قال كل من لها اب من ولد آدم وارا بعض الآراء دون بعض وليس الصفات المذكورة بعين ذكر ولد له اب اسلم آدم وان كان
 لا يتلو الوجود عن صفة فثبوته يقتضي الوجود واللفظ والحق ان الافعال الخارجية لا تتصور ان تكون الانواع واحدا لافرق
 في ذلك بين اصل ونحو وبين الخرج ونحو من اشياء فكما ان اشتراط اصله ليس بالامرار الماء كذلك الخرج ليس
 الاطلاع المسافة غير ان يوصف بالطول والقصير في الزمان فلا يصير شقبيته الى نوعين الا بالاختلاف الاحكام شرعا فان منه
 ذلك علمه اعتبار الشرع اياها كذلك كما في اخرج المختلف الاحكام في السفر وغيره واشتراط نفسه وغيره فكله محكم
 بتعدد النوع في ذلك ولا يخفى ان المساكنة والسكنى ليس فيها اختلاف احكام البشر والطائفة منها بالنسبة الى طائفة اخرى
 وكل في نفسه نوع لان الكل قوامه المكان ثم اعلم ان التحقيق ان المفعول في لا اكل لا ليس ليس من باب يقتضي لان
 ما يقدّر لتقييم المنطوق وذلك بان يكون الكلام محكم كذا في قوله تعالى فاعلم ان المفعول في لا اكل لا ليس ليس من باب يقتضي لان
 عبدك عني وليس قول القائل لا اكل يحكم كذا في قوله تعالى فاعلم ان المفعول في لا اكل لا ليس ليس من باب يقتضي لان
 وجود فعل لا اكل ومثله ليس من باب يقتضي والا كان كل كلام كذلك اذ لا بد ان يستدعي معناه زمانا ومكانا فكان لا يفرق
 بين قولنا اكلنا والنيان مرفوعات وبين قام زيد وليس عمر وفاهما من باب حذف المفعول اقتضالا وتناسيا وطائفة
 من اشياء وان فرقوا بين المقتضى والمحدوف وجعلوا المحذوف يقتضي العموم قلنا ان نقول عمومها لا يقبل التخصيص وقد صرح من الحاشية
 جمع باب من العمومات لا لا يقبل التخصيص مثل العالي اذا قلنا بان العموم من عوارض العاني كما هو من عوارض الانفاذ وغيره
 ذلك اذ هذا المحذوف ليس في حكم المنطوق لتناحيه وعدم الاتفاقات اليه او ليس لفرض الا لا اختيار محذوف على اعرف ان
 المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لما قلنا والاتفاق على عدم صحة التخصيص باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا اكل
 من مكان دون آخر وزمان لا في حيزية بالاتفاق ومن صور تخصيص الحال ان يقول لا اكل هذا الرجل وهو قائم ونوى في حال
 قيامه فنية لغو خلافا لما قال لا اكل هذا الرجل قائم فان نية تعمل فيما بينه وبين الله والفرق بان المفعول في حكم المذكور اذ لا
 الفعل الابعظلية ممنوع بل يقطع بتعلق معنى المتكبر بان هذا هو لازم لوجوده لا مدلول للفظ هذا فيكون ارادة نوع ليس تخصيصا
 من انعام ما يقبل المنع لانه لا يخرج عن قصر عام على بعض ثمنه ولانه واقرب الامور اليك قوله لا اكل هذا النساء والنسبانيان تخصيص
 لا اعتبار المشترك في النساء نوع من جنس المشتركين ونسبتي تخصيص النوع ليس الا خارج جميع افرادها فمن غير تخصيص لسفر تخصيص كل واحد

قال ومن حلف كالشرب من دجلة فشرب منها بازاء لم يحدث حتى يكره منها لو غاص عند أبي حنيفة به وقالوا إذا شرب
منها بازاء لم يحدث لأنه المتعارف المضموم ولذا إن كانت كلمة من التبيين وحقيقته في الكرم وهي مستعملة

عليه السلام السبغ فيستر الا فتكال في غير المساكين واخرج وقد اكره من ذكرنا ولا يجاب بما ذكر في الذخيرة جوابا عن ايراد قائل
لوحت قية الشراء لنفسه فمن حيث البيان نوع الاميان تخصيص كان يجب ان يصدق في القصد كما في الخرج وكما في قولنا انت ان
قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع وجه تخصيص عام من وجه في حق الحق لان الشراء لنفسه لغيره في حق الحق والوجه هو وجهه فاما قوله
تخصيصا ولكن في حق الملك بيان نوع الاميان فتختلفان في حق الملك فمرنا على اثنين خطما نقطنا من حيث ان بيان نوع وجه هذا
البيان فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يكن الاسم مانعنا ومن حيث انه تخصيص لم يجز في القصد وهذا بخلاف قوله انت يا من
نية اى النوع البديهي من شئ ومن عصية النكاح وغيره لان الاعم في الاثبات لا يعلم استغراقا بخلافه في اللفظ لو قلت رايت رجلا
يعلم صفات الرجال استغراقا بخلاف ما رايت رجلا قوله ومن عاين لا يشرب من دجلة فشرب منها باء لم يثبت حتى يكرع منها كراعا
يعنادل بغيره من نفس النهر عن ابي حنيفة يعني اذا لم تكن له نية اما اذا نوى باءا من شرب به اجماعا وقال اذا شرب منها كيف ما شرب باءا
او سبده او كراعا من ذلك بين قولنا من اورد دجلة حيث يثبت بالشرب من باءها باءا او كراعا في دجلة او غير آخرها من
دجلة لان نية الما اياها نية في جميع هذه النود وقولنا قول الشافعي واحد وجهه انه هو المتعارف المعلوم من قولنا شرب من دجلة
وهو ان كان مجازا ما مجاز حذف اى من اورد دجلة او مجازا ملقة بان عيسر بدجلة عن باءها وهو اولى من مجاز اخذ في الاكثرية بالنية
اليه ولشدة جري النهر فترى له بان علاقه المجاورة شتم هو اشر من ان يراد به نفس الكرع فيصرف اليه خيم الكرع وغيره كما لو حلف
لا يشرب قد مدني دار فلان يثبت بالدخول كيف ما كان بخلافه بالواو استغراقا ودخل قدسية فقط لا يثبت لان باء ليس ودخولا واليهين يثبت
عليه وان المعنى الحقيقي للكلام الكرع وهو متعلق بالعرب وابل العرب لان كثير اسن الرعا وغيرهم من اهل البرقة يفعلونه وروى عنه عليه
السلام انا في قوما فقال بل حنككم ما ربات في شئ والاكراعا اذا كان المعنى الحقيقي مستعملا كانت الحقيقة مستعملة فينقل عليها اليه لان الحقيقة
ما لم تنجز كانت اولى من المجاز ولما يثبت بالكرع اجماعا الا انها يقولان خنث به باعتبار انه من افراد المجاز لا باعتبار ارادة الحقيقة
بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد من هذا القسم وانما قلنا ان الكرع حقيقة اللفظ لان من هنا لا ابتداء الغاية فالمعنى ابتداء
الشرب من بعض دجلة وذلك ان يكون يوضع القوم عليها نفسها فاذا وضع القوم على يده او كونه نحوه فيه ما و ما لم يصدر حقيقة اللفظ
وهو وضع قومه على نفسها واما ما في الهداية من انها للتبقيض فانما يصح توجيهها لقولها لان المعنى لا لا يشرب بعض ما دجلة او لوارب
حقيقة دجلة لم يكن للكلام معنى لان نفس دجلة وهو الاصل المشقوق منه ليس ما يشرب ولوارب مجاز دجلة وهو ما و ما تحت للتبقيض في غير
المراد لا ان يشرب من دجلة هو نفس قولها فنثبت بالكرع وغيره لا ما دجلة وعلى هذا نية قولها بعد الوجه المشهور في تقدم المجاز لان
وهو ان الكلام عند عدم قرينة ارادة المعنى الا على انصرف الى المشهور منه وان جعلت من للبيان ان يقال وضع القوم على نفس
دجلة لا يفعل وهو الحقيقة على تقدير كونها لا ابتداء فلو لم ان يراد باللفظ دجلة ما و ما و جاز ان يكون من للتبقيض فاما المعنى
لا يشرب بعض ما دجلة او لا ابتداء والمعنى لا يكون ابتداء الشرب من ما دجلة فيثبت يشرب ما سكر ما وغيره واما الاستدلال
بقوله تعالى ان لا تشربكم بهر فمن شرب منه الى قوله الا من غترف غرفة بيده من جهة انه يقيد بان ما لا يشرب ما لا يشرب

ومن حال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأة طالق وليس في الكوز ماء لم يثبت فان كان فيه ماء وادعى
قبل الليل لم يثبت وهذا عند أبي حنيفة ومحمد مرة وقال أبو يوسف ذه يثبت في ذلك كله يعني اذا مضى اليوم وعلى حد
الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى وأصله ان من شرط انعقاد اليمين وبقيته التصور عند ما خلاه لابي يوسف ده لان اليمين
انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر ليكن ايجابه وكذا انه امكن القول بان عقاده موجباً للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة
قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف ولهذا لا ينعقد الغموس موجباً للكفارة ولو كانت اليمين مطلقة
ففي الوجه الاول لا يثبت عند ما دعى ابي يوسف ذه يثبت في الحال وفي الوجه الثاني يثبت في قولهم جميعاً

بغير اذن فلان فاعطاه فلان فلم ياذن بلسانه في انخلامة يعني ان يثبت وهذا دليل الرنخي ليس ياذن ولو حلف لا يشرب
خمر فزعمها بغير منها كما لا قيمته ونحوه يعتبر بالغالب وانما تعرف الغالبه بالبولن والطعم فيعتبر الغالب منها كما روى عن ابي يوسف
في النواذر فيما اذا حلف لا يشرب لبناً فصب عليه الماء نشرب يثبت ان كان اللون لون اللبن ويوجد طعمه وان كان لون
الماء لا يثبت وعن محمد تعتبر الغالبية من حيث القلابة والاشرة بالاجزاء وان كانا مساوياً حثت استسماً وانما اذا خلط بينهما بان حلف
على لبن بقره فخلطه بلبن بقره اخرى وعند ابي يوسف هو كالحنسين يعتبر الغالب وعند محمد يثبت بكل حال لان ابنس عنده
الغالب ابنس بل يكثر بجمته وهذا الخلاف فيما يمتزج بالمزج اما فيما لا يمتزج كالدين يثبت بالاتفاق اذا عقد يمينه على اكثر
قوله ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأة طالق وليس في الكوز ماء لم يثبت وان كان فيه ماء
فابريخ قبل الليل لم يثبت وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما سوا علم وقت الحلف ان فيه ماء او لم يعلم وقال ابو يوسف رحمه
الله حث في ذلك كله اذا مضى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى وأصله اي اصل هذا الخلاف ان تصور البر شرط
لانعقاد اليمين المطلقة عن الوقت ولبقاء اليمين المقيدة بالوقت عند ما الى وقت وجوب البر وهو قول مالك وجهه في النشأة
وعند ابي يوسف لا يشترط تصور البر في انعقاد اليمين المطلقة ولا بقاء المقيدة وهو وجه آخر للشافعية ومما اتبني على الخلاف
لو حلف ليقضن زيد اليوم فوات زيد قبل معنى اليوم لا يثبت عند ما وحث عند ابي يوسف لانها تبقى ويثبت في آخر جزء من اليوم
وكذا لو حلف ليقضن وهو ميت والخالف ما بل بموته لا يثبت عند ما خلا قاله وانما شرطنا جملة بموته عند ما لانه لو كان عالماً بموته
انقضت وحث بالاتفاق بان اليمين انقضت على ازالة حياة يحد منها الله فيه بملا فاذ لم يكن عالماً لانه عقد ما على حياة
القائمة على طمعه والواقع انقضاء فكان البر غير مقصور كسنة الكوز فانه وان لم يكن احداث الله تعالى الماء فيه لكنه بالآخر غير المحلوق
عليه فان الحلف كان على الماء الكائن فيه حال الحلف ولا ما فيه اذ ذاك فلذا لا ينعقد عند ما وكذا اذا حلف لياكلن هذا الخبز
اليوم فاكل قبل الليل او يفيض فلانا دية هذا وفلان قد مات ولا علم له او مات احد هما قبل مضى الغدا وقضاه قبله او ابراه
فلان قبله لم ينعقد عند ما وانقضت عند ابي يوسف رحمه الله وكذا لو قال لزيد ان رايت عمر فلم اهلك فعبدي خرقاه
مع زيد فسكت ولم يقل شيئاً او قال هو عمر ولا يثبت عند ما لقوات الا علام فلم يبرح اليمين وعنده تعقبت لبقاء اليمين وقوات
المعقود وعليه وكذا اذا حلف لا يعطيتي ياذن فلان ثم اعطاه لم يثبت خلا قاله وكذا اليسفريه او ليكلنه وجه قولها ان اليمين
انما تعقد للبر حلاً او منعاً او لاظهار معنى الصدق فكان محلها خبرا يمكن فيه البر فاذا لم يكن فوات محامها ولا انعقاد والا في محلها واذ لم
ينعقد فلا حث ولابي يوسف انه امكن اعتبار ما مشقة للبر على وجه يظهر في الحلف وهو الكفارة كما قلنا في الحلف على سر
السما لا يثبت في هذا الحجر فها حيث تنقذ مع استحالته عادة ثم يثبت في الحال قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف
لانه فرع الاصل فينعقد اولاً في حقه ثم ينتقل الى الخلف للغير الظاهر ولذا لم تنعقد الغموس موجبة للكفارة حيث كان البر مستحيلاً فيها ولو كانت
اليمين مطلقة عن الوقت بان لم يذكر اليوم ففي الوجه الاول وهو ما اذا لم يكن في الكوز ماء لا يثبت عند ما لعدم انعقاد ما لعدم

فابويوسف قد فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان المتأقبت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحدث قبله وفي المطلق
يجب البر كما خرج وقد يخرج فيحدث في الحال وهو قاطب بينهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما خرج فاذا كانت البر بقرات ما عقد عليه
اليامين يحدث في عينه كما اذا مات المالك والماء باق اما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يبق
صحة البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقد ابتداء في هذه الحالة قال ومن حلف يصعدن السماء
او يلقين هذا الحجر ذهبا انعقدت مبنية وحلت عقليتها وقال ذفره لا تنفد لانه مستحيل عادة فاشبهه المستحيل حقيقة
فلا ينفذ ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا في ان الملاكمة يصعدون السماء وكذا التحول الى غير
بجانب الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجب التحلف ثم يحدث يحكم الجز الثابت عادة كما اذا مات المالك فانه يحدث مع
احتمال إعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد
تصور البر وعند ابويوسف يحدث للحال في الوجه الثاني وهو اذا كان فيه ماء فابويوسف يقول لم يبق حلفا في الكوز وقت الحلف ولم
اشك ان بنا اربع صور صورتان في المقيدة باليوم او وقت آخر جمعة او شهر وما ان يكون في الكوز ماء وقت الحلف ولم
لا يكون وصورتان في المطلقة عندها بان ايضا في المقيدة ولا ماء لا ينفذ عند عدم تصور البر فلا يتصور الحلف وينعقد
عنده ويحدث للحال للعجز الدائم عن البر ومن وقت الحلف الى الموت وفي المقيدة مع وجود الماء تنفذه اتفاقا واذا ابرأ
قبل آخر الوقت بطلت عندها لا انعقادا بشرط العجز عن الفعل قيل خرا المدة لقوات شرطها بقاءها وهو تصور البر حال البقاء
خرا الوقت عندها يتاخر الحلف في الوقت فمناك يحدث في المطلقة ولا ماء لا تنفذه عندها وعند تنفذه يحدث الجز الى الذي لا يرجع والى
وفيهما تنفذه اتفاقا لان المكان البر عندها اذا ابرأ في وقت اتفاقا ما عند ابويوسف بطريق او ما قبله ما عند ابويوسف طائفي المطلقة لا انعقادا
وجز حال الانقضاء لفرض وجود الماء وحال الحلف فقد فرق ابويوسف بين المقيدة فاجب الحلف مطلقا آخر الوقت ومن
المطلقة اذا كان الماء موجودا حال الحلف فاجب الحلف حال الازالة فاذا لم يكن موجودا فالحلف بعد فرائض من اليمين
والفرق ان المتأقبت للتوسعة على نفسه في الفعل فلا يتعين الفعل عليه الا في آخر جزء من الوقت وان كان التأخير لا يرجع
له فائدة فيما اذا لم يكن ماء وقت الحلف لان اللفظ ما واجب انقضاء اليمين في حق الفعل مضيقا متعينا الا في آخر جزء منه فلا
يحدث قبله فكذا اذا كان فيه ما فوجب لهذا بعينه بخلاف المطلقة ولا ماء فانه لا فائدة في تأخير الحلف وان كانت اليمين المطلقة
لا يقع الحلف فيها الا بموت المالك او المحلوف عليه في مثل حلفه على منبره او طائفا فان ذلك ان كان البر موجودا ولا رجاء
هنا وفيما اذا كان الماء موجودا لا يثبت هذا الياس الا عند الازالة فيحدث اذا ذاك وهما ايضا يتجانسان الى الفرق ولانه
لا يحدث عندها اذا ذكر الوقت فابويوسف قبل آخره فاذا لم يذكر فابويوسف في وقت الحلف والفرق ان الوقت اذا ذكر كان البر موجودا
عليه في الجزء الاخير وعنده المحلوف عليه فائدت فكانه حلف اذ كان في هذا الكوز اليوم وعلمت هذا ان اشتراط بقاء
التصور لبقاء اليمين الموقته هو في المنع اشتراط التصور لانقضاء اليمين المطلقة بخلاف ما اذا لم يذكر الوقت فان البر واجب عليه
في الحال فاذا مات المحلوف عليه حلت الحلف لان يقول جوب البر في المطلقة في الحال فكان معنى تعيينه حتى يحدث في ثانی الحال فلا شك انه ليس كذلك بل كان
يعني الوجوب الموجه الى الموت فيحدث في آخر جزء من الحيوة فالموقته كذلك لانه لا يحدث الا في آخر جزء من الوقت المذكور فذلك الجزء بمنزلة آخر جزء من
الحيوة فلا شيء تبطل اليمين عند اخراج جزء الوقت في الموقته ولم يبطل عند آخر جزء من الحيوة في المطلقة ومن فوائده ان خلافة
ما لو قال رجل لامرأته ان لم تهبي لي صدقاتك اليوم فانت طالق فقال ابوبان وميت له صدقاتك فانت طالق فيحتمل عدم
ختمها ان يشترى منه مبرأ ثوبا ملغوا وقتقه فاذا مضى اليوم لم يحدث ابولا لانها لم تنصب صدقاتها ولا الزوج لا نها عجزت عن
عند العروب لان الصدقات سقطت عن الزوج بالبيع ثم اذا ارادت عود الصدقات ردت بخلاف خيار الرديئة قوله ومن حلف يصعد
السماء او يلقين هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه ومنعت عقليتها يعني اذا حلف مطلقا كما هو في الكتاب اما اذا وقت اليمين فقال
الا بعد ان غدا لم يحدث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا فائدة عليه ولا حدث وقال ذفره لا تنفذه اصلا لانه مستحيل عادة

باب اليقين في الكلام

قال ومن خلفكم فلاه نافعكم وهو بحيث ليسم الا انه نائم حيث كان قد كلمه ووصل اليه
سميع لكنهم لم يفهموا لنى من فصار كما اذا ناداه وهو بحيث ليسم لكنه لم يفهم لاننا

فيعمل المستحيل حقيقة كما والكوز فلا يتخذ ولنا ان صعود السماء ممكن ولذا معدته الملائكة وبعض الانبياء وكذا تحويل الحجر ذهباً تحول
المستحيل حقيقة واللباس منه الذبيبة بناء على ان الجواهر كلها متجانسة مستوية في قبول الصفات او باعدام الاجزاء
وابداها باجزاء ذبيبية فالتحويل في الاول نظر فهو ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق وكرامات الاولياء فكان البر متصورا
فينتقد اليقين موجبة الخلفية وهو الكفارة للعجز التام عادية فلا يرحى زواله وصار كما اذا مات الحالف فانه يحنث في آخر حيزه
كما قلنا مع احتمال عادة الحيوة فيه فيثبت مع احتمال ان يفعل المخلوق عليه ولكن لم يعتبر ذلك الاحتمال بخلاف العادة فحكم
بالحنث اجماعا بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لا يمكن ولا تتعلق القدرة به فلذا لم نتخذ فحوا
انه نحن المستحيل عادة بالمستحيل حقيقة ونحن ننعمه وكل ما وقع في هذه المسائل من لفظ متصور فمعناه ممكن وليس معناه متوقفا
متفهما والله سبحانه وتعالى اعلم

باب اليقين في الكلام لما فرغ من ذكر الافعال التي هي اعم من الكلام كالاكل والسكنى وتوابعها شرع في الكلام اذ لا بد
من وقوعه لان الانسان لا بد له من اتصال ما في نفسه الى غير التحصيل مقاصده ويدل بالكلام الاصح من خصوصيات المتق
والطلاق وغيرهما تقدم الاصح على خصوصيات قوله ومن حلف لا يكلم فلانا فكله وهو بحيث ليسم كلامه لقرب مكانه منه الا
انه نائم حيث لانه قد كلمه ووصل اليه سمعه الا انه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث ليسم لكنه لم يفهم لتغافله اى نغافته فانه
يحنث وهذا لان العلم بوصول صوته الى صاحبه غير ثابت فادبر على منطته ذلك فحكم به وهو كونه بحيث لو كان مصغيا ساكنا
سمع ولذا لو كان اصم حنث وبه في بعض روايات المبسوط بشرط ان يوقظه فانه قال انى بعثنا فناداه او ايقظه وفي بعضها
فناداه وايقظه قال اختاره مشائخنا لانه اذا لم يكن يتبين بكلامه صراحا كما اذا ناداه من بعيد بعد ابعث لسمع صوته فضلا من ان
يمييز حروفه في ذلك يكون لا غيا لا يكلمها مستا او صار كما لو كان ميتا لا يحنث بكلامه بخلاف الاصم لانه يصح ان يقال كلمه
اذا كان بحيث لو لا اصم سمع لا يقال صميم في الميت كذلك لولا الموت سمع لانا نقول بينه لا يتبع الا على انى لان المتعارف هو الكلام
مع ولان الغرض من الحلف على ترك الكلام اظهار المقاطعة وذلك لا يتحقق في الميت والبعيد الذي لا شعوره به بندا به وكلامه
لكن باذكر محمد في السير الكبير اذا نادى المسلم اهل السحر بالامان من موضع يسمعون صوته الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو انا
قال السرخسي هذا يبين ان الصحيح في مسألة الايمان احنث وان لم توقظه انتفى وقد فرق على هذه الرواية بان الامان يحتاج
في اثباته وقيل يحكم فيها بالخلات فعند حنث لانه يجعل النائم كالمتيقظ وعند ما لا يحنث والمراد بانسب اليه ما ذكر في باب
التيمن من ان المقيم اذا مر به نائم على ماء ولا يعلم به فينقض تيممه وقد تقدم هناك ما فيها من الاستبعاد والمشاخ فانه لو كان
مستيقظا حقيقة والى جانب حقيقة ما لا يعلم به لا ينقض تيممه فكيف بالنائم حتى حمله بعضهم على النعاس واخضع الى هذه
مسائل تزييل عشر من اجل فيها النائم كالمتيقظ في الذخيرة لا يحنث حتى يكلمه بكلام مستأنف بعد اليقين منقطع عنها لا متصل
فله قال موصولا ان كالتك فانها طالق فاذا هي او اخرجه او قومي او شتمها وزجرها متصلا لا يحنث لان هذا من كلامه

وفي بعض روايات المبسوط بشرط ان يوقظ عليه مشائخنا ولا يذالهم يتنبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو يحث لا يسمع صوته

الاول فلا يكون مراد باليمين الا ان اريد به كلاما مستانفا وهو وجه صاحب الشافعي وبه قال الشافعي في الاظهر والحمد لله
يبحث وفي المتن لو قال فاذ هي لا تطلق ولو قال اذ هي طلقت لانه منقطع عن اليمين وانما في نوادر ابن سبابة
من محمد لا اكلمك اليوم او غدا حث لانه كلمة اليوم بقوله او غدا ولا شك في عدم صحته لانه كلام واحد فانه اذا اراد ان يحلف على
احد الامرين لا يقال لا كذا لك وعلى هذا اذا قال لاخر ان ابتداءك بكلام فعدي حقا لتقيا لم كل على الاخر معا لا يثبت وانما يثبت
لعدم تصور ان يكلمه بعد ذلك ابتداء ولو قال لما ان ابتداءك بكلام وقالت هي له كذا لك لا يثبت اذ اكلمها لانه لم يثبت معها ولا يثبت
بعد ذلك لعدم تصور ابتداءها ولو حلف لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حث الا ان لا يقصد رخصه بل وقاية لا تقضار
وعند مالك والشافعي رحمه الله قضاء ايضا اما لو قال بسم الله على وجه صدق فحشا وعندهما ولو سلم
من الصلوة فان كان اما قبل ان كان المحلوف عليه عن يمينه لا يثبت وان كان عن يساره يثبت لان الاول في واقعة في الصلوة
فلا يثبت به بخلاف الثانية وقيل لا يثبت بها لانها في الصلوة من وجه وكذا عن محمد لا يثبت فيها وهو الصحيح والاصح ما في الشافعي
انه يثبت الا ان ينوي غيره وفي شرح القدوري فيما اذا كان لا يثبت اذ ناداه وانما كان مقتضى الفعل ذلك التفصيل عندنا
وعند محمد لا يثبت مطلقا لان سلام الامام يخرج المقتضى من الصلوة عنده خلا فاما لما وجه قال مالك ولو وقع عليه الباب فقال
من حث وقال ابو الليث لو قال بالفارسية كيت لا يثبت ولو قال كى تو حث وبه اخذ وهو المختار ولو ناداه المحلوف عليه
فقال لبيك او لبي حث ولو كلف الحالف بكلام لم يفهمه المحلوف عليه ففيه اختلاف الرويتين ولو اراد ان يامره بشئ فقال وقدر
المحلوف عليه يا حاط اسع فكل كيت كيت سمع المحلوف عليه وقيل لا يثبت قاله في الزخيرة ولو حلف لا يكلم فناداه حث شيئا وقالنا حث ولو جاز كافر
يريد الاسلام فبين صفة الاسلام معاملة ولا يوجب اليه ثم يثبت وفي المحيط بوجع الحالف للمحلوف عليه المسامحة وفتح عليه القراءة وهو مقتضى حث خارج المحلوف
حيث لو كتب اليه كتابا او ارسل سؤالا لا يثبت لانه لا يسمى كلاما غافلا فاما لك واحمد لم يثبت له لم يقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الى قوله ويرسل سؤالا اجيب عنه بان بنى الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة ولا
الكتابة والابحار والاقراء والبشارة تكون بالكتابة لا بالاشارة والاياء والاطهار والافشاء والاعلام يكون بالاشارة ايضا فان نوى
في ذلك كلمة اى في الاظهار والافشاء والاعلام والابحار كونه بالكلام والكتابة دون الاشارة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولو حلف كذا
لا يثبت الا ان يشافه كذا لا يكلمه فيتم على المشافهة ولو قال لا ابشره فكتب اليه حث وقوله ان اخبرته ان فلانا قد قدم ونحوه يثبت
بالصدق والكذب ولو قال بقدره ونحوه على الصدق خاصة وكذا ان علمته وكذا البشارة ومثله ان كتبت لى ان فلانا قد قدم فكتب اليه
قبل قدومه فوصل اليه الكتاب حث سواء وصل اليه قبل قدومه وبعده بخلاف ان كتبت لى بقدره ولم يثبت حتى يكتب بقدره
ان واقع وذكر هشام عن محمد سألني هارون الرشيد عن حلف ان لا يكتب لى فلان فامر ان يكتب اليه يا ايها او اشارة بل
يبحث فقلت نعم يا امير المؤمنين اذ كان شكك قال لا شر فيه وهذا الصواب لان السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عاينهم
الامر بالاياء والاشارة ولو حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه لا يثبت عند ابى يوسف رحمه الله ويثبت عند محمد لان
المقصود الوقوف على ما فيه لا عين تلفظ به ولو حلف لا يكلم فلانا وفلان لم يثبت بكلام احد بها الا ان ينوي كلاما فيها فيبحث

ولحلف لا يكلمه الا باذن فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كانه حث لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو لا علم اذ من الوقوع في الاذن
وكذلك لا يتحقق الا بالسماح وقال ابو يوسف لا يحث لان الاذن هو الاطلاق والله يلم بالاذن كالوضاء قلنا للوضاء من عمل القلب
ولا كذلك الاذن على ما قال وان حلف لا يكلمه بشئ الا ممن جين حلف لا يذنب لولم يذنب كذا الشهرة بتأيد اليمين وذكر الشهرة كالحاج ما وراه فبقى الذي
على يمينه اذ اخذ علمه بالذلة حاله بخلاف ما اذا قال والله لا يصحب بشئ الا من كره الشهرة لا يتأيد اليمين فكان ذكره لصدق الصوم به
وانه منكروا للتعين اليه وان حلف لا يتكلم بقرء القرآن في صلوته لا يحث وان قرء في غير صلوته حث وعلى هذا التسليم والتحليل
والتكبير وفي القياس يحث فيهما وهو قول الشافعي والله لا يذنب كراه حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام غير فاذن لا شرعاً قال عليه السلام
ان صلوتنا هذه لا يصلي فيها شئ من كلام الناس وقيل في غيرنا لا يحث في غير الصلوة ايضا لانه لا يسمى منكماً بل قارئاً ومستجيباً

بكلام احد بها وعليه الفتوى وان ذكرنا انه في بعض المواضع قوله ومن حلف لا يكلمه الا باذن فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كانه حث لان
الاذن مشتق من الاذان اى بالاستئذان الكبير او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح قال المم وقال ابو يوسف
لا يحث وبه رواية عنه كما ذكره القطع في شرحه حيث قال ظاهر قوله انه لا يحث وعن ابى يوسف يستحب ووجه هذه الرواية عنه
ان الاذن هو الاطلاق فانه لا يتم بالاذن كالرضا فانه لو حلف لا يكلمه الا برضى فلان رضى ولم يعلم الحال حتى كانه لا يحث اجاب
المم بان الرضا من عمل القلب ولا كذلك الاذن نعم يهتشم الرضى ظاهر لكن معناه الاعلام بالرضا فلا يتحقق الا بمجرد الرضا والرضا
توقف به من انه ذكر في التهمة والفتاوى الصغرى اذا اذن المولى لسيده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير باذنه فاذن
بانه يدل على تفويض مقصود والمورد له الله على عدم الاذن قبل العلم حيث قال متى اذا علم صار باذنه فاذن انما ليس له قبل العلم حكم الاذن
يدل عليه ما في الشامل في قسم المبسوط اخذ لعبده فلم يعلم به احد من الناس فصرف العبد ثم علم باذنه لم يجز تصرفه غاية ما فيه ان
الاذن يثبت موقوفاً على العلم فنسقط تكلف جوابه وقوله على ما مر يعني ما تقدم انفاً من قوله لان الاذن مشتق من الاذان لا
قوله وان حلف لا يكلمه بشئ الا ممن جين حلف لان دلالة حاله وهو غبطة الباعث على الحلف موجب ترك الكلام

من الآن ونظيره اذا جره شهر لان العقود تترادف في الحاجة القائمة في الحال ظاهر فكان ابتداءه من وقت العقد ولانه
للم يعتبر من الحال فسد العقد لجمالة المدة سيما انه ابتداءه وكذا احوال الديون واما الاجل ففي قوله كلفت لك بعمه الى
شهر اختلف في انها لبيان ابتداء المدة او لابتهاؤها وعن ابى يوسف لانتهاء المطالبة فلا يلزم باجتناده بعد الشهر واحتمالها باجل
الديون فجعلها لبيان ابتداءها فلا يلزم باجتناده قبل الشهر وهو حسن لان الاصل في مشد للترقية بخلاف ما لو قال والله لا يصوم
شهر فانه مكررة في الاثبات واما لو جوب شهر اثباتاً بعينه اختلف ولا موجب لصفه الى الحال واما قول المم لولم يذكر الشهر تابداً
فكان ذكر الشهر لاخراج ما وراه فبقى على يمينه واخلاء عملاً بدلالة حاله فظاهره انه وجه واحد حيث لم يعطف قوله عملاً بدلالة حاله
بالواو ومن اشار من من قرءه من جهين لان دلالة الحال وحدها تستقل بصرف الابتداء الى ما عليه اختلف كما ذكرنا وما قبله
وجه آخر هو انه لو اطلق ما بدله مكررة في اللفظ يعني مصدر ذلك الفعل فاذا خرج ما وراه المدة لبق الشهر متصلاً بالاسباب ولا يخفى

ان ذكر الشهر لا دلالة له سوى على تقدير المدة الناجمة ثم الزائد عليه منتق بالاصل لا بد الله على النفي ولو فرض له دلالة على نفي الزائد
عليه لم يلزم كون ذلك الزائد هو ما يلي شهر ابتداءه من الحال فلهذا جعل المم قوله عملاً بدلالة حاله هو المعين لابتدائها فكان وجهاً
الا انك علمت من تقريرنا ان الحاجة الى ما قدمه من لزوم التاخير والافراج واما ما فرغ على استقلال الافراج مما ذكره التمر تاشي من
قوله ان ترك الصوم شهر او كلامه شهر اتنا بول شهر من حين حلف لان ترك الصوم والكلام مطلقاً يتناول الاية فذكر الوقت لاخراج

ما وراه وكذا لان لم اسأكنه فاكل مشكل بل لو ترك الصوم شهر في عمره حث وان لم يتركه متصلاً بالحلف وهو تيسير اللفظ ما لم يوجب
نعم ان كان في مثله عرف ليرفعه الى الوصل بالحلف والا فلا قوله لا يتكلم بقرء القرآن في الصلوة لا يحث وان قرأ في غير الصلوة
حث ومنه هذا التسليم والتحليل والتكبير اذا فعله في الصلوة لا يحث خارجاً يحث هذا جواب الاستحسان وفي القياس يحث فيها

ويؤتى يوم الجمعة فلو كانا في وقت الصلاة لم يكن اسم اليوم اذا قرأ بفعل لا يمتد بواحدة مطلق الوقت قال الله تعالى يوم الجمعة
والجمعة لا يمتد وان معنى النهار طامس في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابى يوسف انه لا يدين في القضاء لانه غير المتعارف

وهو قول الشافعي في لانه اى القرآن والذكر كلام معتق ولانه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يحدث عن امره ما يشاء وان ما يحدث ان لا يتكلم في الصلوة متفق عليه واما الحديث الذى ذكره الجمهور من
قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا بذه للبعث فيها شئ من كلام الناس فليل فيهم فاما يستلزم من لفظ
الكلام مطلقا وبه التفسير جواب ظاهر المذهب ولما كان مبنى الايمان على المعرفة وفي المعرفة المأخر لا يسمى التسيب والقرآن ايضا
واما كلاما حتى انه يقال لمن سج طول يومه او قرأ الا تكلم اليوم بكلمة انتار المتشكك انه لا يثبت ايضا بجميع ذلك فاجب الصلوة واعتبر
للفقوى من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية والفارسية وما ذكره بعض المواقف من انه لو قال كذا تكلمت بكلام حسن فأت
طالق فقالت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر طاعت واحدة ولو قالت بلا عطف سبحان الله الحمد لله لا اله الا الله
أكبر طاعت ثلاثا لانه كلام متدد ولا شيناف كل بخلاف المعطوف لانه كلام واحد وقد يرفع بان الكلام في مطلق الكلام عرفا لا في قديمه بقديرا
واما الشعر فانه يثبت به لانه كلام منطوم وفي الحديث اصدق كلمته قالها شاعر كانه لبيد وعرف ما تقدم انه لا يثبت بالكسابة و
الايمان ونحوه قوله ولو قال يوم كالم فلانا فامرته طالق فهو على الليل والنهار فان كنهه ليلا ونهارا حث ثم قال لمعنى في وجهه لان
اسم اليوم اذا قرأ بفعل لا يمتد بواحدة مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يومئذ يبين الفرق بين التولية ليلا ونهارا والكلام
لا يمتد قيل في وجهه لانه عرض لا يقبل الامتداد والاحتداد والامثال كالضرب والجلوس والسفر والركوب نحو ذلك وذلك عند الجمهور
بصورة ومعنى والكلام الثاني يفيد معنى غير مفاد الاول فليس مثلا ومائل الكلام متشعب الى غيره واختبار وامر ونهى فلا يكل على الكلام المطلق
انه ممتد فقد يقال ولا يكل عليه مطلقا انه غير ممتد اذ كل نوع منه على هذا ممتد على اسم الكلام ليس الا لانه لا مفيدة معنى كنهه ما كان
فثبتت المماثلة سواء كان المقادير من نوع الاول والاو به ينشئ القولان وكذا قال الشيخ عبد العزيز السبكي ان يقال لطلاق
سما لا يمتد لان الكلام ما يمتد يقال كنهه يوما ولان اعتبار المظروف او من اعتبار المقادير اليه كما في قولك امرك ببيدك يوم بقديم
فلان وقد تقدم تحقيق هذا الاصل في لطلاق واختلاف عبارتهم فيه وان الاو الاعتبار بالعام والمعتبر واقعا فيه عند تحقيق معنى
ما اضيف اليه المظروف وعدمه يجعل اليوم لمطلق الوقت وعنده لانه هو المقصود الاصل في بخلاف ما اضيف اليه لانه ليس مقصودا للتعيين
ما يتحقق فيه ما قصد الى اثبات معناه بالقد الاول ويستشكل بالوقال والله لا اكلم فلانا اليوم ولا عدا ولا يحد فكله ليلا لا يثبت
لان الليل لم يدخل وكذا الوقال في كل يوم لم يدخل الليل ذكر ذلك في التتمه وبه قال الشافعي وهذا لا يرد على ما هو المختار من اعتبار
المقصور ومن التركيب كما ذكرنا بل على ما ذكره الجمهور وجوابه ان المراد باليوم فيه النهار في المسئلة الاولى بدلالة عادة حرف النفي عند ذكره
والا لم يكن لذكره فامرته حتى لو قال لا اكلم اليوم وعدا وعدا فكله ليلا وبه قال الشافعي وهو كقوله ثلاثه ايام وفي المسئلة الثانية
ذكر كنهه في في كل يوم لتجديد الكلام على ما عرف في انت طالق في كل يوم تطلق ثلاثا في ثلثة ايام ولو قال كل يوم تطلق واحدة ولا يتحقق
التجديد لو اراد باليوم مطلق الوقت قوله وان حنى النهار فامرته اى بلفظ اليوم ومن اى صدق في القضاء لانه يستعمل فيه لانه حقيقة
كثيرا فيقبله القاضي وان كان فيه تنقيح على نفسه او هو مشترك بين النهار ومطلق الوقت وعن ابى يوسف لا يدين في القضاء لانه غير

ولو قال ليلة اكلمه فلا نافية على الليل خاصة لانه حقيقة في سواد الليل كالثبوت لليل خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلا نافية لان يقدم فلا نافية حتى يقدم فلا نافية او قال لان ياذن فلا نافية او حتى ياذن فلا نافية فاما انه طالع فكذلك القدوم والاذن حث ولو كلمه بعد القدوم والاذن لم يحث لانه غاية واليهى باقية قبل الغاية ومنتهية بعد هذا ويحدث بالكلام بعد انتهاء اليهين

المعارف فكان خلاف الظاهر فلا يصدر في التقضاء قوله ولو قال ليلة اكلمه فلانا فهو على الليل خاصة لانه حقيقة في سواده كالنهار لليل خاصة خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت كما جاء في لفظ اليوم وادور عليه قول قلنا كل من ساء وكنا حسينا كل مينا وشيخة لياني لا قينا اما وميل استينا بهم كاستينا بشلما ولكنهم كانوا على الموت اصبراء والمراد مطلق الوقت فان الحرب لم يكن ليلا اجاب شيئا بان المذكور الليالي بعينها الجمع وذكر احد العدوين ينتظم باذنه من الآخر ولا كذلك المفرد يعني ذكر الليالي ينتظم النهار التي باذنها كما ان ذكر الايام ينتظم الليالي التي باذنها قال تعالى ان لا تكلم الناس ثلثة ايام وفي آية اخرى ثلث ليال والفتنة واحدة وليس الكلام الا في المفرد فان ذكر الليلة لا يستتبع اليوم ولا بالقلب ونظريه بعضهم بانه يقتضي ان الشاعر قصد ان الملاقاة كانت عشية لليالي متعها اياما في مثل الكلام انما يقتضي الوقت لا الجمع بين الايام لليالي لان الوقوع قد يكون ان الحرب است بينهم اياما ولياليها هذا كشيء الوقوع فالرد ان خبر الوقوع غير ما يقتضيه والاول لذلك في خصوص قوله ولو قال ان كلمت فلانا الا انك لم تقل انك لم ياذن فلا نافية او حتى ياذن فلا نافية طالع فكلمه قبل القدوم والاذن حث ولو كلمه بعد القدوم والاذن لم يحث لانه غاية اي ان يقدم والاذن غاية لعدم الكلام لما قدمنا ان فعل الشرط المثبت في اليهين يكون لمنعه منه فيكون معنى المنفى به وبالقلب فقوله ان كلمته حتى يقدم بمعنى لا كلمته حتى يقدم وان وقع خلاف ذلك فامرأته طالع فاذا كان غاية لعدم الكلام فاليهين معقودة على الكلام علم الا ان يقتضي اليهين ما بقي عدم الاذن الواقع غاية فيقع الحث بالكلام حال عدمه ونيتي بعد الغاية لانها مقيدة به فلا يحث بالكلام لعجزه واذنه اما ان حتى غاية فظاهرا وان الا ان غاية فلا نافية يهتدى منع الكلام فشا بهت الغاية اذا كانت لغاية منه فاطلق عليها اسمها وشيئا قوله تعالى لا يزال بنيا منهم الذي بنوا بينهم في قلوبهم الا ان لقطع قلوبهم اى الى موتهم وقيل هي استبنا على حالها فيه شي وهو ان تقدس الاستبنا فيها انما يكون من الاوقات ومن الاحوال على معنى امرأته طالع في جميع الاوقات والاحوال لا وقت قدوم فلا نافية او اذن والاحال قدومه او اذنه بتقدير مضى المصدر المتسبب من ان يقدم فان ياذن فان تقدير الا ان ياذن والاذنه وهو يستلزم تقييد الكلام بوقت الاذن والقدوم فيقتضي انه لو كلمه بعد القدوم والاذن حث لانه لم يخرج من اوقات وقوع الطلاق الا ذلك الوقت وهو غير الواقع ثم اورد ان الا ان شرط لغاية لانها شرط في قول مرأته طالع الا ان يقدم زيد فان المعنى ان لم يقدم زيد واجيب بانها انما تكون للغاية فيما تحتمل التامية والطلاق بما لا يتكلمه يعني فتكون فيه الشرط انتهى وهذا يويد ما تقدم من ان الكلام مما يمتد لانه شرط هنا بخلاف ما ذكر المص ولما كان مطلقة ان يعترض بان الشرط وهو الا ان يقدم مثبت والمفهوم ان القدوم شرط الطلاق لا عدمه وجه شراح آخر فقال وانما حمل على ان لم يقدم في مسألة الطلاق لا على ان قدم لانه جعل القدوم رافعا للطلاق فيكون القدوم علما على الوقوع حقيقة ان معنى التركيب وقوع الطلاق في الحال مستمر الى قدوم فلا نافية فيقع فيكون قدومه علما على الوقوع قبله والمتحقق في ذلك ان الطلاق يقع حال قدوم فلا نافية وهو المعبر عنه بقولنا ان لم يقدم فحيث لم يكن ارتفاعه بعد وقوعه بالقدوم واكن وقوعه عند عدم القدوم اعتبر لمكنه فيجعل عدم القدوم شرطا وهو حاصل نت طالع ان لم يقدم فلا نافية للواقع الطلاق الا ان يموت فلا نافية قبل ان يقدم او ياذن لانه مطلق كقولنا ان لم اطلقك فانت طالع قال تلج الشريعة ومنها المكن المصير الى هذا المجاز يعني الغاية لا يصار الى ذلك المجاز يعني الشرط

قال وان حلف لا يكلم صاحب هذا العبدان فبأنه قد حلف ان لا يكلمه احد من العبدان ولا يعادى العبدان في العبدان

اذا قال زوجة فلان هذه ونحوها مما اضافة اضافة نسبة فالافتقار انه يحث بكلامه بعد النطق عما سجد كزوج المذكور في الجامع لا يني
ما تقدم ايضا من ان الظاهر ان العبد للمضاف اليه بما ذكرنا من الوجه واقل ما في الباب جواز كون بجزء لنفسه وان يكون للمضاف اليه
وعلى الاول يحث وعلى الثاني لا فلا يحث بالشك فظهر بما ذكرنا ان ما ذكره بالنهاية وغيره من قول الاصل في جنس هذه المسائل
انه متى عقد يمينه على فعل في محل منسوب اليه بالملك لا يحث وجود النسبة وقت وجود المحل عليه لا معتبر بالنسبة وقت اليمين في الموضع وقت الفعل وان كان
منسوب الى الغير لا بالملك يراعى وجود النسبة وقت اليمين ولا معتبر لها وقت الفعل ثم وجه الفرق بان في اضافة الملك النجاس على يمين
يعني في المالك الملك لان هذه الاشياء الاتعادي بعينها وفي اضافة النسبة معنى فيهم لان الاذى يتصور منهم واستشكل بان العبد
يتصور منه الاذى واجيب بان اين سماعه ذكر في نوادره انه يحث عند ابي حنيفة ترجع بهذا وجه الظاهر العبد ساقط الاعتقاد
عند الاحراز فانه يباع في الاسواق كالحيوان والظاهر ان كان من اذى انما يقصد بهجران سيده بهجرانه ولا يخفى انه اعني هذا الاصل
لا يصح الا بحد فقط فاطلاق جعله اصلا لهذه المسائل ليس لصلح لان الاقتصار عليه ليوهم الاتفاق عليه وانه الاصل لصاحب المذمة
وروي ان هشام اخبر ان محمد ارجع الى قول ابي حنيفة وقال لا يحث هذا اذا لم يعينه فلم يذكر الاشارة فلما ان عينه فذكر الاشارة بان
قال عبد فلان هذا وداره هذه او امرأتها فصدقة هذا فباع العبد والدار وطلق وعادى فكله ودخل لم يحث في المملوك من العبد والدار وحث
سفيخه من المرأة والصديق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يحث في الكل وهو قول الشافعي ومالك واحمد لا
الاضافة في الكل التعريف كما قدمنا والاشارة ابلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة بخلاف التعريف الآخر ولازم اعتبارا وسقوط الآخر
فاذا اعتبرت انعقدت اليمين على خصوص العين فلم يحث بترك بجزائها بعد الاضافة كما قبله وبها يقولان ان بجزان المضاف اذا كان
مملوكا ليس لذاته لسقوط اعتباره تقيده ببقاء النسبة مع الاشارة وعدمها بخلاف غير المملوك فانه لما كان مما يعادى لنفسه كما يعادى
لغيره فعند عدم الاشارة استوى الحال فلا يحث بالشك ومع زيادة الاشارة ترجح كون بهجره لمعنى في نفسه فلا يتقيد المحث
به واما الاضافة لان كون الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه في غير المملوك غير ظاهر لعدم التعيين اي لانه لم يعين بخلاف ما تقدم وهو
اضافة الملك لان الداعي كما يجوز كونه معنى في المضاف اليه يجوز كونه نفس المضاف حيث كان صالحا لان يعادى لنفسه لانه حث
اذ لا يعادى المملوك لنفسه وقوله لغت الاضافة ممنوع وانما يلزم لو لم تكن لها فائدة اخرى لكن الواقع ان لها فائدة وهي افادة ان العبد
منوط بنسبته الى المضاف اليه ليعط منه فيعتبر كل منها لفائدة وقد رجح ابن الغزول محمد وزفر بان العبد وان كان ساقط المنزلة فله نصيب
بالهجران والحال لو اراد بهجرانه لاجل سيده لم يحث الى الاشارة فلما اشار اليه ليقوله هذا اعلم ان صراحه قصده
بالهجران قال وكذلك الدار ولكن العبد انظر لظهور صحة قصده بالهجران كما في المرأة والصديق انتهى
وما ذكر من ان لكل فائدة ففائدة الاشارة التعريف وفائدة الاضافة بيان مناط العبد فيدفع بان الاضافة تستعمل بانها فائدة فانها
ايضا تعرف الشخص المحلوف على بهجره كما يفيد الآخر وجوابه ان الاشارة كما تفيد قبوله ليعتبر يحصل بها التشخيص ايضا وانه
لا يحصل بالاضافة وحده فانه لو قال عبد فلان انعقدت على كل عبده وفي قوله فلان هذا لا يحث بكلام عبد آخر فلان ان كانت

وكذا

وكذلك الدرع عند ما وقال بوحيفة في الذي لا ادرك ما هو وهذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح لما المعرف بالالف واللام وادبه لا بد من قال ان دم استعمل استعمال
الحين الزمان يقال ما رأيتك منذ حين وصن دمعين وبوحيفة في توقف في تقديره لان النكات لا تملك قياسا الى الف واللام استعمل في الاشارة الى الحلف لا الى الحذف

سنة كانت سادس سنه فينبه فيمن الرقشي في اربابها الستم تاتع تذا ذرا الرقون من ستم ستمها تطلقه حينا وجينا تراج يدريان الستم تارة يستعمل
وتارة يشتهر لو اما في الكثير فالمفسرون في بل اتى على الانسان حين من الدهر انه اربعون سنة واما في المتوسط فقوله قم توتى اكلمها كل
بازون ربها وذلك سنة اشهر عن ابن عباس لان من حين يخرج الطلع الى ان يصير رطبا سنة اشهر ولما وقع الاستعمال كذلك
والاشية معينة للحال فحلتها على الوسط من كات في سنة اشهر لان التيسير لا يقصد بالحلف واللام يحلف لتحقيق الاستماع
عادة بلا يمين والمديد وبواربعون سنة لا يقصد بالحلف عادة لانه في معنى الابد فمريده خارج عن العادة اذ الم سبع من يقول
لا اكلمه اربعين سنة مشيدا بها ولو سكت عن الحين ونامعه تاتع فالظاهر ح انه لم يرد اقل ما يطلق عليه الاسم من الزمان ولا الابد ولا الاربعين
فيحكم بالوسط في الاستعمال وهو ما ذكرنا واذا فاعني يصير في الاقل وهو ساعة وعرفت انه لم يقصد والترك ذكره وتحصيل الاختلاف والزمان
يستعمل استعمال الحين يقال ما رأيتك منذ زمان كما يقال منذ حين وليس المراد من هذا انه ثبت استعمال سنة اشهر والاربعين سنة
ولا اقل ما يطلق عليه بل انه ثبت استعماله في المديد والقصير والمتوسط وهو اثر الحين في الوضع والاستعمال في ذلك وان لم يكن مشددا في
خصوص المدة فيصرف الى ما سمع متوسطا ثم قيل هذا ان تم في زمان المنكر لم يتم في المعروف بل الظاهر فيه انه لا بد كالدهر والعمر وكذا صحيح الاستعمال
سنة فلو قال لا اكلمه الزمان الاسنة صح وعمدية السنة اشهر انما ثبتت في لفظ الحين فيكون الزمان مشددا ان اريد في الوضع فسلما لا يقصد
ان يحل اللفظ عند عدم المعين بخصوصه على المدة التي استعمل فيها وسطا وان اريد في الاستعمال فيحتاج الى ثبت من موارد استعمال
ولم يوجد هذا ليعتبر السنة اشهر من وقت اليمين بخلاف لاصح من حينا او زمانا كان لانه يمين اتي سنة اشهر شاء وتقدم الفرق
قوله وكذلك الدهر عند ابى يوسف ومحمد يعني المنكر فيصرف الى سنة اشهر اذ لم تكن له نية في مقدار من الزمان فان كان على الاتفاق
وقال بوحيفة في الدهر لا ادري ما هو وهذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح احتراز عما ذكر الشيخ ابو المعين من رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف
انه قال لا فرق على قول ابى حنيفة بين قوله دهر والدهر والصحيح ان المعروف بالاتفاق يصرف الى الابد وانما توقف في المنكر لان استعماله لم يثبت
على الاشجار الثلاثة المديد والقصير والوسط فلم يدبر بما ذاق قدره وتقديره بالمتيقن وهو اقل ما يطلق عليه اسم الزمان فيه من الاستبعاد
ولم يثبت توقيت في زمانه عليه فلم يتم التوقف وقيل انه جاز في الحديث ان الدهر هو الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله
فاذا قال لا اكلمه الدهر احوال ان اليمين موبدة والمعنى والله لا اكلمه والله فانك علمت ان حروف القسم تحذف وينصب الاسم وتعمل انه اراد
وهو الا في قول الشاعر بل الدهر لا ليلة ونهاره والا طلوع الشمس ثم غياره فالنكرة وان كانت في الاثبات فهي العموم اي كل طلوع كل غروب
وعرف انها تستعمل في الاثبات العموم بقرينة مثل علمت نفس ما حضرت وهذا الوجه يوجب توقف في المعروف ايضا لان الذي يراد به الله سبحانه
هو المحرر منه لا المنكر وتوقف دليل فقهه ودينه وسقوط اعتباره نفسه رحمتا الله به وقد نظم جملة ما توقف فيه فقال بعضهم من قال لا اكلمه
لما لم يدبره فقه اقتدى في الفقه بالنعمان في الدهر والنحنى كذلك جوابه محل اطفال ووقت ختان والمراد بالاطفال اطفال المسلمين
على ما قد من في الجناز فرجع اذا قال لا اكلمه العمر فهو على الابد واختلف جواب يثيرين الوليد في المنكر نحو عمر اغمرة قال في
على صنم مريقع على يوم واحد ومرة قال هو مثل الحين سنة اشهر الا ان ينوس اقل او اكثر قوله ولو حلف لا اكلمه اياما

فهو على ثلاثة أيام لأنه اسم جمع ذكر منكوا فبتناول اقل انهم وهو الثلث ولو حلف لا يكمل الايام فهو على عشرة ايام عندنا حنيفة
وقال على الاسبوع ولو حلف لا يكمل الشهر فهو على عشرة اشهر عندنا وعندنا على اثني عشر شهرا لان اللام للعهد وهو ما ذكرنا لانك بدو بعلمها

فهو على ثلثة ايام ذكره في الجامع الكبير وذكر فيه انه بالاتفاق قاته قال واجمعا فمين قال ان كلمتك دهورا او ازمنا او شهرا
او سنين او جمعا او اياما يقع على ثلثة من هذه المذكورات لانها في الجمع المتفق عليه وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة
ايام عندنا كالمعروف قال الاستسني والذكر في الجامع صرح وجوبه بقوله لا يتم جمع الاسم بجمع معنى المفرد لا يدرك ذكر المنكر فبتناول اقل
الجمع وهو الثلث كما يتناول اكثر منه لكن لا معنى للزائد فلهذا المتيقن كما لو حلف لا يشترى عبدا ولا يتزوج نسبا يقع
على ثلثة واوردان حكاية الاتفاق في الممثل المذكورة توجب عدم توقف ابي حنيفة في معنى الدهر ان لا يدرك معنى المفرد ولا يدرك
معنى الجمع وبذا ليس شئ اذ قوله الدهر الثلاثة مما يرد به ليس فيه تعيين معناه انه ما هو نعم يلزم لكل عاقل نفي ان يرد
به الدسجانه لكان الجمع ومن فروع المنكر حلف لا يكلمه يوما ان حلف قبل الطلوع فهو على من الطلوع الى الغروب وان حلف بعد
فهو على ما من وقت حلفه الى مثله من اليوم الثاني ويدخل الليل فان كلمة ليلا حث ولو قال اليوم وقع على
بقية يومه ولو حلف لا يكلمه يومين دخل الليل سواء حلف بعد الطلوع او قبله والجواب في الليل مثله في اليوم
قوله ولو حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه وكذلك الجمع والشهور والسنين والدهور
والازمنة بالتعريف ينصرف الى عشرة من تلك المعدادات ففي غير الازمنة ظاهري وفي الازمنة يلزمه خمس سنين
لان كل زمان ستة اشهر عند عدم النية وقال في الايام ينصرف الى ايام الاسبوع وفي الشهور الى اثني عشرة
شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والازمنة ينصرف الى جميع العمر وهو الابد وجه قوله ان اللام للعهد اذا لم يكن
صرف الى الاستغراق والعهد ثابت في الايام السبعة فانصرفت الايام اليها وفي الشهور ستة فينصرف
التعريف اليها ولا عهد في خصوص فيما سواها فينصرف الى استغراق الجمع والسنين والدهور والازمنة وذلك
هو جميع العمر وهي للعهد ايضا فيها فان المعهود بعد ما ذكرنا ليس الا العمر وهو قول المص لانه لا معهود وونه امي دون
وحاصله انه استغراق سني العمر وجمعه وله انه جمع معروف باللام فينصرف الى اقصى ما عهد مستعملا فيه لفظ الجمع على
اليقين وذلك عشرة وعديته كذلك فيما اذ وقع جميع العدد قبله فانه يقال ثلثة ايام فيكون لفظ ايام مراد بها الثلثة
بيقين وكذا الرابعة ايام وخمسة ايام الى عشرة فكانت العشرة منتهي ما قطع بارادته بلفظ الجمع فيما لا يحصى من الاستعمالات فكان
معهودا من لفظ الجمع بخلاف قوله تم وقطعناهم اثني عشرة اسباطا اما وان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فان الجمع
وان اريد به يقينا ما يزيد على العشرة لكنه لو جرد ذلك مراد مرة لا يصير معهودا من اللفظ بحيث يصرف اليه متى ذكر بلا معين
وكان المعهود ممن استعمل فيه لفظ الجمع يقينا ستم ليس الا العشرة فمادونها والعشرة منتهي ما عهد شايها
ارادته به قطعاً فيجب الحمل عليه وبخلاف ما اذ المفتح مميّز العدد ونحو ذلك الايام فمادونها بين الناس حيث اريد به جميع الايام
فان اللام فيه للجنس على سبيل الاستغراق ولا ينكر ان يراد باللام ذلك لكن المقدر انه حيث امكن العهد حمل عليه
دون الجنس والاستغراق والعهد ثابت فيما يراد بالجمع عند عدم قرينة والغرض ان المحالف لم ير شيئا بعينه

دائرة ان جملة ما في نفسه الى اقل ما يذكر لفظ الجمع وذلك عشرة وكذا لا تجواب عنده في الجمع والستين وعند ما يصرف الى الجمع لا يكون معدودا

قالوا ارب ان يصرف الى المعيد المستمر وانما اعتبر في المعهود وان كان مادونه معهودا ايضا لانكما استعملت في العشرة عند ما هو
لاستغراق لازم فلما كان الاستغراق الذي يحكم به عند عدم العدد انما ثبت لان دخول اللام لم يكن معدولا قرينة تعين غير الاستغراق
المراتب حتى يصرف الى الجنس الصالح للتفصيل والكثير كان للاستغراق وهذا ايضا كذلك لما انصرف الى المعهود والمعدود كل مرتبة من المراتب التي
اولها ثلثة واقصاها عشرة ولا معين كانت الاستغراق المعهود وبهذا التقدير يدفع ما اورد ابن المغز من قوله وهذا اى كونه اقصى ما يراى في العشرة
انما يكون عند ذكر العدد وانما لم يذكر كى يسمى الزائد عليه بالجمع بل اربب وذكر شاذ ذلك قوله تعالى
وتلك الايام وان اعدا شعور قال وليس في قول والحالف لا اكلمه المشهور رسم العدد فمما لا يصح ان يقال
انما قصي ما يذكر بلفظ الجمع وذلك ان الايام وانما قلنا انما اندفع ذلك علمت ان التصديقين باعدهما مراد بلفظ الجمع على جملته
ليجمل عليه لفظ الجمع الخاص عند عدم ارادة شئ بعينه ويكون لفظه اريد به غير ما عهد مستمر كثيرا لا يوجب نفى احديته
في غيره واما مشاعته التجازي حيث قال التجازي اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلثة حقيقة حالتي الاطلاق واقرانه بالآخر
ولما زاد على العشرة عند الاطلاق عن العدد والاسم متى كان الشئ في جميع الاعمال كان اثبت مما هو اسم له في حال دون حال
فليس بشئ فانه وقع كلامه بهذا القول كما انه لم يبلغ الفرق بين الجمع واسم الجمع فلم يزل في العشرة وما دونها حقيقة
في حالين لما فوقهما في حاله واحده وانما قالوا انما في بعض اسماء المجموع انه يطلق من الثلثة الى العشرة كما في رهنه وروى في العشرة
ولم يعلم ان الاضافة في قول التجازي اسم الجمع بيانية والمعنى الاسم الذي هو الجمع ومثله في عبارات جميع اهل الفقه
اكثر واشهر من ان يخفى على ناظر في العلم فحصل كلام التجازي ان الجمع في العشرة فمادونها اثبت منه فيما زاد عليه لان
الاول يراى في حالتيه والثاني في حاله يعني فكان الحمل على عهد له في الحالتين عند عدم المعين لازما حقيقة ما ذكرناه
في مبادىء التفسير شرح له وآلة الموفق نعم لقائل ان يرجح قولهما في الايام والشهور بان عهدهما عهد وذلك لان عهدية
العشرة اسماء هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام
عهدية عنه غيره كان اعتبارا من المعهود اولى وقد عهد في الايام السبعة وفي الشهور الاثني عشر فيكون صرف خصوص من الجمعين
اولى بخلاف غيرهما من المجموع كالستين والارمنة فانه لم يعهد في مادتهما عدد آخر فنصرف الى ما استقر للجمع مطلقا من ارادة العشرة فمادونها
فان قيل هذه مخالفة فان السبعة المعهوده نفس الارمنة الخاصة والاية بيوم السبت ويوم الاحد والكلام في لفظ الايام اذا اطلق على
منه تلك الارمنة الخاصة السابقة لا شك في عدم ثبوته في استعماله اذا ثبت كثرة اطلاق لفظ الايام وشهور ويوم السبت والاحد الى العشرة
والعزم وصرف الى آخره على الخصوص بل الارمنة الخاصة المسماة متكررة وغير متكررة وغير بالهة السبعة بحسب المراتب المتكلمين
فالجواب منع توقف الضمير اللام الى العهد على تقدم العهد في لفظ النكرة بل اعلم من ذلك بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ ولا عنه فانه
اذا صار المعنى معهودا بامى طريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح له معرفا باللام انصرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكرى وعلمى مثل الكلام
بقوله ثم اذما في الغار فان ات الغار من المعهود لاسم لفظ سبق ذكره بل من وجوده وعلى هذا فيجب جمعها طائفة من المتأخرين بالعهد التجازي

ومن قال لعبد أن خذ مني أياما كثيرة فانت حر فالأيام الكثيرة هي عشرة أيام لأنه أكثر ما يذنا وله اسم الأسماء
وقال سبعة أيام لأن ما نأخذ عليها نكواثر وقيل لو كان اليومين بالفارسية ينصرف إلى سبعة أيام لأنه يذكرونها بلفظ الفرد دون الجمع

اعلم ما تقدم ذكره أو عهد بغيره كما ذكرنا ونظيرنا قوله العام فخص بلالة العادة فإن العادة ليست إلا عمدا مستمر ثم انظر إلى اللفظ الذي
يعملها وغيره فيقتيد بها العمل باللفظ ولا قوة إلا بالله قوله ومن قال لعبد أن خذ مني أياما كثيرة فانت حر فالأيام الكثيرة هي عشرة
عشرة أيام لأنه أكثر ما نأخذ عليه اسم الأيام على اليقين على ما تقدم قال سبعة أيام لأن ما نأخذ عليها نكواثر وقد يقال قدم في قصار القوافي
أن الكثيرة بالدخول في حركات التكرار ومقتضاها أن نظرا لكثرة هذا المعنى هنا أن لا يحث الابهت أنت أيام
وانما لم ينظر إلى الكثيرة من جهة العرف لأن العرف يختلف فربما يقال في السبعة كثيرة وربما يقال قليلة وكذا
العشرة والعشرون فانه يقال باعتبار النسب لم تنضب وصورة المسئلة أن لانيته للعامل في مقدار الكثير فخرج كل على أصله ثم
قال أبو اليسر ما لبسنا فلا يحجى هذا الاختلاف بل يصرف إلى أيام الجمعة بالاتفاق حتى لو قال لعبد أن خذ مني مرار ومرارا يسيرا نكواثر
أو خذ مني سبعة أيام لعين لأن في لساننا تستحل مع جميع الأعداد لفظية بوزن فلا يحجى ما قال أبو حنيفة في انتباه الأيام إلى العشرة في
حسن والنداء علم فروع قال أول يوم من آخر هذا الشهر فهو على السادس عشر منه وآخر يوم من أول هذا الشهر هو على الخامس عشر منه
وجمع وسنون منكر لفتح على ثلاث بالاتفاق ولو حلف ليفعل كذا عند الشهر أو عند الهلال إذا اهل الهلال ولانيته له فله الليلة التي فيها
ويومها وان نوى الساعة التي اهل فيها صحت نيته لأنه حقيقة كلامه وتغليظ عليه ولو قال أول الشهر ولانيته فله من اليوم الأول إلى خامس عشر
وان قال آخر الشهر فمن بعد عشرين أو غيره الشهر فله الليلة الأولى واليوم الأول في العرف وإن كان في اللغة للأيام الثلاثة أو سبعة الشهر فالسابع
والعشرون وان قال صلوة الظهر فله وقت الظهر كله وعند طلوع الشمس من حين تبدوا إلى أن تبيض ان قال وقت الصلوة فمن حين
تبيض إلى أن تزول ففي أي وقت فيا بين ذلك فعل برهان قال المساء فقد تقدم أن المساء سائر لو قال في الشتاء ونحوه فمن محمد بن النكاح
عندهم حساب يعرفون بالشتاء والربيع والصيف والخريف فهو على حسابهم وان لم يكن فالتسوية بالبر على الدوام والصيف
بالشتاء في الحر على الدوام فعلى هذا القياس الخريف ما ينكسر فيه الحر على الدوام والربيع ما ينكسر فيه البر على الدوام وقال أبو الالميث قال محمد بن
عندنا شيء في معرفة الصيف والشتاء ما نترج فيه إلى قول الناس فاذا قالوا بجمعهم ذهب الشتاء والصيف فهو كذا فكيف العرف في السنين
وفي الواقعات والتجارات إذا كان الحالف في بلد من حساب يعرفون الصيف والشتاء مستمر أم يفرق بينهما فالأول والثاني ما يليان من فيه الخريف
وأخوه ما يستغني الناس فيه عنهما والاصل في الشتاء والصيف استثنى في الشتاء والصيف والربيع من الخريف والشتاء من الخريف من الخريف والشتاء
لأن حوت هذا الشهر ليس قبل إذا كان على الأشجار أوراق وكان في الصيف وإذا بقي الأوراق دون الثمار فخر فيه وإذا لم يبق عليها أوراق فالشتاء وإذا
خرجت الأوراق دون الثمار فالربيع وهو ما خرجت الأزهار ولو قال في وقوع الثلج أراد وقت وقوعه فعلى ذلك فهو الشهر الذي يقال له بالفاصلة
أكثر فان لم يكن له نية أو نوى حقيقة وقوعه فعلى حقيقة الوقوع وهو الشهر الذي يحل فيه إلى كونه ولا يعتبر الطير إلى العوسى ولا يتبين على وجه
الأرض ولو وقع الثلج في بلد غير بلد الحالف لا يعتبر بل الاعتبار وقوعه في بلدته حتى لو كان الحالف في بلدة لا يقع بها الثلج تأدت اليمين ولو قال في
قدوم الحج فقد تم واحد منهم انتهى اليمين ولو ذكر ليلة القدر وان كان لا يعرف اختلاف العلماء فيها فعلى السابعة والعشرين من رمضان
أنه الحقيقة أبو الالميث وان كان يعرف لا ينصرف إليها والاختلاف فيه معروف بين علماءنا وإن كان حلف في انتباه الشهر لا يحث عند

باب اليمين في العتق والطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت
الموجود مولودا فيكون ولدا حقيقة وليس به في العرف ويعتبر ولد في الشرع حتى يتحقق به العدة والدم بعد نفاس والمدة والمدة فيحقق
الشرط وهو ولادة الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت ولدا ميتا لم يحرر ولا يعتق الحرة وحده عندنا حبيشة وقال لا يعتق
واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فيمنع اليمين الى ازالة كل انشيط ليس بمثل للبرية وفي الجراء ولا يحرر حبيشة وان
مطلق اسم الولد متين بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء وفي قوة حكمية تظهر في دفع سلب الغيرة ولا تثبت في الميت
فتنقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت ولدا ميتا لم يحرر ولا يعتق الحرة وحده عندنا حبيشة وقال لا يعتق

حتى يجي مثله من رمضان القابل وعن ابى حنيفة روى حتى بمعنى كل رمضان القابل وعليه الفتوى ومنه انما على ما
في رمضان عند الكل لكنه يقول متقدم ومتأخر وعندهما في الميتة بعينه لا يتقدم ولا يتأخر لكن لا تحترق

باب اليمين في العتق والطلاق لما كثر وقوع الخلاف بالطلاق والعتاق بعد ما تقدم قدمه على ما بعده قوله وقال

لا امرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا اذا علق به عتق امته لان بولادة
الميت يتحقق الشرط لان الميت ولد حقيقة وهو ظاهر وشرعا حتى انقضى به العدة يصير به
نفسا اذا روت الدم فتحرم الصلوة عليها وتصير به الامه ام ولد وفي الحديث من رويته ابى عبيد

عنه عزمه قال في السقط ليل منطويا في باب الجنة حتى يدخل البواب الجنة يروى بالهزوه وهو العظيم البطن المسترخ اى
ينفتح بطنه من الاستلقاء من الغضب وبلا هزوه وهو المتعصب المستطلي للشيء والفعل منها احبنا ومهموزا واحبنا على مقصود

ومن هذا يؤخذ ان السقط له حكم الولد وكذا كونه في الحكم فلو اسقطت سقطا استبان لبعض خلقه طاعت وعنت ايضا
لانه ولد حتى صار الامه به ام ولد ولو لم يستثن شي من خلقه لا يعتبر وتقدم حكمه في الحيض قوله ولو قال اذا ولدت ولدا
فهو حرة فولدت ولدا ميتا لم يحرر ولا يعتق الحرة وحده عندنا حبيشة وقال لا يعتق واحد منهما

لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بيناه انما لكن ليس محلا للعتق صحل اليمين به ولا ينزل الجزاء كما لو قال ان خلعت
فانت طالق فابانها فانقضت عدتها فخلعت اليمين ولا يحنث حتى لو رجعت فدخلت لا يقع ولا يبي حنيفة روى
ان الشرط ليس الا الولد له بها بخلاف ما قبله وهذا لانه جل الجزاء وصف الموصوف بالشرط وهو الولد وهذا الوصف النحصر
وهو الحرية لا يكون الا في الحي فتنقيد الموصوف بالشرط بالحيوة والا لكان الكلام مكانه قال اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت ولدا ميتا لم يحرر ولا يعتق الحرة وحده عندنا حبيشة وقال لا يعتق واحد منهما

لام وحرية لانه لا يصلح مقيد الاول بالحي لان الحرية والطلاق واقع وصف الغيرة فلا يلزم تقييده به واور عليه ما قيل
ان شتر ميت عبدا فهو حرة فاشترى عبدا الغيرة ثم عبدا لنفسه لا يخلو اليمين بالاول ولم يقيده ضرورة وصحة
بالحرية بعينه لنفسه واجيب بان المشرى الغيرة محل الاعتاق لصحة ثبوته فيه موقوفا على اجازة مالكه فاحلقت اليمين به في
الى اضرار المالك فيه واما الميت فلا يصح استحباب العتق به لا موقوفا ولا غيره وبهذا يقع الجواب عما قد يورد من ان قوله ان خلعت

فانت طالق فان الموصوف بالجزاء هو الموصوف بالشرط ومع هذا لو ابانها فانقضت عدتها فخلعت اليمين ولا يحنث حتى لو رجعت فدخلت لا يقع ولا يبي حنيفة روى
بعد ولم يصح قوله ان خلعت الدار في عصمتي ونحوه لانها بعد انقضت العدة محل لمثل هذا المعنى لانه لو قال ان تزوجتك فانت
طالق صح وتوقف على نكاحها فطلعت عنه بذلك الطلاق وفي الايضاح لو قال اول عبدا دخل على فهو حرة فدخل عليه

ثم عتق حرة يفتى الحي ولم يذكر الخلاف والصحيح انه على الاتفاق لان العبودية لا تبقى بعد الموت ولو قال اول عبدا ملكه فهو حرة فاشترى
عبدا وفتى له عتق التام بخلاف ما لو قال اول كرا ملكه فهو حرة فاشترى له كرا او نصفه كذا لم يحرر شيئا لان النصف من كل
نصف من كرا لانه مع كل نصف منه كرا بخلاف نصف العبد فانه متصل بالنصف الآخر فيكمل العبد بنصفه ذكره

وإذا قال أول عبد اشتريته فهو فاشترى عبد اعتق لأن الأول اسم لفر سابق فإن اشترى عبد بن معاشة آخر لم يفتى واحد منهم
بعدم الكفر حتى الأولين والسبق في الثالث فالعبد الأولية وإن قال أول عبد اشتريته وحده فهو عتق الثالث لأنه
وإدبته الشراء في حالة الشراء لأن وحده للحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف وإن قال آخر عبد اشتريته فهو فاشترى عبد مات
معتق لأن الآخر لفر ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو اشترى عبد أمه عبد أمه مات عتق الآخر لأنه فر ولا حق فأنصف بالأكبرية
يعتق يوم اشتريته عند أبي حنيفة رده حتى يعتبر من جميع المال فلا يعتق يوم مات حتى يعتبر من الثلث لأن الأكبرية لا تثبت
لعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولا يبي حنيفة إن الموت مقرَّب فاما القضاة
الأكبرية من وقت الشراء فيثبت مستندا وحتى هذا الحال لأن تعليق الطلقات الثلاث به وفائدته تظهر في جوابان الأول وعنده

فمن تاشي والمرغيباني قوله واذا قال اهل عبد اشترية فهو خاشع جديع لان الاول اسم لفرد سابق فيحقق بشرط العتق فيقول
لان المشتري جديع معاشم آخر لم يفتق واحد منهم لانعدام المقر في الاوليين والسبعين في الثالث فافترحت الاولية فيه
لو كان قال اول عبد اشترية وحده فهو حقيق الثالث لا يرد بالقر في حالة الشر لان وحده الحال لغة فحقيد عام له وهو
شتره يمنه فيقيد الشر في حال فرد المشتري وهو صادق في الثالث فيحقق بخلاف ما لو قال اول عبد ملكه واحدا
فيحقق الثالث لان واحدا يحتمل المقر في الذات فيكون حلالا بمكة لان الواقع كونه كذلك في ذاته فلا يفتق لان كلاما من الا وليس كذلك
بانه اول بهذا المعنى فانه في ذاته فرد واحد وسابق على من يكون بعده فلم يكن الثالث ولا بهذا المعنى ولا يرد على قوله لانه لو قصد هذا المعنى
فيحقق كل من الاثنين السابقين وتحتمل كونه بمعنى الانفراد في تعلق الفاعل به فيكون بمسسته فيحقق لانه المنفرد في تعلق الفعل
لا خلاف الاولين فلا يفتق بالشك وقيل لانه يحتمل ان يكون حالا من العبد وان يكون حالا من المالك اى حال كونه منفردا فلا يفتق
لشك اليه اشار شمس الدين في ما مضى من قوله وان قال آخر عبد اشترية فهو خاشع جديع لان الاول لم يفتق لان الآخر فرد لاحق
في السابق لهذا العبد فلا يكون لاحقا فلم يفتق من شرط العتق ولم يفتق فيه المسئلة مع التي تقدمت فيحقق ان المعبر في تحقق الآخرة وتو
فصل وفي الاولية عدم تقدم غيره لاجل وجود آخر متاخر عنه ولا لم يفتق المشتري في قوله اول عبد اشترية فهو خاشع جديع لان المشتري بعد غيره ولا يشترى
عبد في قوله آخر عبد اشترية فهو خاشع جديع لان الاول لم يفتق لان الآخر فرد لاحق لم يفتق غيره واحتلوا في وقت عتقه فحقا في الوجبة
في يوم اشتراه حتى يعتبر عتقه من جميع المال الكائن اشتراء في الصحة والاعتق من الثلث وقالا يفتق يوم مات المولى حتى يعتبر عتقه من الثلث
ان اشترى في الصحة والمرض وجه قولهما ان الآخرة لا تثبت الا بعقدهم او غيره بعده الى الموت نصا كما قال ان لم يفتق لانه اخر فانت خروجه
الشرط بتحقيق الموت فيقتصر عليه فكذا اذا كان مناه رابعا او ابي حنيفة ربح لان الموت معروف للشرط فليس شرط وانما الشرط التصديق بالآخرة
بعدة حصلت لمن وقت الشراء الا ان في الصنفه بارضية المولى بان يشترى بعده غيره فاذا مات ولم يشترى بعده كان آخر من وقت الشراء ففتق
ان كان الوقت كما لو قال لا امر ان حضرت فانت طالق فأت الدم لا يحكم بطلانها في الحال بل حتى تمت ثلاثا في يوم فاذا امست لم يفسد ما طلق حتى يك
ان ذلك الدم كان جسيما وكون صفة الآخرة انما تثبت بعد موت غيره وان العدم لا يفتق الا بالموت صحيح لكنه لم يجعل الشرط عدمه بل بالآخر
رد الابه فلا يقع عنده مقتصر الا لو كان من نفس الشرط فاذا كان من شرط تحقيق الشرط ثبت عند مستند اعلى بهذا الخلاف اذا قال اخر امره ان
ثلاثا فمزوج امره ثم اخرى ثم مات يقع عند الموت مقتصر عند ما يستند اعنده وفائدة ان في فائدة هذا الخلاف يظهر في حرمان الارث وعند من يفتق به
بجمل فارجح حكم الطلاق في آخر نفس من حياته ولا يرد به واحد كان خل بها وكذا ان لم يكن خل بها لانها والطلاق عند من يفتق به
بعدة عدة الطلاق لا غير ذلك كان الطلاق حيا كان عليها عدة الوفاة وعند لا يرث لانها طلق ثلاثا وقت تزوجها حتى لو دخل بها الزمة به بالعدة
عن مهر الطلاق قبل الدخول ويعتبر عدة الطلاق بهذا بخلاف قول ان لم تزوج عليها فانه اذا مات يقتصر طلاقا على الجان بالانفصال لانه صح بكون الشرط عدم
فقد تحقق الشرط وليس بالاول لان من آخر جز جزية آخر جز العدم المحمول شرطا فلم يكن العدم السابق تمام الشرط لانه اذا لم يتم جز الشرط لا يفتق بشرط بخلاف الآخرة
فذلك الشرط الى آخره اذ كان له لو قال اخر امره ان تزوجها حتى طالق فتزوجها ثم اخرى ثم طلق الا وتزوجها ثم مات لم تطلق حتى تطلق التي تزوجها مرة لان التي عاها

ومن قال كل عبد لبشرى بولادة فلائته فهو حر فبشره ثلاثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لمخبر بغير بشره الوجه ويشترط كونه
سارا بالعرف وهذا لما يتحقق من الاول وان بشره معا عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشترته
بنوى به كفارة يمينه لم يجز لان الشرط قران النية بعللة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اباه بنوى عن كفارة يمينه
اجزاء عندنا خلافا لفرق الشافعي به لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات للملكية
ولا عتاق الزمانه وبينهما منافاة وكنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لمن يجرى ولد والده الا ان
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظيره قوله سقاء فاروا

التصفت بالاولية فلا تصفت بالآخية لقوله اخر عبد اضرب وضرب عبد ثم آخر ثم اعد الضرب على الاول ثم مات عتق الذي ضربت ابنا له عليه
قوله ولو قال كل عبد لبشرى بولادة فلائته فهو حر فبشره ثلاثة متفرقين اي متتابعين عتق الاول منهم فقط لان البشارة انما تحققت منه لانها
اسم لمخبر بغير بشره الوجه ويشترط كونه سارا في العرف واما في اللغة فهو بالغير البشارة سارا او ضارا قال تم فبشرهم بعذاب اليم ولكن اذا وقع به بكم
قرن بذكر بابه الوحيد كما في الآية المذكورة فلما دعي انه في اللغة ايضا خاص بالمحبوب ما ورد في المكره ونجاء دفع بادة اشتقاقه وهي البشارة فانها
تفيد ان لذلك الجواز في البشارة ولا شك ان الاخبار بما يتجاذل الانسان لوجب تغير البشارة في الشاهاة يعرف كما يتغير بالمحبوب الا ان على العرف
بناء الايمان فان بشره مع اعتقالات البشارة تحققت من الكل قال تم فبشره بغلام عليم فنسبها الى جماعة فحققت بالاولية
من فردا اكثر واحدا ياروي انه عسدهم مهابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال عمر من احب ان يقرأ القرآن غضا طرا ياكلها انزل فليقرأ
بقراءة ابن عمه وابنه اليه اليك وعمر رضي بالبشارة فسبق اليك عمر فكان ابن مسعود يقول متى ذكر لبشرى اليك وبكره واخرى عمر ولو كان مكان البشارة
اخبارا بان قال اخبرني والباقي بحال عتق الكل ثم ان عدى بالباء وبان قال ان اخبرني بقدم فلان اشترط فيه الصدق لا فادتها
الصاق الجبر بنفس القدم ولا يخفى انها انما يتصور لصوتها الاخبار بنفسه يعني بنفس الفرد لفظا وهو الواقع في الكذب في اشتراط الصدق
بناء على ان تحقق الصاق انما يكون بالصاق الاخبار بنفس الواقع بخلاف ما لو قال ان اخبرني فلانا قدم عتق كل من اخبره صدقا او
كذبا وقد اورد على اشتراط الصدق في البشارة ان تغير البشارة كما يحصل بالاخبار بالبشارة صدقا كذا كما يحصل كذبا واوجب ليس لنفسه
والوجه فيه نقل اللغة والعرف قوله ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشترته بنوى به كفارة يمينه لم يجزه لان وقوعه كفارة يحتاج
الى نية الكفارة وبهذه النية تشترط قرانها بعللة العتق وهي اليمين فاما السائل فان علة العتق هو قوله هو حر من اليمين فان اليمين مجموع الترتيبات
واذا كان الشرط ذلك فالنقض له لم ينوع عند التكلم به بل عند مباشرة الشرط لم يحصل شرط الكفارة فلم يجز عنها فكذا لان العتق وان كان
ينزل عند وجود الشرط لكنه انما ينزل بقوله انت حر السابق فانه العلة اما الشرط فلهما فلا يعتبر وجود النية عنده فصا كما لو قال
عبدى حر بالنية ثم نوى عن كفارة لا يجزيه لان النية شرط مقدم لا متأخر وانما صححت في الصوم على خلاف القياس حتى لو كان نوى عنه
اذا اشترته فهو حر من كفارة يميني فاشترته عتق عنها وكذا لو قال هو حر لوم اشترته يريد عن كفارة في وادور عليه ان الجزاء المعلق انما
يتعقد علة عتق الشرط والشراء هو الشرط وقد قرنت النية بالعللة فينبغي ان يقع عنها بقران النية بالعللة والجواب انه لما كان قبل
الشرط بعرضية ان يصير علة اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبرت الالوية عنده اتفاقا ولو كان
مجبونا عند وجود الشرط وقع الطلاق والعتاق ولو كان مجبونا عند التعليق لم يعتبر اصلا فكذا يجب ان يعتبر النية عنده
قوله وان اشترى اباه بنوى عن كفارة يمينه اجزاء عندنا خلافا لفرق الشافعي وما لك واحد وهو قول ابو حنيفة او لا لان العلة للعتق
هي القرابة المحرمة لا شراء القريب لانها التي ظهرت اثرها في وجوب الصلة كالنفقة وهي الموثرة في العتق وانما الملك شرط عليها سوار
بطريق الشراء وغيره كالبنية والارث واما ان يكون الشراء نفس العلة فلا لانه لا يثبت الملك والعتق لازالة وبينهما تناقض فلا يكون
العتق مقتضا له لانا ان شراء القريب اعتاق لما روي الستة الا البخاري حكاه من حديث بسمل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة

ولو اشترى ام ولد ولم يخرجه عن هذه المسئلة ان يقول لامة قد استولد فبالكلام ان اشترى تلك فانت حرة عن كفارة يمين
 شرا بشرية فانها تعتق لوجود الشرط ولا يخرج يد عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاء فلا تعاف الى العيين من كل وجه فخره في
 ما اذا قال لقيته ان اشترى تلك فانت حرة عن كفارة يمين حيث يخرجه عنها اذا اشترى ثوبا لا حريتها غير مستحقة بغيره
 اخرى فاجتعل الاضافة الى العيين وقد قارنته النية ومن قال ان تسربت جارية في حرة فخره جارية كانت في ملكه اعتقت
 لان العيين اعتقدت في حقها لمصادقتها الملك وهذا لا يجارية ملكة في هذا الشرط
 فيستأول كل جارية على الافراد وان اشترى جارية فليس يملكه يعتق بغيره والعين خلا ولا ضرورة فانه
 يقول التبرع لا يملك لاني الملك فكان ذكره ذكر الملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طافتك فبعدى حبيبك التزوج من كذا
 عنه عزم انه قال ان يخرى ولد والده الا ان يخره مملوكا غير شري فبقية يريد في شري فبقية يريد ذلك الشر او به الاجماع على انه لا يجازي
 الى اثبات عمقه على عتاق زائد بعد الشراء ولا شك ان القرابة ظاهرة الاثر فيه شرعا وقد رتب عمقه على شراؤه بالظاهر لما علمت
 من ان المعنى فيعتق بغيره مثل سقاء فارواه فالترتيب بالظاهر يفيد العلية على ما عرفت مثل سبي نسبه وزني ما عرفت كجانب
 في قول وجه زفر وغيره وقد ثبت ان الملك ايضا كذا بالنص مع انه يشتمل على عين حكمته وذلك ان في ترتيب العتق عليه
 تحصيل الدفع مفسدة القطعية الحاصلة بملكه اياه كالبهاجم والاستعانة بالصلوة وبه عين حكمته القرابة التي بها كانت علة
 العتق فوجب كون جميع القرابة والملك علة العتق ولذا جعلا بينهما واشترت جارية ثانيا فالتامة شراؤها القريب عتاق غير ان الشراعية
 اي علة جزاء العلة اي ولما كان الشرا لا اختيارى اضعف الحكم اليه لان مقت النية عنده فاذا نوى عند الشرا انه يشترى عن كفارة صح محله
 اذا ملك الاب غيره بالارث فان ثبت فيه بلا اختيار فلا يتصور النية فيه فلا يعتق عن كفارة اذا نواه لانها نية متاخرة عن العتق على ما
 بخلاف ما اذا وهب له او وصى له به او تصدق به عليه فنوى عند القبول ان يعين عن كفارة فانه يصح لسبقها فخره في السبب باذنه
 من الترتيب ظهر فساد قولهم العتق مستحق بالقرابة لان العتق لا يثبت قبل تمام العلة واما المناقات التي ذكرت في قولهم الشراء يوجب الملك
 والاعتاق فانزالته فهو بناء على ظاهر اللفظ وقولنا شرا القريب عتاق وقد علمت انه انما يوجب الملك وملك القريب علة العتق فالا
 اليه اضافة الى علة بغيره والمناقاة انما ثبت لو كان ازالة الملك نفس موجب الشرا او بالذات وكان الاليق بهذه المسئلة
 فصل الكفارة قوله ولو اشترى ام ولد له لم يخرجه عن الكفارة وان نوى عند الشراء ان يكون عتقا عن كفارة يمينه قالوا ومعنى المسئلة
 ان يكون تزوج امه لغيره فاولد بالكنى ثم يقول لما اذا اشترى تلك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشترى امه فانها تعتق لوجود الشرط وهو الشراء لا يخرج
 عن الكفارة وانما صورت هكذا لان يرد الفرق بين شرا القريب عن الكفارة وشرا ام الولد والا فالحاصل ان عتق ام الولد عن الكفارة لا يخرج
 معلقا ولا مخرجا والفرق بين الشريين مع الشراء في الفصيلين بكون ما يوجب العتق من وجه بهما القرابة والاستيلاء وان ام الولد لم يثبت العتق بالاستيلاء لا يوجب
 اعتاقا من وجه قال عزم احمقها ولد ما في قبل الشراء وقد عرفت من وجه ولم يكن عتقا بالشراء او تخير الاعتاقا من كل وجه بل وجه
 دون وجه والواجب بالبحث في العيين في غير من الكفارات اعتاق من كل وجه بخلاف شرا القريب فانه اعتاق من كل وجه لانه لم يكن قبل الشراء
 عتق من وجه بخلاف ما لو قال لقيته ان اشترى تلك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يخرجه اذا اشترى لان حريتها غير مستحقة نتيجة اخرى فلم
 يجتعل اضافة العتق الى الكفارة وقد قارنته النية فكل الموجب قوله ومن قال ان تسربت جارية في حرة اعلم ان التسري بها تفعل
 السري هو اتخاذ نسبه والسرية ان كانت من السرور فانما تسرب به الحاله وتسرب بها من السر والسيارة فضم سره على الاصل وان كانت
 من السر المعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانها قد تخفى على الزوجات المحارير فضمها من تغييرات النسب كما قال وهرى بالضم في النسبة الى الدهر
 النسبة الى السهل من الارض سهل بالضم والفعل منه يجب اعتبار مصدره فان اعتبر التسري بغير التسري بابدال البار كان كالحكم والفتاح قبلها
 وان اعتبر التسري قبل تسرره وكان القياس ان لا يقال بالالتسري في المصدرين لانه اتخاذ السرية لكن لو خط في اصل السرية وهو السرور
 او السر فاستحسن برؤيى بابدال الياء واو وخصت لانها هي الاصل ومنه ما ذكره ابن الاثير عن عائشة وسلمت عن المتعة لانجب

ولنا ان الملك يصير مذكورا في صورة صحة التسمية وهو شرط في حق ذلك يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرة وفي مسألة الطلاق انما يظهر في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقك فانك طالق ثلاثا فزوجها وطلقها لا تطلق ثلاثا فذكرت مسئلتنا

في كتاب الله تعالى النكاح والاستبراء والقياس الاستبراء بهيمة هي بيل البيا والواقعة فابعد الف ساكنة كمنزلة كسار ومعنى التسمية عند ابي حنيفة ومحمد ان يخص امته ويعبر بها للجماع افضى اليها بما فيه او عزل عنها وعن ابي يوسف ونقل عن الشافعي رحمه الله لا يعزل ما لم يفرغ منه ولو طلى امته ولم يفعل ما ذكرنا من التحسين والاعداد لا يكون تسرياً وان لم يعزل عنها وان علقته منه لكان ما ذكرنا اشتقاقه سوارا عتبرت من السرور او ما يرجع الى الجماع او غير ذلك لا يقتضي الانزال فيها لان الجماع والسرور واليسارة كل منها يتحقق دون فاقدة في المفهوم واعتباره بلا دليل وكون العرف في التسري تحصيلها الطلب الولد دائما ممنوع بل العرف مشتر في المشاهدة من الناس من يقصد ذلك ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير ان تلده اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا حلفت لا تسري فاشترى جارية فخصها ووطئها حنت ذكره القدوري في التجريد عن ابي حنيفة ومحمد رحم ولوقال ان تسريت جارية فبعدى حرفا فاشترى جارية ففسرنا عتق العبد الذي كان في ملكه وقت الحلف ولو لم يكن في ملكه عبد فلك عتقك عتقك تسري جارية ففسرنا لا لا يفتق هذا العبد المستبرئ ولو قال تسريت جارية وفي حرة ففسري جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت وهي امه الكتاب وهي اجماعية ولو اشترى جارية بعد الحلف ففسرنا لا لا يفتق هذا اذا لا عند احد من الائمة الثلاثة الاكشاف في احدى ارج وقال زفر يفتق لان التسري لا يصلح الا في الملك فكان ذكر الملك فكان قال ان ملكك امته ففسرنا في حرة وصار كما لو قال الاجنبية ان طلقك فبعدى حريصير التزوج مذكورا حتى لو تزوجها وطلقها عتق العبد لا لا يفتق المشتراة لزم صحة تعليق عتق من ليس في الملك بغير الملك وسببه الثاني باطل الاجماع وهذا لان التسري ليس نفس الملك لا تسريه قد يفتق بعدة لا يفتق فان حقيقة ليس الا اذا اذنه خصها للجماع فانما يستلزم وجوده في الملك سابقا على ابتداء التحصن الاعداد او مقدار هذا القدر لا يستلزم احضاره عند التكلم اولا فضلا عن حضوره ثم نقدره مراد الالاء ليس لازما ببقاء لول اللفظ في الذهن بل لازم لوجوده في الخارج والالاءم الخارجية لا يلزم تعقله او تعقل ما هو لزومها في الخارج بخلاف ما لو قال ان ملكك امته وتستر بها الخ فانه صرح بجعل الشرط الملك وبخلاف ما قاس عليه من قوله الاجنبية ان طلقك فبعدى حري لان عتق عتق عتق القاسم في ملكه ليس باعتبارنا الشرط الملك غير ان الشرط مجموع ان تزوجتك ثم طلقك فبعدى حري بل لاقتضاء شرط الملك غير ان الشرط هناك اذا ثبت مقتضاه ثبت الجزاء وهو عتق عتق اما جهنا لو ثبت التسري لا يثبت عتق المتستر بها لا احتياجه على امرزائد على مجرد الشرط شرعا وهو كونه نفس الملك او سببه ولما ثبت الملك جهنا لضرورة صحة التسري به فقط لان الثابت ضرورة امر لا يتجاوز ما ثبت عتق التسري عتقا لا احتياجا عتق غير المحكومة بالا عتاق المعلق قبل ملكها الى كونه موطقا بالملك او سببه ولم يوجد فظهر ان هذه ليست وزان مسئلتنا وانما وزانها لو قال الاجنبية ان طلقك واحدة فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها فطلقها واحدة ونحن نقول في هذه لا تطلق الآخرين الباقيتين لو طلقها واحدة بعد ان تزوج بها لما ذكرنا من ان شرط الطلاق الواقع بالتطبيق المعلق قبل التزوج كونه معلقا بالملك او سببه ولم يوجد نعم قد يقدر اللفظ الدال على المعنى فيصير معتبرا لفظا وان لم يكن مدلوله التزاما فيصح الجزاء فيما اذا علم ان غرضه من التبيين التحل فانه يعرف قصد وجود الشرط اي وجود الجزاء كما قد روي في حقه لفظ حيا

ومن قال كل مملوك لي خريعتك امهات اولاده ومدبروه وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اذ الملك ثابت فيهم رتبة ويدا ولا يعق مكاتبه الا ان ينوبهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النية ومن قال لنسوة له هذه طالق وهذا وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة ولا ثبات احد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في المحكم فيختص بمجمله فصار كما اذا قال اذ قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده هذا خرا وهذا عتق الاخيرة وله الخيار في الاوليين لما بينا

في قوله ان لدت ولدا فهو تصحيح الجزاء العلم بان غرضه وجود الشرط وهو الولادة والحمل عليها وتخفيفها عليها وفيما ليس كذلك بل يعبر ان الغرض منع الشرط بمنع نفسه عنه لا يجوز التقدير بتصحيح وقوع الجزاء وحلف التسري من هذا القبيل وقد سئل هنا فقيل ان فرق لا يقول بالمقتضى حتى حكم في قوله اعتق عبدك عني بالفت انه يعق عن المأمور فكيف خالف هذا وحكم باعتباره وتقدره واجيب بانه لا يلزمنا اصلاحه فان مناقضته لا تقرنا ومنهم من اجاب بانه ليس عنده من باب المقتضى بل من دلالة النص حيث كان فهم الملك ثابتا عندهم معنى التسري واعرض بان الدالة لا بد فيها من صورة اصل وفرع وعلة حتى قيل في قياس غير انه لا يقتصر الى ابلية الاجتهاد في فهم حكم المسكوت فالوجه كون هذا اللفظ في العرف بمعنى ان وطيت مملوكة لي فكانت الدالة بطريق العبارة وقد قلنا في تحرير الاصول عن فخر الاسلام تفسير الدالة بمعنى دلالة الاثر وان لم ير ضده هذا والتحقيق ان ليس هذا من المقتضى لان المقتضى ما يكون بثبوت ضرورة تصحيح الكلام الظاهر عدم صحته لغة مثل رفع الخطا او شرعا مثل اعتق عبدك عني وقول القائل تسريت لا يتبادر كذبه فيحتاج في تصحيحه الى التقدير ازالة للخطا وتصحيحا لما لم يصح ظاهره وهذا على وزان ما قلناه في ان اكلت بل الحن في اللغة والعرف واحد وهو اعداد المملوكة الخ لا الاعداد الاعم منها ومن الغرض بها فهو دلالة تضمني من قبيل العبارة قوله ومن قال كل

مملوك لي خريعتك امهات اولاده ومدبروه وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اى اضافة الملك الكامل في هؤلاء الى السيد ثابتة رتبة ويدا فدخلوا فيعتقون فدخل الامار والمذكور ولو نوى المذكور فقط صدق ديانته لاقتضاه لانه نوى التخصيص في اللفظ العام ولو نوى السود دون غيرهم لا يصدق قضاء ولا ديانته لانه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه ذكره ولا عموم الالفاظ فلا تعلل نية بخلاف الرجال لان لفظ كل مملوك للرجال حقيقة لانه تعميم مملوك وهو المذكور وانما يقال لانه نوى مملوكة ولكن عن الاحتياط يستعمل لها المملوك عادة يعني اذا عظم مملوكة باذخال كل وشو يشيئ الاناث حقيقة كما ذكر في جمع المذكر كالمسلمين والواو في فعله على انه عن المحنفة والحنابة حقيقة في الكل فكذا كان نية المذكور خاصة بخلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو نوى النساء وحدهن لا يصدق لاديانته ولا قضاء ولو قال لم انو المدبرين سنة رواية يصدق ديانته لا قضاء وفي رواية لا يصدق ديانته ولا قضاء وقوله ولا يعق مكاتبه يعني بقوله كل مملوك لي حر كذا اعمق البعض عن ابى حنيفة رحم لان الملك فيهم غير ثابت يدا وهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبر فاختلت اضافة الملك اليهم فلا بد من ان ينوبهم بلفظ كل مملوك وحسبى هذا ينبغي لو قال كل موقوف لي حر ان يعق المكاتبون لان الرق فيهم كامل ولا يعق المكاتبون الا بالنية قوله ومن قال لنسوة هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة اولاد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة منها والعطف ليس في حكم المعطوف عليه وحكمه هنا الطلاق المنجز وانما التوقف في التعيين فصار كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده

باب اليمين في اليمين والشرع والتزويج وغير ذلك

ومن حالف لا يلزم ولا يشترطه ولا يوافقه كل من فعل ذلك لم يحدث لأن العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق عليه وهذا لو كان العاقد هو الحالف بحدوثه في ميعنه فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الألف وأما الثابت للحكم العقد إلا ان يتوهم ذلك لأن فيه تشديداً ويكون الحالف داسلطان لا يتولى العقد بنفسه لأنه يشع نفسه مما يعتاد له

بناحر او بنا وهذا عتق الاخير ويتخير في الاوليين لما بينا ومثله لو قال لفلان على الف او لفلان ففلان كان النصف الاول للثالث
وعليه بيان من له النصف الآخر من الاوليين وقد يقال العطف بالواو كما يصح على الاحد المفهوم من هذه او يذهب ليصح على
هذه الثانية وح لا يلزم الطلاق في الثالثة لان الترديد بخبرين الاولى فقط والثانية والثالثة معا فيزيد البيان كذلك والله اعلم
باب اليمين في البيع والشراء والتزويج وغير ذلك من الطلاق والعتاق والضرب
ولما كان الايمان على هذه التقصيرات اكثر منها على الصلوة والحج والصوم وما بعد ما قد جاء عليها والحاصل ان كل ما يعقده
فوقه اقل مما قبله واكثر مما بعده واعلم ان الاصل عندنا ان كل عقد ترجح حقوقه الى المباشرة يستغنى الوكيل
فيه عن نسبة العقد الى الموكل ولا يثبت الحالف على عدم فعله بمباشرة المأمور بوجوده من المأمور حقيقة
وحكما فلا يثبت بفعله غيره لذلك وذلك كالحلف لا يبيع ولا يشتري ولا يزوج ولا يمسك ولا يصالح غيره
ولا يقاسم وكذا الفعل الذي يستتاب فيه ويحتاج الوكيل الى النسبة الى الموكل كما اذا حلف لا يخاطم فلانا فان الوكيل
يقول ادعى بوكلي وكذا الفعل الذي يقتصر اصل الفائدة فيه على محله كضرب الولد فلا يثبت في شيء من هذه
بفعل المأمور وكل عقد لا ترجح حقوقه الى المباشرة بل هو فيه سفير وناقل عبادة يثبت فيه بمباشرة المأمور كما يثبت
بفعل نفسه وذلك اذا حلف لا يزوج فوكيل بادل لا يطلق او لا يعتق بمال او بلا مال او لا يكاتب او لا يهب او لا يتصدق
او لا توصي او لا يستقرض او لا يصالح غيره او لا يزوج او لا يقبل الوصية او لا يعير او لا يستعير او لا يبيع ماله الا بمرحله
لا يضرب عبده ولا يذبح شاته فانه يثبت بفعل المأمور ومن قضاة الدين وقبضة والكسرة والحمل على
رأبته وخياطة الثوب وبناء الدار قوله ومن حلف لا يبيع ولا يشتري او لا يزوج فوكيل من فعل ذلك لم يثبت
العقد من العاقد الا من الحالف حقيقة وهو ظاهر وحكما حتى رجعت حقوق العقد اليه وكان هو المطالب بالتسليم للتمسك
والمخاض بالصيب وبالعين الموجرة والاجر والعاقد بطريق الوكالة في هذه هو الحالف لا يبيع الخ يثبت في
يمينه لصدق انه باع واشترى واستأجر حقيقة وحكما وهذا قول الشافعي في الاظهر وعند مالك واحمد
يثبت لان بالامر يصير كانه فعله بنفسه كما لو حلف لا يخلق راسه فامر من خلقه له حيث قلنا لم يوجد الفعل منه
حقيقة ولا حكما وهو الشرط للتمسك بل من العاقد حقيقة وحكما وانما الثابت له حكم العقد الذي هو الملك لكل علم
وان كان الحكم الاعلى بخلاف الخلق لان اليمين لم تنفذ فيه على خلقه بنفسه لانه غير معتاد وانما انعقدت على الخلق مطلقا
فيثبت بفعله الغير كما لو خلق بنفسه بان كان ممن يقدر على ذلك ويفعله وقوله الا ان ينوي ذلك استثناء من قوله لم يثبت
ينبغي فاذا نوى البيع بنفسه او وكيله يثبت ببيع الوكيل او يكون الحالف ذا سلطان لا يتولى العقود بنفسه
فانه يثبت وان لم ينو لان مقصوده من الفعسل ليس الا امر به فيوجب سبب الحنث بوجود الامر به للعادة وان
السلطان ربما يباشر بنفسه عقد بعض المبيعات ثم لو فعل الامر بنفسه يثبت ايضا لانفقاده على الاعس من فعله

ومن حلف لا يزوج او لا يطلق او لا يعتق فكل بن لك حنث لان الوكيل في هذا سفير ومعتبر ولين لا يضيفه الى نفسه بل الى الامر
وحقوق العقد ترجع الى الامر لا اليه ولو قال عني ان لا اتكلم به لم يحنث في القضاء خاصة وسنشير الى المعنى في الفرق انشاء الله تعالى
ولو حلف لا يضرب عبده او لا يذم شاته فام غيرة ففعل يحنث في ماله لان المالك له ولاية ضرب عبده وذرعه شاته فملك توليته
غيره ثم منفعة راجعة الى الامر فيجعل هو مباشر اذ لا حقوق له يرجع الى المأمور ولو قال عني ان لا ادلي ذلك نفسي دين في القضاء
بجذوف ما تقدم من الطلاق وغيره ووجه الفرق ان الطلاق ليس الا تكلم بكلام يفعله الى وقوع الطلاق عليها
والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ يتطهرا فاذا نوى التكلم به فقد نوى الخصوص العام فيدين ديانته لا قضاء اما الذم
والضرب فكل جسي يعرف باثمه والنسبة الى الامر بالتسبب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانته وقضاء
او مأموره ولو كان رجلا يباشر بنفسه مرة ويوكل اخرى تعتبر الغلبة وكل فعل لا يعادى المحالف كائن من كان كحلف لا يبي ولا يظلم
انفقه ذلك قوله ومن حلف لا يزوج او لا يطلق او لا يعتق فكل بن لك حنث يعني اذا فعله الوكيل وهو قولنا
واحدا ووجه للشافعية والكثير لم لا يحنث لانه لم يفعل وانما نسبت الى الامر مجازا ثم انه يحنث عنه كم لفعل نفسه
كما يفعل المأمور وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وانتم نابونه قلنا لم يملك اضافة الى نفسه بل لا يستغنى عن اضافة
الى موكله كانه ناقص عبارة للموكل فانقصا الحقيقة كلف لفظا وحكما اليه فيحنث به الا ترى انه يقال في العرف للتكلم
بكلام غير من شرا وحكمة هذا ليس كلام هذا الرجل بل كلام فلان فكان المقتود عليه عدم لزوم احكام هذه العقود
نظرا الى الغرض وهو اعم مما يلزم مباشرة او مباشرة مأمورة وليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز
ولو قال عني ان لا اتكلم به لم يدين في القضاء خاصة وفيما بينه وبين الله تعالى يدين ولو حلفها وقال انت
طالق باين حنث ولو آلى منها فمضت المدة حتى بانث حنث عنه ابي يوسف لان الايلا طلاق موجب فعند
مضيهما يقع مضافا الى الزوج وعند زفر لا يحنث لان الطلاق انما وقع حكما دفعا لضربها فلا يكون شرطا لحنث
موجود ولو كان عينا ففرق بينهما بعد المدة لم يحنث في قول زفر وعن ابي يوسف روايتان ولو زوجة فضولي فاجاب
بالقول حنث وعن محمد لا يحنث وفي الاجازة بالفعل اختلاف المشايخ قال شمس الائمة والاصح عنده
لا يحنث لان عقد النكاح يخيق بالقول فلا يمكن جعل الجبر بالفعل عاقلة ولا فرق بين كون التوكيل بعد اليمين
او قبله ولو وكل بالطلاق والعاق ثم حلف لا يطلق ولا يعتق ثم طلق الوكيل او اعتق يحنث لان عبارة الوكيل
بنها منقولة اليه قوله ولو حلف لا يضرب عبده او لا يذم شاته فام غيرة ففعل حنث لان له ولاية ضرب
عبده وذرعه شاته فيملك توليته غيرة فلملكه اياه انتقل فعل الضرب اليه بواسطة الامر به ثم منفعة راجعة
الى الامر على الخصوص وهو ما يحصل من اوبه وانزجاره فيجعل مباشرا اذ لا حقوق ترجع الى المأمور ووجه
السلك في ضرب عبده احترازا اما لو حلف لا يضرب حرافة لا يحنث بالامر به لانه لا ولاية له عليه فلا يعتبه امره
الا ان يكون الحرافة سلطانا او قاضيا لانها يملك ان ضرب الاحرار حدا وتغري فملك الامر به ولو قال عني ان لا ادلي
بنفسي دين في القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغيره ووجه الفرق ان الطلاق ليس الا تكلم بكلام شرعي يوجب
اثر شرعي في المحل وهو الفرقة والامر بذلك مثل التكلم به لان المأمور به كالرسول والبيان الرسول كلسان المرسل
بالاجماع فاذا نوى التكلم به خاصة فقد نوى خلاف الظاهر فلا يصدق القاضي من حيث انه يتكلم بكلام داخل تحت ولاية
المرسل من فرض ان مقتضى نيته لا ترجع اليه وهي الحقوق وحقيقة المراد ان الطلاق وانما كان لفظا يثبت عند
اثر شرعي في المحل على تركه حلف على ان لا توجه الفرقة من جهة وهذا المعنى اعم من ان يتحقق مباشرة او مباشرة المأمور فنية احدا
خلاف الظاهر ما لا يزوج والضرب ففعل حنث لا يتوقف تحقق اثره على الامر لان الضرب يثبت محثره من الفاعل بلا اذن

ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فاضربه لم يجز في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التاديب والتشقيف فلم ينسب
 فعله الى الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الايمان بامره فيضاد الفعل اليه ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب
 فامر انه طالع فليس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الخائف فباعه ولم يعلم لم يجز لان حرف الامم دخل على البيع فيقتضى اختصاصا به به
 وذلك بان يفعله بامره اذ البيع مبرم فيه النية ولم يوجد بخلافه ما اذا قال ان بعت ثوباك حيث يجزى اذ باع ثوبا مملوكا له
 سواء كان بامره او بغيره علم بذلك اولم يعلم لان حرف الامم دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضى اختصاص العين وذلك
 بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والحياطة وكل ما يجري فيه النية بخلاف الاكل والشرب ضرب الغلام لانه لا يحتمل النية فله يفترق
 الحكم فيه في الوجهين ومن قال هذا العبد حران بعتك فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والمالك فيه قائم فينزل المجزأ
 فنسبة الفعل الى الامر مجازية باعتبار تسببه فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه بخلاف الكلام المحمول اسبابا شرعية لا تار
 شرعية لا تثبت تلك الآثار بلا اذن عن ولاية فلما كان للاذن فيها اثر انقلبا الى الخالف قالوا وشبوت تصد ليقه قضا في ضرب العبد
 رواية في تصد ليقه قضا في الطلاق لان حقيقة كلامه المباشرة فيما فيصدق في الفصلين وهو قول الشافعي والحنفي ان الفرق
 ثابت ولكن تاشبه في اختلاف الحكم غير ظاهر فان كون الفعل يتحقق اثره بلا اذن والقول لا يتحقق اثره الشرعي الا بلا اذن لا يخرج
 عنه بل يزوم الفرق المذكور قوله ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فاضربه لم يجز في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة
 الى الولد المضروب وبهي التاديب والتشقيف اسي التقوم وترك الاعوجاج في الدين والمروءة والاخلاق فلم ينسب فعل المامور
 الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصف بها فلا موجب للتعلق واما في عرفنا
 وعرف عاتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشره ويقول العامي بولده هذا سبقك علقه ثم يذكر لمودب الولد
 ان يضربه فيعد الاب نفسه قد حقق العادة ذلك ولم يكذب فمقتضاه ان يعتقد على معنى لا يقع بك ضربك من جنتي ويحتمل لفعل المامور
 قوله من قال ان بعت لك هذا الثوب الخ لا شك انه يصح بعت لك هذا الثوب بعت هذا الثوب لك مجع من احوال على جعل الخطاب مشتريا لغيره فالاختصاص
 واما على جعله انبياء للتعليل اى بعتك لاجلك في غير تقيده لاختصاص على ذكره لكن الوجه الظاهر في استعماله اذ اوليت الامر للفعل متوسطة بينه و
 بين المفعول نحو بعت لك هذا كانت للتعليل وجوبا واما الاختصاص من انما تصنيف متعلقها المدخولها ومتعلقها الفعل مدخولها كان الخطاب
 اى فيفيد ان الخطاب مختص بالفعل فكونه مختصا به يفيد ان لا يتعدا اطلاق فعله لاس من جهة ذلك يكون بامره واذا باع بامره كان سبيحا ياه من اجله
 وبى لام التحليل فصار المحقوق عليه لا يبيعه من اجله فاذا ذاك الخطاب ثوبه بلا عمله فباعه لم يكن باعه من اجله لان ذلك لا يتصور
 الا بالعلم بامره ويلزم من هذا القول ان لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها النية كالصباغة نحو ان صنعت لك خاتما وكذا ان خط
 لك وان بنيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوباك حيث يجزى اذ باع ثوبا مملوكا للخطيب سوار كان باذنه او بغيره
 لان المحلوف عليه يوجد من امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص للخطيب لان اللام منها اقرب الى الاسم الذي هو الثوب من
 الفعل والقرب من اسباب الترجيح فيوجب اضافتها الثوب الى مدخولها على ما سبق مثله ما لو وليت فعلا لا تجزى
 فيه النية مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النية فلو قال ان اكلت طعاما اكل او شربت
 لك شرابا او شربا اياك او ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه يجزى بدخول دار مختص بالخطيب
 اى تنسب اليه واكل طعام سواك اية من او يعلمه او دونها ثم ذكر طهير الدين ان المراد بالغلام الولد لان ضرب العبد
 يحتمل النية والدلالة فكان كالا جازا قال تع فبشره بغلام عليم وقال قاضي خان المراد به العبد المعروف ولان الضرب
 مما لا يملك بالعقد ولا يلزم محل الضرب يملك به فانصرف اللام الى ما يملك لا الى لا يملك قوله ومن قال هذا العبد حران
 بعتك فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والضرر ان المالك فيه قائم لان خيار البائع لا يوجب خروج المبيع
 من ملك البائع فينزل المجزأ لوجوده المحل ولو باعه بغيره فاسد فان كان العبد في يد المشتري مضمونا عليه بان كان نفسه

نحو المامور

وكن ذلك لو قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشترته على انه بالخيار يعنى ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والمالك
قائمه فيه وهذا على احواله ظاهر ولكن اعلى اصله لان هذا العتق بتعليقه بالمعلق كالمنجز ولو لم يكن العتق بثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا
ومن قال ان لم يبع هذا العبد وهذه الامنة فامرته بالطلاق فاعتق او دون طلقت امواته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لغيره فمحملة البيع

لا يثبت كما في البيع الصحيح البناء لانك ما تم البيع بغير العبد عن ملكه الى المشتري قبل وانه بدل على ان المعلق مع العلة في الخارج
وعقيب الشرط فان البيع كما هو علة للملك بوضوح لثبوت العتق لذلك العبد فكان المعلق وهو الملك اشهر
ثبوتها من المشرع الذي هو العتق حيث وجد ملك المشتري قبل وجود العتق ويمكن ان يقال بل انما قارن
الاعتاق زوال الملك فلم ينزل العتق لانه بعده ولم يصارف للملك وتقدم مثل هذا المصنف فتذكره وعلى هذا
ان المعلق عقيب العلة كما هو رأي المصنف وعرف بهذا وجه تقييده المسئلة يكون البيع بشرط الخيار لانه لو قال
ان لعبت هذا العبد فهو حر فباعه بعبا بانه لا يثبت قوله وكذلك ان قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشترته
على انه بالخيار يعنى للمشتري يعنى يثبت ايضا اما اذا اشتراه شرافا باثباته فان كان في يده مضمونا لانه غصبه عتق لانه
صار موقفا ملك نفسه ولو كان شرار صحيحا عتق بطريق الاولى لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والمالك قائم فيه
اما على قولها فظاهر واما على قول ابي حنيفة فلان الصق الواقع في هذا العبد بسبب تحقيق هذا المشتري والمعلق بالشرط
كالمنجز عنه وهو لو اشتراه بشرط الخيار واعتقه قيل اسقاط الخيار يثبت للمالك سابقا لشرط
اقتضائيا وكذا هذا واورد طلب الفرق بين هذا البيع وبين النكاح الفاسد على قول ابي حنيفة حيث لا يقع به العتق فيما
اذا قال ان تزوجت فبده حر فزوج نكاحا فاسدا مع ان كلامهما لا يفيد الملك واجيب بان البيع وان لم يستحق للمالك
فهو بيع تام على وفق الدليل وهو الايجاب والقبول في محله فكان وجوده وجود الشرط بخلاف النكاح فانه اذا صح كان
على خلاف الدليل اذ الحرية تنفي ورود الملك فكيف اذا كان فاسدا فلا يحكم بانه بشرط الا اذا صح ويمكن ان يقال لا وروى
لهذا السؤال فان هذا البيع وان كان بشرط الخيار للمشتري فانه يعقب للمالك بسبب خاص فيه وهو تعليق الباقى محقق
من شتره فانه يلزم ان ينزل العتق عن الشرط لانه الشرط يستلزم لبيع الملك اقتضاه ومثله لا يتصور في الكلام
واورد منع كون المعلق كالمنجز لان المنجز لم يثبت عنه الخيار والحكم ببقائه بالمعلق لا يلزم الفأوة لان الملك يثبت بعد مضي
مدة الخيار فننزل اذ ذاك ولا يلغوا واجيب لما امكن ان يجزى فيه ما يجزى في المنجز والعقود محتاط في اثباته وجب اعتبار
اذا ذاك والاجاز ان تفسخ قبل المدة فلا يثبت بخلاف ما اذا اشتري اياه بشرط الخيار لا يثبت الا ان يفسخ المدة عند
لعدم الملك فانه لم يوجد منه تحكم بالا هتاق بعد الشرط الخيار حتى يسقط خياره وانما يثبت على القريب بملك للمالك
ولا ملك للمشتري بالخيار والشارع انما علقه بملكه في قوله من ملك دار حم بالملك بالشرط لانه انما فالاجاب المعلق بملكه
عند الشرط وصار قائما انت حر فيفسخ الخيار ضرورة قوله ومن قال ان لم يبع هذا العبد او هذه الامنة فامرته بالطلاق فامر
او بغيره مطلقا طلقت لان الشرط وهو عدم بيعه قد تحقق لو وقع الياس عنه بفوات المحلثة بالعتق والتمه بغيره
كما لو علق طلاقا بعد مضي اوقات العبد فانها تطلق لو وقع الياس واورد عليه منع وقوع الياس في العتق مطلقا بل في
انما في الامنة فجاز ان ترتد بعد العتق فتبقى في ملكها الى ان يفسخ وفي التبدل مطلقا ليجوز ان يفسخ القاضي جميع المدة بغيره

واذا قالت المرأة لزوجها زوجت على فقال كل امرأ على طلق فلما طلقت هذه التي حلفت في القضاء وعن ابي يوسف في اختلاف نطاق
لانه اخرجه جوابا فينتطبق عليه لان غرضه امرضاؤها وهو بطلان قوليها فيعتقده بوجه الظاهر عموم الكلام وقد زادوا حرفا لبيان معنى
وقد يكون غرضه ايضا شيئا حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد ولا يصح مقيدا وان نوى غير ما قصد في ديانته لا قضاء لانه يخصص العام

باب ما يباح في الحج والصوم والصلوة

قال ومن قال وهو في الكعبة ادى غير ما على المشي الى بيت الله تعالى ادى الى المعصية فعليه حجة او عجرة ما شيا وان شاء ترك
واخرج دما وفي القياس لا يلزمه شيء لانه التزم ما ليس بقرينة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومنه ما ذكره عن حلفه ومن
الناس تعاملا في الجواب الحج والعمر بهذا اللفظ فصار كما اذا قال على زيارته البيت ما شيا فيلزمه ما شيا وان شاء ترك اذ اوق دما وقد ذكرناه
في المناسك ولو قال على ان يخرج اذ ان حلف الى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لان التزام الحج والعمر بهذا اللفظ غير متعا وف

من المشايخ من قال لا تطلق لانه الاحتمال والصحيح انها تطلق لان ما فرض من الامور الموهومة الوقوع فلا يعتبر لان الحلف على بيع ماله الملك
لاكل مكان واجب ايضا عند ابن سريج قن لانفساخ التدين بالقضاء فيعتق ولا فرق بين كون العبد ذميا او مسلما ويحرم اختلافا المشايخ فيه والصحيح
قوله اذا قالت المرأة لزوجها زوجت على فقال كل امرأ على طلق فلما طلقت هذه التي حلفت في القضاء وقال ابو يوسف غير ما صدق فيما بينه وبين الله تعالى فطلق في

وهي مسلمة الجاهل الصغير ولم يحكم خلافا وذكره عن ابي يوسف في شروج الجاهل الصغير انها لا تطلق واختاره شمس الائمة وكثير
من المشايخ لان الكلام خرج جوابا فينتطبق على السؤال فكانه قال كل امرأ على غيرك طلق دلالة لان غرضه ارضاها ما لا يساها وظاهر
الرواية ان اللفظ عام ولا مخصص متيقن لانه ان كان فهو غرضه ارضاها وما جازكون غرضه ايساها لا اعتراضا عليه فيما احل الله
فكان محتمل الكل من الامرين فالحكم بمعجز يحكم ولا زاد على قدر الجواب اذ كيفيه ان يقول ان كنت فعلت ذلك في طلق فلما لم يقدر على
مبتدئا تحريم الانا فروع قال لي اليك حاجة تقضيها فقال نعم وحلف على ذلك بالطلاق والعاق فقال حاجتي ان تطلق زوجك
ثلاثا لان لا يصدق لانه مستم ولو حلف ليطيعه في كل ما يامر به ينهيه عنه ثم نهاه عن جماع امراته فجامعها الحالف لا يحث الا اذا كان بها
يدل على قصد الى ذلك عند ابي حنيفة على الطاعة لان الناس لا يريدون به النسي عن جماع المرأة عادة كما لا يريدون النسي عن الكل والشر

حلف لا يطلق امرأه فكل طلاق ايضا ان فيه يحث به حتى لو وقع عليها طلاق بمضي مدة الايام يحث لاسباب ايضا ان فيه فلا يحث بتقريب
القاضي للحنيفة واللحان ولا باجازه خلع الفضولي بالفعل وبحيث لو اجاز به بالقول قال امرأه طلق ثلاثا ان دخلت اليك اليوم فشهد شاهدان
انه دخلها اليوم فقال عبده حران كانا رايا في دخلت لم يصدق عبده بقولهما راياه دخل حتى يشهد اخران غير ان اليمين
راياه دخل او عتت انها امرأه فحلفت بطلاق زوجة اخرى له ما هي امرأه فقامت بينه امرأه فقال كانت امرأتي فطلقتها
قال لا يحث حلفه لانه على شيء فشهد ان له عليه لا تقضي بها القاضي يحث في قول ابي يوسف خلافا لمحمد حتى لو كان الحلف بطلاق

فرق بينهما عن ابي يوسف خلافا لمحمد لانه لو شهد انه اقضه الف والمائة سجا لها لا يحث في قولهما حلف بطلاق و
لا يدرى حلف بواحدة او اكثر يتحرى ويجعل بما يقع عليه التحريم فان استوى طنة ياخذ بالاكثرة احتياطا قال عمر قاتل
الساعة اوزينيب ان دخلت الدار لم يقع الطلاق على احد منها حتى تدخل الدار فاذا دخلت احد منها خیر في القاعة على ايها شأ
ولو اتهمت امرأة بالسرقة فامرت زوجها ان يحلف بطلاقها لم تسرق فحلفت فقالت قد كنت سرق فطلقت زوج الان لا يصح

لانه صارت متين قصته حلفت ان لا يسا مع امرأته الف مرة فهي ذالقة قالوا هذا على المذهب لفته ولا تقديريه
والسبعون كثر حلفت لا يكلم ابن فسلان وليس لفلان ابن فولد له ابن فكله يحث في قول ابي حنيفة
وابي يوسف ولا يحث في قول محمد والاصل انه يعتبر وجود الولد وقت اليمين بما يبين وقت التكلم والله اعلم
باب اليمين في الحج والصوم والصلوة قد مر ما تقدم من لاسباب عبادات فترجح في نفسها
فيقتضي ذلك ان تقسم عم الا ان يعرض ما يوجب تقديم غيره ما من كثرة الوقوع
المقتضية لا بهمية التقديم قوله ومن قال وهو في الكعبة ادى في غير ما على المشي الى بيت الله ادى الى المعصية

ولو قال على المشي الى الحرم او الى الصفاء المروية فلا شيء عليه وهذا عندنا حذيفة روى وقال ابو يوسف وصحبه في قوله على المشي الى الحرم حجة
او حجة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالانقباض لكن المسجد الحرام شامل على البيت فصار
لكن كره بخلاف الصفاء المروية لانهما منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف وكما يمكن ايجابه باعذار حقيقة اللفظ فانهم صرحوا

وكذا على المشي الى مكة او مكة باللباء فليس حجة او عمرة ما شيا وان شاور كعب واهراق دما والتقيد بكونه في الكعبة
مذكور في الجامع الصغير ليفيد ان وجوب احد النكسين بهذه العبارة ليس باعتبار انه مدلول اللفظ والالفاظ لانه لا يلزم
المشي الا ليصل اليه فاذا كان فيه استحال التسبب لحصوله والحق ان يقال ليس باعتبار انه مدلول اللفظ لان الواقع
ان مدلول المشي ليس هو الحج او العمرة بل ولا يستلزمه لجواز المشي الى البيت ولا يفعل لشكاها ابتداء معصيته واما بان يقصد
مكانا في الحل داخل المواقيت ليس غير فاذا وصل عليه صار حكمه حكم مكة وله بعد ذلك ان يدخل مكة والبيت بلا احرام وهذا لان من
الجائز ان يكون في البيت ويوجب المشي اليه مرة اخرى فيلزمه اذا خرج ان يعود كما لو كان في بيت فقال والمكة لا دخل فيها
فان عليه ان يخرج ثم يدخل مرة ثانية ولا باعتبار الحكم لذلك مجازا باعتبار انه سبب لاجرام صونا عن اللغو لانه ليس لازما له لجواز ان يقصد
سيرة مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا ولا بالنظر الى الغالب وهو ان الذناب الى هناك يكون لقصد الاحرام لما عرفت من القاء
الالفاظ وهي اذا نذر الذناب الى مكة كما قال على الذناب عند علي الذناب الى مكة والسفر اليها او الركوب اليها او السير او المضى لانه لا يلزمه شيء
مع امكان ان يحكم بذلك فيها صونا عن اللغو بل لانه تعرفت ايجاب احد النكسين به فصار فيه مجاز القويا حقيقة عرفية
مثل ما لو قال على حجة او عمرة والا فالقياس كما ذكره المصنف ان لا يجب بهذا المشي لانه التزم باليس بقوته واجبة وهي المشي
ولا مقصودة في الاصل ولو قيل بل هي واجبة فان المكي اذا قدر على المشي يلزمه الحج ما شيا اجيب بان الشرط للزوم النذر على
ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب ان يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى لا يلزمه النذر بالوضوء لكل صلوة والمشى المذكور وكذا السعي
الى الحجبة كذلك لان لا يمكن تركها ويقدر على المشي الا انه قد يتركه عليه الطوان فانه واجب مقصودا لنفسه لا لغيره الا ان يراد من جنس المشي الى مكة وادراك الحج
يلزم بالنذر وليس من جنسه واجب بان شرط الصوم من جنسه واجب توجيها ان ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولا يخفى في بوجه وان وجوب الصوم
وجوب الاعتكاف بالنذر والكل الامم الا ان في صحة وجوب المبرج فكيف يستدل على لزومه بلزوم الشرط وازوم الشرط وان استدل بالاجماع
او بالنقض المنقذ في حديث نذر عمر الاعتكاف في الجاهلية فهم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه من ظاهره لانهم والشافعي لا يوجبون
نذر الكافر ثم قد يقال تحقق الاجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر يوجب ابدار اشتراط وجود واجب من جنسه واذا تعارضوا
لايجاب صار كقوله على زيارة البيت ما شيا فانه موجب لذلك ولو اراد بيت المد بعض المساجد لم يلزمه شيء وكذا لا يلزمه
بقوله على المشي الى بيت المقدس او مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم شيء وادورانه اذا كان كقوله على حجة او عمرة ينبغي ان
لا يلزمه المشي لانه لو قال على الحج لا يلزمه والجواب ان الحق ان التقدير على حجة او عمرة ما شيا لان المشي لم يهدر باعتباره شيئا
فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخذت عتيقة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت فامرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان يركب بدي بديا
وبدي بديا رواه ابو داود وغيره وسنده حجة وافي صحيح مسلم انه قال التمشي والركب محمول على ذكر بعض المروي وعلى هذا اقتصرنا
في كتاب الحج يعني ان محل الاشكال جواز ركوبها ولو اهدت كما لو نذر الصوم بصفة التتابع ليس له ان يفرق ويقصد كل واحد
او يفرق لزم استينافه فاقصر الراوى على ذلك ليفيد دفع ذلك وعرفت لزوم الفتية من الحديث الآخر ومحمول على حالة

ومن قال عبد الله حران لم اجم العام لقال حججت وشهدت شاهدا على الله فحي العام بالكوفة لم يعيق عبده وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يعيق لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضيعة ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط ولما انها قامت على النفي لان
المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضيعة لانه لا مطالب بها فصادك كما اذا شهد والاسنة
لحج غاية الاموات هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تليسا

الحج من ان في بعض طرقة وانها لا تطبق ذلك ثم يعرف لزوم الفتية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقية هناك ذيل طويلا
وفروا جمة وان الرجاء ان يلزمه بمشي من بيته لامن حيث يحرم فيه من الميقات يعني الخلاف فيما اذا لم يحرم منه
بل يلزمه المشي منه او من حيث يحرم فيه من الميقات اما لو احرم من بيته لزمه المشي عنه بالاتفاق واعلم ان في بعض طرق
حديث عقبة قال ولتمه بزنة لكنهم عملوا بالطلاق الذي في الحديث الآخر الثابت في الصحيحين واخرج الحاكم في المستدرک من حديث
عمران بن الحصين قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا بالصدقة ونهانا عن المشقة وقال ان المشقة
ان ينذر الرجل ان يحج ماشيا فمن نذر ان يحج ماشيا فلينبذها ولا يركب وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لكن
حقل المطلق على المقيت اذا كانا في حادثة واحدة واجب فتجب البذنة ثم المصارع ذكره المذهب عن علي رضا والروى
عن علي بن طريق الشافعي عن ابن علية عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن الحسن بن علي بن فضال عن رجل سأل عن المشقة
قال مشي فان حجزكركب واهدى بدنه رواه عبد الرزاق عن علي بن بسند صحيح فبين نذر ان يمشي الى البيت قال مشي فاذا اجمعي كركب
واهدى جزوا واخرج نحوه عن ابن عمر وابن عباس وقادة والحسن واما ورود البذنة في خصوص من حيث اخذت عقبة
بن عامر فاسند الويلع في مسنده زهير حدثنا احمد بن عبد الوارث ثنا بهام ثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
ان اخذت عقبة بن عامر نذرت ان يحج ماشيا فليس عليه ان يركب قال ان الدرع وجل غني عن نذر تحك
لتركب ولتمه بزنة فاذا كان الناذر بمكة واراد ان يحبس الاحد الذي لزمته حجا فانه يحرم من الحرم ويخرج الى عرفات
ماشيا الى ان يطوف طواف الزيارة كغيره وان اراد اسقاطه بعمره فعليه ان يخرج الى المحل فيحرم منه وانما اختلفوا
في انه يلزمه المشي في ذاب الى المحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه عنه محرما والوجه يقتضي انه يلزمه المشي لا قدمناه في الحج من ان
يلزمه المشي من بلدته مع انه ليس محرما منها بل هو ذاهب الى محل الاحرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قد منعنا عن ابي حنيفة
لو ان بعدوا يا قال ان كلمت فلانا فعلى ان احج ماشيا فليقبله بالكوفة فكله فعليه ان يمشي من بغداد ولو قال على السفر الى
بيت الله فقد علمت انه لا يلزمه شيء مع اخواته ومثله الشدة والهولة والسعي الى مكة وكذا على المشي الى استار الكعبة
او باب الكعبة او من بابها او اصطوانة البيت او الصفا والمروة والى عرفات ومنه لا يلزمه شيء واختلفوا فيما اذا قال على
على المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء وقال صاحباه يلزمه احد النسكين والوجه في ذلك ان يحل على ان
تعرف بعد ابي حنيفة يحسب ان يسجد النسك كما قاله كما تعرفت بالمشي الى الكعبة ويرتفع الخلاف والافالوجه الذي ذكره لهما متصلا
وهو ان الحرم والمسجد الحرام مشتمل على الكعبة فذكر المشتمل ذكر المشمول وهو الكعبة ولو صرح بقوله ليد على المشي الى الكعبة لزمه
فكذلك الزم المشتمل لان اسباب اللفظ لتعارف عينه فيه وليس عين المشي الى الحرم عينه وهو وجه ابي حنيفة قوله ومن قال عبد
حران لم اجم العام وقال بعد انقضائه حججت واقام العبد شاهدين على انه ضحي العام بالكوفة لم يعيق عبده عند ابي حنيفة
وابو يوسف ولم يذكر قول ابو يوسف مع ابي حنيفة في شرح الجامع الصغير قال صاحب المتكلف وكذا لم يذكره الفقيه بالليل في مختصر الجامع الصغير

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حدث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب
ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يثبت كذا في ابدية الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانها تارة الى اخر اليوم واليوم صريح في تقديره

وقال محمد يعقوب لان هذه شهادة قامت على امر مشاهد وهو التضحية وكيف لا يقبل ومن ضرورية انتفاء الحج ذلك العام فتحقق
الشرط فيحقق ولما انها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية فان الشهادة على التضحية
غير مقبولة لان المدعى وهو العبد لاحق له فيها يطلبه لان العتق لم يحل بها والامطالب له لا يدخل تحت القضاء اذا بطلت
الشهادة على التضحية بقيت في الحاصل على نفي الحج مقصودا والشهادة على النفي باطلة فان قيل لانهم انما مطلقة
باطلة بل النفي اذا كان مما يعلم ويحيط به الشاهد صحت الشهادة عليه فانه ذكر في السيد الكبير شهدا على رجل انه قال المسيح ابن الله
ولم يقل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امره لاحاطة علم الشاهد به اجاب لمض
بقوله غاية الامر ان هذا النفي يحيط به علم الشاهد لكنه لا يتميز بين نفي ونفي في عدم القبول بان يقال النفي اذا كان كذا صحت الشهادة
به وان كان كذا لا تصح تبيها او دفعا للحج اللازم في تمييز نفي من نفي واما مسئلة السيرة فالقبول باعتبار انها شهادة
على السكوت الذي هو امر وجودي وصار كشهود الارث اذا قالوا لو ان الشاهد انه وارثه لا تعلم له دارا غيره حيث يعطى كل التركة
لأنها شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء فاما النحر وان كان وجوديا ونفي الحج في ضمنه لكنه
لا يدخل تحت القضاء كما ذكر فكانت الشهادة كعدمها في حقه فبقي النفي هو المقصود بها واما ما في المبسوط من الشهادة على النفي
فقيل في الشرط حتى لو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فشهد انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعقبة وان نفي
من قبيل الشرط فاجيب عنه بانها قامت بامر ثابت معين وهو كونه خارجا فيثبت النفي ضمنا ولا يخفى انه يريد عليه
ان العبد كما لاحق له في التضحية اذ لم تكن هي شرط العتق فلم تصح الشهادة بها كذا كذا لاحق له في النحر لان لم يجعل الشرط
بل عدم الدخول كعدم الحج في مسكتنا فلما كان المشهود به مما هو وجودي متضمن للمدعى به من النفي المجعول شرطا قبلت الشهادة
عليه وان كان غير مدعى به لتضمنه المدعى به كذا كذا يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة للنفي المدعى به فقول محمد رحمه اوجه
قوله ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وامساك ساعة ثم افطر من يومه حدث لوجود الشرط وهو الصوم الشرعي
اذ هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقة وما زاد على ادنى امساك في وقت تكرار الشرط ولا يجوز الخروج
في الفعل اذا تمت حقيقة ليس في علو الانزال ابراهيم عزم ذابجا حيث امر السكين في محل الذبح فقيل له قد صدقت الزوا
بخلاف ما اذا كانت حقيقة تتوقف على افعال مختلفة كالصلوة ولذا قال فيمن حلف لا يصلي انه قائم فركع وسجد حنث
اذا قطع فلو قطع بعد الركوع لا يثبت لانه لا يدخل في الوجود تمام حقيقة قول له ولو حلف لا يصوم يوما او صوما لم يثبت بصوم
ساعة بل باتمام اليوم اما في يوم افطاه وكذا في صوما لانه مطلق فيصرف الى الكمال وهو المعتبر شرعا فلذا قلنا لو قال لله
على صوم وجب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا اذا قال على صلوة تجب ركعتان عندنا لا يقال المصدرة كذا كذا في الفعل
فلا فرق بين حلفه لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يثبت في الاول الا بصوم لانا نقول الثابت في ضمن الفعل ضروري
لا يثبت ارثه في غير تحقق الفعل بخلاف الصريح فانه اختياري يترب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فقد اورد عليه

ولو حلف لا يصل فقام وركع لم يحث وان سجد مع ذلك لم يقطع حث والقياس ان يحث بالافتتاح اعني انما بالشروع في الصوم وحده لا استحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فبالمديات بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني

صورت

ما لو قال الامر من هذا اليوم وكان بعد ان اكل او بعد الزوال او قال الامر ان لم تقصلي اليوم فانت طالق فحاضت من ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحت اليمين وطلقت في الحال مع انه مقرون بذكر اليوم ولا كمال واجب بان اليمين تقيد بالتصور والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وكذا الصلوة من الحائض لان درود الدم لا يمنع كما في المستحاضة الا انها لم تشرع مع درود بنوحض فانت شرط ادوية بخلاف مسكنة الكوز لان محل الفعل وهو الماء غير قائم اصلا فلا يتصور بوجه واما ان اسكتان انما يصح ان مبته آتين لأمور دتين لان كلامنا كان في المطلق وهو لفظ يو ما ولفظ هذا اليوم ليس من قبيل المطلق لانه مقيد معرف والمطلقات هي المنكرات وهي اسماء الاجناس والا فزيد وعمر ومطلق ولا يقول به احد والمسكتان مشكلتان على قول ابي حنيفة ومحمد لان التصور شرعا منتفك وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان والاستحاضة لا يفيان حيث كان في صورة الحالف مستحيلا شرعا لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلوة الشرعيتين اما على قول ابي يوسف فظاهر انها يقعان ثم يحث واعلم ان التمر ناشي ذكرناه لو حلف انه لا يصوم فهذا على وجه التحجب لانه لتعظيم الله وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهرة شكل على مسئلة الكتاب فانه حنثه بعد ما قال ثم افطر من يومه

لكن مسئلة الكتاب اصح لاننا لم نجد في الجامع الصغير قوله ولو حلف لا يصلي فقام وركع ثم قطع لم يحث والقياس يعني على الصوم ان يحث بالافتتاح وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن افعال مختلفة فيما لم يات بها لانه يسمى صلوة يعني لم يوجد تمام حقيقتها وان تنقضي بانقضاء الجزر بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر ما يجزئ الثاني ولذا قال الفقهاء بالليث لا فرق بينا في الحاصل لا ما بعد صوم ساعة مكر من جنس ما مضى فصام صوم ساعة كصلوة ركعة يعني لانه يجتمع فيها تمام الحقيقة ثم قال المعص فان سجد مع ذلك يعني الركوع وما قبله ثم قطع حث ويشكل عليه ما ذكر التمر ناشي حلف لا يصلي يقع على الجائز فلا يحث بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي حلف

ما صليت وكان قد صلى فاسدة لان الصلوة الماضية يراها جبرها لا التقرب بها ويصح الخبر عن الفاسدة اللهم الا ان يرد بالفاسدة ان يكون بغير طهارة ويكون ما في الذخيرة بيان له وهو قوله لو حلف لا يصلي فقام فاسدة بان صلى بغير طهارة مثلا لا يحث استحسانا لان المطلق الاسم ينصرف الى الكمال وهو بانه حصول الثواب وسقوط الفرض قال ولو نوى الفاسدة صدق ديانته وقضاه لان الفاسدة صلوة صورة واطلاق الاسم على صورته مجازا جائز فقد نوى ما يحتمل لفظه وتقيه لفظه على نفسه لان مع هذا يحث بالصحة ايضا وليس في هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز تناقض بل فيه انما طهره انه في الصحيح ما في الفاسدة وزيادة على شرط الحنث ولا يمنع الحنث ولو كان عقده يمينه على الماضي بان قال ان كنت صليت فني على الجائز والفاسدة ثم فرق بين الاصلين وبين الاصل في صلوة حيث يحث بركعة فقال وفي صورة حذف المفعول النفي فعل الصلوة لكن كذا المفعول صلاوة وذلك يحصل بالركعة الا انه اذا قطعها بعد ذلك فقد انقضى فعل الصلوة ولكن بعد صحة والاتفاض انما ينظر في حكم تغير الاتفاض والحنث بعد تحققه لا قبل الاتفاض فظهر من كلامه هذا ان المراد من الفاسدة هي التي لم توصف منها شي بوصف الصحة في وقت بان يكون ابتداء الشروع غير صحيح وعليه يحمل ما اوردناه في الصوم ويرتفع الاشكال هناك ايضا واوردنا من اركان الصلوة القعدة ليست في الركعة الواحدة فيجب ان لا يحث بها واجيب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا الاولى مبني على توقف الحنث على الرفع منها وفي خلاف ذلك لا يحث

ومن حلف لا يلبس حليا فليس خاتم فضة لم يحث لانه ليس بحلي عرفا ولا كاشرا حتى يعم استعماله للرجال والنساء له لغرض الحث وان كان من ذهب حث لانه حلي ولما لا يحل استعماله للرجال ولوليس عقيد ولو غير مصمم لا يحث عندنا حقيقة ولا لا يحث لانه حلي حقيقة حتى يعم في القرآن وله ان لا يتحبه عرفا كما هو متصا ومبني الايمان على العرف وقيل هذا الاختلاف عصر زمان يقتضي بقوله ما كان التحلي على الأفراد معتادا ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه وفوقه قرايم حث لانه تم للفراش فبعد نائما عليه وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحث لان مثل الشيء لا يكون تبعاله فيقطع النسبة عن الادل ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحث لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه لم يمس الارض فلا يعتبر حائلا ومن حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير لم يحث لانه ينعى على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سرير اخر لانه مثل الادل فقطع النسبة عنه فلو حث به ثوبا وهو المضرب لا يحث وكذا لا يلبس من غزل فلا تلبس لانه لم يمس على الثوب وان نوى عين الغزل لا يحث لبلبس الثوب ولا يلبس عين الغزل لا يلبس من ثياب فلان وفلان يبيع الثياب فاشترى منه ولبس يحث لا يلبس كذا فلان فلبس ثوبا فيه كان في غيره حث لا يمس فلان فلبس ثوبا فلبس حث الا ان يهوى كسوة بيده ولو اعطاه دراهم فاشترى بها ثوبا فلبس لا يحث قوله ومن حلف لا يلبس حليا فليس خاتم فضة لم يحث عندنا وعند الائمة الثلاثة يحث لنا الذين يحلي عرفا ولا شرعا بدليل انه ابيع الرجال مع منعهم من التحلي بالذهب والفضة وانما ابيع لهم لغرض التحتم للزينة فلم يكن حليا كما لماني حتم وان كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به فكان عدما خصوصا في العرف التي هي مبني الايمان قال المشايخ هذا اذا لم يكن يحث على بهيئة خاتم النساء بل كان يحث لانه ليس بالنساء وانما يراى به الزينة لا التحتم فكل معنى التحلي به وصار كلبسه سوارا او خنقا او قلادة او قرطا او دلو جاحيث يحث بذلك كله ولو من الفضة وقيل لا يحث بنجاء الفضة مطلقا وان كان نائلا يلبس وليس بمبيح لان العرف في خاتم الفضة نفى كونه حليا وان كان زينة ولو كان الخاتم من ذهب حث مطلقا يغص وبلا فقص اتفاقا قوله ولو لبس عقد ولو غير مرصع لا يحث عندنا بضيقة وقال لا يحث وعلى هذا الخلاف عقد زبرجدة او زمر او ياقوت وقولهما قال الائمة الثلاثة وجه قولهما انه حلي حقيقة فانه يترتب به وسمى به في القرآن قال قوم وتسخر جوامع حلية تلبسونها والمستخرج من البحر بنو النول والمرجان ولانه لا يتحلى به في العادة وهو المراد بقوله عرفا الامر صاعا بذهب او فضة ومبني الايمان على العرف لا على استعمال القرآن فيصرف الى المرصع فلا يحث بغيره قال بعض المشايخ قياس قوله انه لا لباس ان يلبس الخلمان والرجال اللؤلؤ وقيل هذا اختلاف عصر وزمان في زمانه كان لا يتحلى به الامر صاعا وفي عرفنا تحلو بالسافج ونسحق بقوله لان العرف القائم على التحلي به صاعا قوله ومن حلف لا ينام على فراش امي فراش معين فانه قال في غيره الكتاب على هذا الفراش وبدليل قوله وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحث ولو كان نكرة بان حلف لا ينام على فراش حث بوضعه للفراش على الفراش لانه نام على فراش نكرة ثم اذا نام عليه وفوقه قرايم حث لان القرايم تبع للفراش لانه ما ترفيق يجعل فوقه كالتى تسمى في عرفنا الملاى الملاى المجعولة خوف الطرقة واذا كان تبعاله لم يغيره كذا يعم على نفس الفراش بخلاف ما اذا جعل فوقه فراش اخر فانه لا يحث اذا نام على الاعلى لانه يشد والشيء لا يكون تبعاله فتنقطع النسبة الى الاسفل وروى عن ابى يوسف رواية غريبة عنه انه يحث لانه يسمى نائما على فراشين فلم تنقطع النسبة ولم يصرا حدهما تبعا للآخر وحاصله ان كون الشيء ليس تبعا لمشبه مسلم ولا يضرنا فيه في الفراشين بل كلمة اصل بنفسه وتحقق الحث بتعارف قولنا نام على فراشين وان كان لم يمس الا الاعلى قوله ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحث لانه لا يسمى جالسا على الارض عرفا فاعتبر العرف كذا البساط والارض الحصى اصلا ولما ايقال اجلس على البساط لا تجلس على الحصى وتارة اجلس على الحصى لا يجلس على الارض فجعل الجالس على احدهما غير جالس على الارض بخلاف ما لو جلس على ذلوله حيث يجلس على الارض ويقال اجلس فلان على الارض فيحث فصره انه حيث كان اللباس تبعا له كان بمنزلة نفسه فلا يعتبر جالسا بل كانه جلس بنفسه على الارض نعم لو خلع ثوبا فلبس عليه لا يحث لارتفاع البتية ولو حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير او فراش حث لانه يجلس جالسا عليه والجلوس

وان باعها عبداً او قبضه بر في يمينه لان قضاء الدين طريقة المقاصة وقد تحققت بحمد البيع فصاحبه
 شرط القبض لتيقر دية وان وهبها له بغير الدين لم يلزم عدم المقاصة لان القضاء فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين

لوتجز بها في الصرف اى لو جعلت بدلا في الصرف بالجماد او جعلت راس مال السلم صح مع ان الافتراق عن غير قبض مفسد لما فتر
 انما لم يثبت عنها جنس الدراهم فيمين بها سواء حلف على القبض او الدفع وكذا قبض الدراهم المستحقة صحيح ولذا الواجب ان لا يثبت
 جاز واذا بر في دفع هذه المسمية الثلاثة فلور الزيف والبنهجة او استردت المستحقة لا يرتفع البرهان القبض فانما يتقضى في حق حكم
 يقبل الانتقاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الانواع عتق فردا مولى المكاتب بسبب انها زلفت او بنهجة او مستحقة لا يرتفع
 الحق ولو كانت رصا صا او ستوقه خث اذا قضى اليوم ولم يرد بها دراهم والستوقه المنشوشة غشا ابراهم هو قريش
 منه توة اى ثلاث طبقات طبقا الوجيب فضة واما بينها نحاس ونحوه لانها ليست من جنس الدراهم حتى لا تجز بها في الصرف والسلم
 ولا يعتق المكاتب باذنها فلور كودها المولى ظهر عدم عتق العبد قوله وان ياعه اى باع الحالف المديون رب الدين الذي
 حلف يتقضى منه اليوم دينة في اليوم المحلوف على قضائه فيعبد او قبضه رب الذي بر المديون في يمينه لان قضاء الدين لو وقع بالذات
 كان بطريق المقاصة وهو ان يثبت في ذمة القابلض وهو الدائن مضمونا عليه لان قبضه لنفسه ليملكه وللادين مثله على المقبض فيلحق
 قضا صا فكذا انما بها اذا لفرق بين الدراهم وغيرها مما يات ص بها فيمين باعها العبد قضا صا وهو ان يثبت له في ذمة من العبد ولو في ذمة
 فيلحقان قضا صا ثم البر وقضا الذي يحصل بمجرد البيع قبض الدائن العبد ولا حتى لو ملك المبيع في يد المديون الحالف قبل قبض المشتري
 المبيع الفسخ البيع وعاد الدين ولا يفتقض البر في الميمن وانما انض عليه محمد تاكمية البيع ليقتر الدين على رب الدين لان الثمن وان حجب
 بالبيع كانه على شرف السقوط ليجوز ان يملك المبيع قبل القبض ولو كان البيع فاسدا فقبضه فان كانت قيمته تفي بالدين بر ولا خث
 لانه مضمون بالقيمة هذا اذا حلف المديون وكذا اذا حلف رب الدين فقال ان لم اقض مالي عليك اليوم او ان لم استوف قال محمد فان
 لم يبرعني اذا وهب رب الدين الدراهم الدين في اليوم قبل انقضائه فقبل لم يبر المديون لان شرط البر القضا ولم يوجد لعدم المقاصة ولا
 القضا فخل المديون والدية فعل الدائن بالابراء فلا يكون فعل هذا الاخر قال في الفوائد الظهيرية واذا لم يبر لم يثبت الضامن بها لفوات المحلوف
 عليه يعني تغذر المحلوف عليه وهو القضا قبل انقضاء اليوم وتقدم في مسئلة الكوزان بقا التصور شرط لبقاء الميمن في الميمن الموقت
 وبه كذا ان اذا الكلام بنا في ميمن موقتة والكان في الجامع الصغير لم يذكر اليوم واعتراض بعضهم عليه بانه يستلزم ارتفاع النقيضين
 لان البر نقيض الحث فلا يرتفعان وهذا غلط لان النقيضين اللذين يجب صدق احدهما دائما هما في الامور الحقيقية كوجود زيد وعدمه
 في الامر الشرعية اذا اتعلق قيام النقيضين بسبب شرعي فانما يثبت حكمها ما دام السبب قائما وما نحن فيه منه فان قيام الميمن سبب
 لثبوت احد الامر من المحال من الحث او البر شرعا فاذا فرض انتفاؤه انتفى الحث والبر كما تقول الميمن حيث لا يرد ولا خث وجميع ما اورد
 من الاستشهاد مثل قول صاحب الخلاصة لم يثبت في مسئلة الكوز و قول الكرخي في هذه المسئلة لم يثبت لافادة فيه لان عدم الحث
 متفق عليه وانما يفيد لو قال ابر ولم يثبت وكيف يتصور البر وبطل المحلوف عليه ولم يفعل واعلم ان جواب هذه المسئلة اعني مسئلة
 البتة متقية يكون الحلف على يوم بعينه كما اشترنا الى ذلك بال مطلقة بان حلف ليقضين دينة فابراه او وهبه فلا شك انه يثبت الاتفاق
 لان تصور لا شرط بقاء في الميمن المطلقة بل في الاية اروحين حلف كان الدين قائما فكان تصور البر ثابتا فانفقت ثم حث عليه

واذا استخلف الوالي راجلا لم يعلمه بكل دأير دخل البلد فهذا على حال ولا يتبدل خاصة لان المقصود منه دفع شره او شره غيره فلا يفيد فائدة بعد تدال سلطنته والذوال بالموت وكذا بالزوال في ظاهر الرواية ومن حلف ان يحب عبدا فلذلك فو عليه ولم يثبت في يمينه حله فالزوجة فانه يقبض باليمين كانه عتيق مثله وكذا انه عقد فبرع فبئس بالمتبرع

او يوفى محل الفحل كما لو حلفت ليعبرن زيدا او لياكلن هذا الرغيف فمات زيدا او اكل الرغيف قبل اكله في حنث هذا اذا كانت اليمين مطلقة كما ان ربا فلو كانت مقيدة مثل لا تاكله في هذا اليوم سقطت بفوات محل الفحل قبل مضي الوقت عندها على سلطنته مسئلة الكفر فلا ياتي يوسف لو اكل الرغيف قبل مضي الوقت سقطت اليمين عن جماعه على ان لو مات الى الحلف قبل مقيدته لا حنث عليه ولا كفارة ولو حنث الحالف في يومه حنث عنه فاحلها لا حنث قوله واذا استخلف الوالي رجلا

ليعلمه بكل دأير دخل المدينة وهو بالذلال والعين المستعين كل مفسد وجمعه وعار من الدعر وهو الفساد ومنه دعر العود يدعركس العيون في ماضي وبقية في المضارع اذا فسد فو على حال ولاية خاصة ولو عزل لا يلزم اجنامه بعد ذلك وهو قول الشافعي ورواية عن احمد وهذا التخصيص في الزمان

ثبت بدلالة الحال وهو العلم بان المقصود من هذا الاستخلاف زجرة بما يدفع شره او شر غيره بزجره لانه اذا زجر دأير او زجر دأير اخر كما قال وكلم في القصاص حيوة وهذا تحقيق الا في حال ولاية لانه حال قدرته على ذلك فلا يفيد فائدة بعد زوال سلطنته والذوال بالموت وكذا بالزوال

في ظاهر الرواية فاذا سقطت اليمين لا تعود ولو عاد الى الولاية وعن ابى يوسف انه يجب عليه اعلان بعد الغزل ايضا وهو قول الشافعي ورواية عن احمد لانه مقيد لاحتمال ان يعاد فيزجره لتقدم معرفته بحاله وبذا يفيد وفي شرح الكنتزم ان الحالف لو علم بالبار ولم يعلم به لم يحنث الا اذا مات هو والمستخلف او عزل لانه لا يحنث في اليمين المطلقة الا بالياس الا اذا كانت موقفة فيحنث بمضي الوقت مع الامكان انتهى ولو حكم بالبقاء

هذه للفور لم يكن بعيدا نظر الى المقصود وهو المبادرة لزجره ودفع شره فالداعي يوجب التقيد اى بالفور اى فور علمه به وعلى هذا الوصف

رب الدين غريمه او الكفيل ان لا يخرج عن البلد الا باذنه يتقيد بحال قيام الدين والكفالة لان الاذن انما يصح ممن له ولاية المنع وكذا لا يخرج امراته الا باذنه تقيد بقيام الزوجة فاذا زال الدين والزوجة سقطت ثم لا تعود اليمين لبعود ما بخلاف ما لو حلفت لا تخرج امراته من الدار

فانه لا يتقيد به اذ لم يذكر التقيد فلا موجب لتقيد به بل زمان الولاية في الاذن وكذا الحال في حلفه على العبد مطلقا ومقيد او على هذا القول لا كل امرأة تزوجا بغير اذنك طالق فطلق امراته طلاقا بائنا او ثلاثا ثم تزوج بغير اذنها طلقت لانه لم يتقيد بيمينه ببقاء النكاح لانه انما

تقيد به لو كانت المرأة ليتقيد ولاية الاذن والمنع لعقد النكاح قوله ومن حلف بيمين عبده لغلمان فو به ولم يقبل بر في يمينه الاصل ان اسم عقد المعاوضة كالبيع والاجارة وانصرف واسم النكاح والربين والنجس بازار الايجاب والقبول معا وفي عقود التبرعات

بازار الايجاب فقط كالهبته والصدقة والعارية والعتية والوصية والعمرى والتحي والاقرار والمدينة قال زفرى كالبيع وفي البيع وامنه الاتفاق على انه المجموع فلذا وقع الاتفاق على انه لو قال ليحك اس هذا الثوب فلم يقبل فقال بل قبلت او اخيرتك هذه الدار فلم يقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقراره بالبيع تضمن اقراره بالايجاب والقبول وقوله لم يقبل رجوع عنه وكذا على عدم الحنث اذا حلف

بالبيع فوجب فقط وعلى الحنث اذا حلف ليعبرن اليوم فوجب فيه فقط ووقع الخلاف في ذلك لو كان يلفظ اليمين عند نياية بالايجاب عند حنث استدلالا بغيره فوجب بالبيع لانه اى عقد اليمين تسليمك مثله حيث يتوقف تمام سببته على القبول فلا يكون هو اى عقد اليمين بلا قبول كالايجاب في البيع ثم لا يشترط

القبض في رواية عنه بل يجوز ايجاب اى ايجاب اليمين والقبول من الآخر بتمام السبب انما القبض بشرط حكمه والسبب يتم دون كمال البيع بشرط الخيار وفي رواية اخرى عنه لا يشترط معه القبض فلا يبر حتى يقبض الآخر لان السبب بلا حكم غير معتبر قال المصنف ولنا انه عقد تبرع فقيم بالتبرع اى اليمين اسم التبرع فاذا تبرع وجد المسمى فيحنث وانما يرد تمامه سببا للملك الاعلى فانقل عن بعضهم ان الملك يثبت به قبل القبول

ولهذا يقال وهب وله يقبل ولان المقصود اظهار السامحة وذلك يترتب واما اليم فعاوضة فاقضه الفعل من الجانين

الا ان بالرد ينقضى دفعا للضرر المنبته بلا اختيار ونحوه من فسخ نكاح الزوجة المرفوقة لانه لا معمول ولا عمل على هذا بل لا بد من القبول لتام العقد فكان
 في احتياجه الى القبول في تمام العقد وقوعه سببا للملك الاخر كالبيع والتمسك اصل انه انما يتم به ما هو من جهة وهو التملك وهو بهذا المقدار لا بد
 في ملك الاخر وان كان بلا بدل حتى يظهر رضاه بذلك بلفظه المقيده وبهوكا البيع في هذا القدر وحقبة الخلاف انما هو في تعيين مسميات
 شرعية لا الفاظ هي لفظ البيع والهبته واخواتها ولا سبيل الى ذلك الا بالنقل والاستدلال فلما كان عند اطلاق اللفظ باع فلان كذا او بعيت
 كذا فيعلم منه وقوع الايجاب والقبول حكم بان اسم البيع للمجموع لم وقع النزاع في اسم الهبة فقال زفر بنوك ذلك واستدل الاصحاب بالنقل
 وهو ما في الصحيحين من قول ابن عباس ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو بالابوار او بودان فرد عليه فلما
 ما في وجهه قال انما لم نرده عليك الا انا حرم فقد اطلق اسم الاهداء من احد الجانبين فقط لفرض انه رده عليه ووجهه ان قول ابن عباس اهدى
 اما حكاية قول الصعب بن جثامة رضا اهديت لك هذا او حكاية فعل وعلى كل تقدير يفيد ان اسم الهدى يتم بمجرد فعل الواهب قبل الاخذ ولا
 واستدل ايضا بقولنا وبهت فلان فلم يقبل وليس شئ منها يلزم لان غاية ما فيه انه صح ان يطلق لفظ الهبة والهبة على مجرد الايجاب بقرينة
 لقوله فلم يقبل ونحن لا ننكر ان يصح ان يقال عليه فقط كما يقال على المجموع وكونه ظرفي موضع انه استعمل في مجرد الايجاب بقرينة لا يفيد الحكم بانه هو
 معناه الحقيقي الذي يجب الحكم به عليه عند عدم القرينة الاخرى لوقال بقرينة هذا الشوب بالهت فلم يقبل فلم يكن خطيا ويكون مستعملا لاسم الكل
 في الجزر فلو دل صحة قول القائل وبهت فلم يقبل على ان وضع لفظ الهبة بمجرد الايجاب دل صحة قوله بقرينة فلم يقبل على ان البيع بمجرد الايجاب والايجاب
 واما الاستدلال لقول الصديق لعائشة كنت نخلتك عشرين وسقما من مال الغالية وانك لم تكوني جزئية فسماه نخل قبل القبض وانما ينتقض
 على اخذى روايتي زفر انه ما تخذ فيه القبض ايضا ولنا نصحا بل المقبر للمجموع من الايجاب والقبول والقبض شرط الحكم لاسم تمام السبب مسمى اللفظ
 واما الوجه القائل ان المقصود من الهبة اظهار الساحة وهو يتم بالايجاب يعني فالظاهر ان الاسم بانار ما يتم به المقصود من العقد ولا يخفى انه غير لازم
 كانت اسما للامور التي لها غايات اسما لتلك الغايات وايضا فقصه الاظهار للساحة غيبا لارادوا لا ينبغي حمل فعل جميع المقطعات عليه بل لازم
 كون المقصود منها وصول النفع للجيب والفقير الاجنبي ونحو ذلك ان يجعل مقصود هذا المقطع ان يوجب الحمل عليه وعلى اعتباره لا يتحقق الوصول الى
 بمجموع القبول والايجاب واقربا انه اسم للبرع كما ذكر المصنف والاستدلال عليه بانه عقد تبرع فقيم بالتبرع وان كان تمام السبب يتوقف على شئ آخر
 وهو ان يبرع السبب ان سلم هذا وعلى هذا الخلاف الفرض وعن ابى يوسف ان قبول المستعرض لا يبرئه فيه لان الفرض في حكم المعاوضة فلو قال
 ان فرضي فلان انما لم يقبل لا يقبل قوله ونقل عن ابى حنيفة فيه روايتان والابرار يشبه البيع من حيث انه يقيد بالملك باللفظ دون قبض والهبة
 لانه تملك بلا عوض ولذا ذكر في الجامع ان في القرض والابرار قيانا واستحسانا وقال الحارثي فيها كالمسئة قيل والاشبه ان يلحق الابرار بالهبة
 بل هو من القرض بل هو من القرض فاعلم ان الابرار يشبهان شبه الاستقلال الدائم في الذمة بل ان قايما بقرينة فلا يتوقف على القبول وشبهه بالتملكات باعتبار ان
 المال حتى جرت احكام المال عليه في باب النكوة ولذا قلنا لا يرد بالرد والقبول التعلق والقبول التعلق لا يتم الا في القبول كما في فروع حلف لا يوصى بوصية فوهب في
 مرض الموت لا يحث وكذا لو اشترى اباه في مرض فحق عليه ولو حلف ليهبته اليوم مائة درهم فوهبه مائة له على آخره وامره بقبضها ولو مات الكو
 قبضه قبل قبض الموهوب له لا يملك من قبضه لانه صارت ملكا للورثة وفي شرح الجامع الكبير للعلاني ان الاياحة والوضعية والاقرار والاستخدام

وهذا يسمى بالنفقة بالنفس والنفقة بالنفس

نفسا وحشاما لو قال لا يدخل حلقى حشمتي فيها وفي الفتاوى هذا في عرفنا ينبغي ان لا يكون حاشا لان ما العنب يسمى
عصيرا في اول ما يعصر حلق على امرأته لا تسكن فيه الدار وهي فيها واباها مغلق ولما دار حافظ في معذرة حتى يفتح الباب وليس لها
ان تستور الحياكلا قال الشافعي وبناخذ قال الصدر الشهيد فرق بين هذا وبين ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأة طالت
وقيد ومنع من الخروج فلا يحث ولو قال لامرأة وهي في بيت والدار ان لم تحصرى الليلة فممنها الوالد من المحضور منها حيا حث
قال الصدر الشهيد في فتاوى النفس وذكر بعد هذا لا يحث قال والاصح انه يحث ولا بد من الفرق بين الفعل وعدم الفعل وذلك
لان الشريعة قد جعل المبرور معدوما بالعدو كالاكره وغيره ولا يجعل المعدوم موجودا وان وجد العذر انتهى يعني وقد اكرهت على السكنى
وهو فعل والمكره على الفعل الايضاح الفعل اليه فلا يحث فقد صرح سراج الشيوخ ابي بكر محمد بن الفضل فيمن قال ان لم اخرج من هذا
اليوم فممنها الحياكلا ومنع اياها انه يحث وهو الصحيح وفي الخلاصة لو قال لامرأة ان سكنت هذه الدار فانت طالت فكان ليس لها في
معذرة حتى يصح ولو قال لرجل لم يكن معني وراي الصحيح الا تخوف لص وغيره وهذا ما سلك الوعدة بكل عبد لي حرفه عبدا
وبين غيره لا يعتق لا يضار الى التام ومثله لا اكل مما اشتراه فاشتراه مع آخر فصار مشتركا لا يحث لو اكل منه ولعق عذ
المأذون وان كان عليه دين ولا يعتق عبد المأذون عند ابي يوسف ان نواه عتق والا فلا كان عليه دين او لا وقال محمد بن عيسى
نوى المولى عتقه وان لم يكن عليهم دين ان نواه عتق والا فلا عند ابي يوسف ان نواه عتق والا فلا كان عليه دين او لا وقال محمد بن عيسى
في الاحوال كلها قال غيره والله لتفعلن كذا ولم ينو شيئا فهو مالت فان لم يفعل الخطاب حث وان اراد الاستحلاف في استحلافه
على واحد منها او لم يفعل ولو قال غيره واقتسمت واقتسمت بالله عليك لتفعلن كذا وقال الشافعي بالله اشد عليك او لم يقل عليك فالحث
هو المبتدأ الا ان يكون ارادا الاستفهام فلا يمين عليه ايضا ولو قال عليك عهد الله ان فعلت فقال نعم فالحث المجهب ولا يمين
على المبتدأ وان نواه اشترى مناس اللحم فقالت امرأته هو اقل من من وحلفت عليه فقال ان لم يكن منا فانت طالت
فانه يلحق قبل ان يوزن فلا يحث هو ولا المرأة حلفت لا ياكل من خبز ضئله فاسفر الخنق وحلفت لامرأة دقيقا فاكل منه
حشمت لانه باق على ملكه قال الامام القاضى هذا اذا لم يفرق قدر الكون قال لها كل من وقيتي بقدر ما يكفيك اما اذا فرقت دراهم
من الدقيقين واعطاهما صار ملكا لها فلا يحث قال في الخلاصة وفي الفتاوى حلفت لا ياكل من مال فلان فنت هذا
فاكل الحياكلا لا يحث لان كلا منهما اكل من مال نفسه في العرف وفيه نظر قال قلت للقاضى الامام لو كان احد الشكاه
صبيا لا يجوز ولو كان كل واحد اكل مال نفسه ينبغي ان يجوز قال نعم واستصحبوا لكن لم يصح بالخلاف انتهى واقول الفرق
ان عدم الحث لا لكل من التناهد من مال نفسه عرفا لا حقيقة وعلى العرف تبني الايمان فلم يحث وعدم جواز التناهد
مع البصبي لانه غير اكل مال نفسه حقيقة بل بعض مال البصبي ايضا وفي الخلاصة حلفت لا ياكل من خبز فلان فاكل خبز ابني من
فلان يحث وقال في مجموع النوازل لا يحث لانه اكل حصته ولو قال لا ياكل من مال فلان فمات فلان فهو وارث فاكل ان لم يكن
ابن وارث سواء لو كان فاكل بعد القسمة لا يحث والا حث ولو قال رغبت فلان لا يحث ولو حلفت لا ياكل رغيفا فلان

وقيل في عرفنا تقع على الورق وان حلف على الرد فاليمين على الورق

فاكل رغيفين بينه وبين غيره بحيث في مجموع النوازل وكذا دارين الخيتين قال زوج احدهما ان دخلت الاثني فليس بك فانت طالق
وهي غير مقسومة قد حلفت لا بحيث لانها ما دخلت في غير نصيبها ولو حلفت لا يدخل دار فلان قد حل دارا بينه وبين غيره لا بحيث ولو
حلف لا يزرع ارض فلان فزرع ارضا بينه وبين غيره بحيث لان نصف الارض ليسى ارضا ونصف الدار لا يسمى دارا ولو حلفت لا ياكل
من جب حل فلان فاكل من جب حل بينه وبينه حنث ولو اشترى بدينارهم عشرة كيه ميتها لم يحنث ولو حلفت باكل من طين فلان
فاكل مما طينه مع غيره حنث ولو حلف لا ياكل من قدر فلان فاكل من قدر فلان لم يحنث في الاصل ولو حلف لا ياكل من طعام اشتراه فلان
فاكل من طعام اشتراه مع غيره حنث الا اذا نوى شراءه وحده بخلافه ولو حلف لا يلبس ثوبا اشتراه فلان
فلبس ثوبا اشتراه فلان مع غيره لم يحنث لان الثوب اسم لكل من لا يقع على البغض ومثله لا يدخل دارا
اشتراه فلان قد حل دارا اشتراه فلان مع غيره لا بحيث وفي مجموع النوازل المرأة ذمبت نظير افعالها زوجها اكر
اثره واياكي توخوم فانت طالق فوهبت من آخر فاكل الحالف يحنث وقال صاحب الخلاصة وعلى قياس ما ياتي ينبغي ان لا يحنث
صورتها في الفتاوى حلف لا ياكل من ثمن عزل فلان فباعته غزلها ووهبت الثمن لا ينهاشم ووهبت الابن الحالف فاشترى
شيئا فاكل لا يحنث قال وهاصح من الاول وفي الجامع الصغير لو قال ان اكلت اليوم الارغيفا او ان تغد غدا برغيف فجدى حر
فاكل رغيفا ثم اكل بعده تراه او فاكته حنث وفي فتاوى قاضي خان حلف لا ياكل اليوم الارغيفا فاكل رغيفا مع النخل او الزيت او اللبن
لا يكون حائشا لان الاستثنا يقتضي المجانسة في المعنى المطلوب وبه الاستثنا لا تجانس الرغيف في المعنى المطلوب وهو الاكل
وبذا خلاف الاول ولو قال ان اكلت اليوم اكثر من رغيف فجدى حر فوقع على النجاسة وفي الفتاوى حلف لا ياكل هذه النجاسة
التي فيها الزيت فاكل بعضها حنث ولو كان مكان الاكل يبيع قبايع النصف لا يحنث ولو حلف لا ياكل هذه البهيسة لا يحنث حتى ياكل
كلها وكذا في البهيتين ولو حلف لا ياكل هذا الشيء كذا لرغيف مثلا فاكل بعضه قال ابو بكر الاسكاف ان كان شيئا يحكمه ان ياكله كله
في عمره لا يحنث ياكل بعضه وقال بعضهم اذا اكل بعضه لا يمكن ان ياكل كله في مجلسه بحيث في يمينه وهو الصحيح قال محمد بن كل شي ياكله
الرجل في مجلس واحد ويشربه في شربة واحدة فالحلف على جميعه لا يحنث لاكل بعضه لكن في الفتاوى حلف
لا ياكل هذا الرغيف فاكل بعضه شيئا يسير بحيث فان نوى كله صححت نيته فيما بينه وبين الله تعالى وهل يصح في القضاء
فيه روايتان انتهى وكان المراد ان يترك شيئا قليلا جدا بحيث لا يقال الا ان فلانا اكل جميع الرغيف لقلة المقدار
والا فقد سمعت ما ذكره محمد بن رض في غير موضع انه اذا حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث باكل البعض وتقدم
من المنصوص لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة منه قال في فتاوى قاضي خان قال شأنا
الصحيح انه لا يكون حائشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال هكذا
لا يحنث باكل البعض قال ابراهيم سمعت ابا يوسف رجا يقول فبين قال كلما اكلت اللحم او
كلما شربت الماء فقلت على ان تصبر حتى يدرهم فاكل فعليه في كل لقمة من اللحم

لأنه حقيقة فيه والعرف مقبول في النفس قاض عليه

وفي كل نفس من الممار درهم حلف لا يكلم فلانا وفلانا لا يحث حتى يكلمها الا ان ينوي الحث باحدهما فيحث
 باحدهما اما لو قال لا اكلمها وقال بالفارسية باين دو كس سخن نگويم ونوي واحد الا يصح نية ذكره في المحيط قال وينبغي ان يصح
 لان المشي نكرة ويراد الواحد فان نوي ذلك وفيه تعليل على نفسه يصح استي فهو مقيد بما اذا كان فيه تعليل على نفسه ولو قال فلانا او فلانا
 حث باحدهما وكذا لو قال فلانا ولا فلانا وفي مجموع النوازل لا يكلم فلانا ولا يوبى بين وثلاثة فمذا على ستة ايام ولو قال لا اكلمها لا يوبى
 ولا يوبى وثلاثة فعلى ثلاثة ايام حلف لا يشرب من دار فلان فاكل منها شيئا قال محمد بن مسلمة يحث لان المقصود من هذا اليمين
 الامتناع عن جميع المأكولات وقال غيره لا يحث في يمينه الا ان ينوي جميع المأكولات والمشروبات اما لو قال بالفارسية فلا
 في تناول المأكول والمشروب حلف لا يغسل من امرأته عن الجنابة فجا معها ثم جازى او على العكس يحث وان لم يغسل لان
 انقضت على الجماع كناية ولو نوي حقيقة الغسل حث ايضا اذا اغتسل عنها وعن غيرها يحث كما لو حلف لا يتوضأ من الرعاف قرضا
 من الرعاف وغيره حث ولو حلف لا يحل نكته على امرأة ان اراد لا يجامع صح وهو اهل وان لم يرده ان فتح سراويله للبول ثم جاعها
 لا يحث لان فتح سراويله عليها ان يفتح لاجل جاعها وان فتحه لجامعها ولم يجامع قالوا ينبغي ان يكون حائضا لوجود شرط الحث
 ولو حلف لا يحل نكته في الغربة تجامع من غير حل النكته ان نوي غير حلها لا يحث وصدق قضاوان حلف لم ينوي حث وفتح هذا قوله
 عن اعتسلت من الحرام فحالت في النكته فانزال قالوا يرجي ان لا يكون حائضا وتكون يمينه على الجماع وعلى هذا الاصل لو حلفت لا تغتسل بها
 من جنابة زوجها فجا معها كبرية قال الصغار ارجوان لا يحث قال الفقيه بالميث لان قوله كناية عن الجماع واذا كانت كبرية عليه لا يحث
 فلو قال كما عند اربعة الجماع لم تكن شي او لم تدخل معي في نكته فلم تغسل ثم فعلت بعد ساعة ان كان بعد سكون شهوة حث والا لا وفي
 الجماع الكبير حلف لا يحل امرأته فجا معها دون الفرج لا يحث فان قال غنيت فيما دون الفرج يحث بها ولو قال لا مرة ان فعلت حراما في هذه
 فانت طالق ثلاثا هذا على الجماع فان علمته بان فعله بما غنيتها بدخل الفرجين ولعرفت انها ليست مملوكة له ولا زوجة لوشده عندها
 اربعة على ذلك لانه شهادة على الزنا والزنا لا يثبت الا بذلك ولو اقر لها كفى مرة لا يسعها المقام معه بان حجه عند الحاكم انه فعل ليس
 لامرأته بنية حلفه عند الحاكم فان حلفت وسعها المقام معه قلعت غنم المسئلة تقيد مسالة اذا علمت انه طلقها ثلاثا ليقيا ثم اكره في انه لا تكلم
 اياها او اذا لم يستطع منع عنها لما ان تسمه ولو قال بالفارسية اگر تو با کسی حرام کنی فانت طالق فابانها فجا معها في المدة طلقت عنها
 لانها يعتبر ان يحرم اللفظ والبوليوسف يعتبر الغرض فعلى قياس قوله لا يحث فلا تطلق وعليه الفتوى ذكره في الخلاصة وغيره ولو قال لا تثر
 فعلت فان لم افعل قال ابو حنيفة ان لم يفعل على فخر حث حلف لا يعرف وهو يعلم شخصه ونسبه ولا يعرف اسمه ففى البالغ لا يحث
 لان يحث في البسائخ كذلك وكحيت في الصغرى عليه نسو ما لو كان له رجل ولد له فخر حث الى جوار له ولم يبين له
 فخره الجا ثم حلف انه لا يعرف هذا الصبي يحث واورت زوج المرأة ودخل بها لا يدرى اسمها فحلفت انه لا يعرفها لا يحث وكذا لو حلف انه
 لا يعرف هذا الرجل وهو يعرف بوجهه دون اسمه لا يحث الا ان يعنى به معرفة وجهه فيحث لانه مشدد على نفسه ولو حلف لا يفعل ما دام فلان
 في هذه السلسلة فخرج ففعل ثم رجع فلان ففعله ثانيا لا يحث حلفت لا اترك فلانا فيفعل كذا كذا لا من هنا

كتاب الحدود

ويدخل فيه بقوله لا تغفل لا تخرج لا تمر اطاعة او عصاه والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الحدود

لما اشتمل الايمان على بيان الكفارة وهي دائرة بين العقوبة والعبادة اولها الحد وهو التي هي عقوبات محضته
انها فاعا الى بيان الاحكام بتدرج ولولا ما يعارض هذه المناهضة من لزوم التفريق بين العبادات المحضه لكان
ايراد الحد والصوم او جهلا شتمه على بيان كفارة الاطفال المخلب فيها جنة العقوبة حتى تراخى على ما عرف بخلاف كفارة الكبار
المخلب فيها جنة العبادات لكن يكون الترتيب في الصلوة ثم الايمان ثم الصوم ثم الحد ثم الحج فيقع من الفصل بين العبادات التي هي جنس واحد بالاشتراك
ما يعبره الانوات المتحدة في الجنس القريب بوجوب الاستعمال الشارع كما لا شك لكنه قال في الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحد حيث ثم
ثم محاسن الحد والمهر من ان تكرار ما كتبت ببيان ان الفقهاء غير مستوي في معرفة انها لا تمنع عن الافعال الموجبة للفساد في الزنا ضياع الذمة
وامانتهما معنى بسبب اشتباه النسب لا يلزم بمولود مع ما فيه من تهمة الناس الهرة او غيره لئلا يندبهم الناس الى جنوده ورجحه في باقي الحدود ووال العقل
وافساد الاعراض اخذ اموال الناس فيجوز هذه الامور مركز في العقول ولذا لم يمتح الاموال والاعراض والزنا والسكن في ملك من الملل وان ايسر الشرع في كان
فساد هذه الامور ما كان الحد والى هي ما نلت منها حقوق الله على الخلق فان حقوقه على الخلق ابدية فيصالح عامة ولذا قال المصنف والمقصود من شرعية الانذار
عما يتضرر به العباد والعبادة المشهورة في بيان حكمه شرعية الزجر الاية لما كان الزجر يراى للانذار جازع المص الى قوله لما نزل به ان الان قوله
والطهارة ليست باصلية الى آخره اى الطهارة من ذنب بسبب الخذ يقيده مقصود ايضا من شرعيتها لكنه ليس مقصودا اصليا
بل هو من لما هو الاصل من الانذار وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم قبل سببه اصلا بل لم يشرع الا
لذلك الحكمة واما ذلك فقول طائفة كثيرة من اهل العلم واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما في البخاري وغيره ان من اصاب من هذه المعاصي
شيئا فغوب به في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئا فستره الله فوالى الله ان شاور غف عنه وان شاور
عاقبة واستدل الاصحاب بقوله ثم في قطاع الطريق ذلك اى التقتيل والصلب والنفي لم يخزى في الدنيا ولم يمت في الآخرة عذاب
الا الذين تابوا فاخبر ان جزاء فعلهم عقوبة دينية وعقوبة اخروية الامن تاب فانما تسقط عنه الاخروية بالاجماع والاجماع على ان التوبة لا تسقط الحد
في الدنيا ويجب التحمل الحديث على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او رجسه يكون معه توبة منه لذوقه بسببه
فمقتضيه جمعا بين الادلة وتقيده الظني عند معاوضة القطعي له متعين بخلاف العكس وانما اراد المصنف ان لم يشرع للطهارة فاراد بعبارة
غير حبيذة ولذا استدلل عليه بشريعة في حق الكافر ولا طهارة في حقه من الذنب بالحد يعني ان عقوبته لا
بالحد لم ترتفع لحد الحد بل بالتوبة معه ان وجد لم يتحقق في حقه لان التوبة عبادة وهو ليس من اهلها واما من يقول ان الحد يجرده
يسقط اثم ذلك السبب الخاص الذي حربه فان قال ان الحد لا يسقط عن الكافر يحتاج الى دليل سمعي في ذلك اذا سمع انما يوجب كونه
عقوبة الكفر في حقه لا تضاعف عذاب الكفر عليه فاذا فرض ان الله سبحانه جعل الحد مستقلا لعقوبة معصيته صار ان على لها اذا حذر
ما اذ لم يفعلها فلا يضمن الى عذاب الكفر عذاب تلك المعصية او احدها الكافر الا ان يدل دليل سمعي على ذلك فاما الاستدلال على عدم كونه الحد

قال الحنفية لغة هو المسموع ومنه الحد والبرهان في الشريعة هو العقوبة المقدرة مخالفة فعل حتى لا يسمى القصاص حداً لأنه حتى العبد ولا التفرغ بعد من
التقديرو المقيد الأصل من شرع لا يخرجاً عما يضرب به العباد والطهارات ليست أصلية فيه يدل على شرع حتى الكافر قال الزناثبت بالبينه
والاقراء والمواذ شئت عند الإمام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق
فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق بنبوته مضرة وقحة والوصول الى العلم القطعي متعدد فيكفي بسا الظاهر

[illegible]

قال فالبينة ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامرأة بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم قال الله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وقال عليه السلام للذي قد فاء انه انت باربعة يشهدون على صدق مقالتك وكان اشتراط الاربعة يتحقق معنى الشهود من دون الية الاشارة ضد ما

ودفع لغيره والآخرة على القول بسقوطه بالحدان لم يثبت وقصد الى تحقيق النكاحية لنفسه اذ ورطته في اسباب بطلان
لبنان ورجة اهل الحرم قوله فالبينة ان تشهد اربعة من الشهود ليس فيهم امرأة على رجل ام امرأة بالزنا ويجوز كون
الزوج منهم عندنا خلافا للشافعي هو يقول هو متم ونحن نقول التهمة ما توجب جرم نفع والزوج يدخل به في الشهادة
على نفسه لحوق العار وخلو الفراش خصوصا اذا كان له منها اولاد صغار وانما كانت اربعة لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم وقال تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء واما الحديث الذي ذكره المصنف وهو قوله للذي قد فاء انه انت باربعة يشهدون على صدق مقالتك والافح في ظرك فلم يحفظ على ما ذكره والذي في البخاري عن
قال البنية والافح في ظرك نعم اخرجه البيهقي في مسنده ثنا مسلم بن ابي مسلم الجري ثنا خالد بن الحسين عن هشام
عن ابن سيرين عن النس بن مالك قال لا اول لعان كان في الاسلام ان شريك بن شحاذة فله بلال بن امية بامرأة
فرفعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عسى اربعة شهود والافح في ظرك فالمسكدة وهي اشتراط
الاربعة قطعية مجمع عليها ثم ذكر ان حكمه اشتراط الاربعة تحقيق معنى الستر المندوب اليه فاقصر عليه لفظي قول
من قال ان حكمت ان شهادة الزنا تتضمن الشهادة على اثنين وعلى كل واحد يحتاج الى اثنين فان ثبت الاربعة
اما ان فيه تحقيق معنى الستر فلان الشيء كلما كثرت شروطه قل وجوده فان وجوده اذا توقف على اربعة ليس
كوجوده اذا توقف على اثنين منها فلا يتحقق بذلك الا انداء واما انه مندوب اليه فلما اخرج البخاري عن
اسبغ بريرة عنه عم من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله كربة من كرب الآخرة ومن
ستر مسكته الله في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه واخرج البودودي
والنسائي عن عقبة بن عامر عنه عليه السلام قال من رأى عورة فسترها كمن ايسه مؤودة واذا كان الستر
مندوبا اليه ينبغي ان يكون الشهادة به خلاف الاول التي مرجها الى كراهية التنزيه لانها في رتبة
الندب في جانب الفضل وكراهية التنزيه في جانب الترك وهذا يجب ان يكون بالبنية الى من لم يثبت
الزنا ولم يثبتك به اما اذا وصل الحال الى اشاعة والتهتك به بل بعضهم ربما افتخروا به فيجب كون
الشهادة اولى من تركها لان المطلوب الشارع اخلاء الارض من المعاصي والفواحش بالخطايا
المقيدة لذلك وذلك يتحقق بالتوبة من الفاعلين وبالزجر لمستم فاذا ظهر حال الشهادة في الزنا
مثلا والشرب وعدم المبالاة به واشاعة فاعلاء الارض المطلوب ح بالتوبة باحتمال يقابله ظهور
عدها ممن التصف بذلك فيجب تحقيق السبب الآخر للاخلاء وهو الحسد وبخلاف من زل مرة
او مرارا ستر متخوفا متذمعا عليه فانه محل استجاب ستر الشاهد وقوله عسى لزال في ما عزر
لو كنت سترته شوبك الحديث سياتي كان في مثل ما ذكرنا والله سبحانه اعلم

وحي

واذا شهد رأينا ليعلم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو ابن زنى وقتي زنى وجن زنى لان النبي صلى الله عليه وسلم استنسخ ما من اعين الكيفية وعن المروية وكان الاختياط في ذلك واجب لانه حسا وغير الفعل في الفرج عناه او زنى في دار الحرب في المتقادم من الزمان او كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود وكوفي جارية ابن قيس في ذلك احتيا لا لئلا يور

ورسلي هذا ذكره في غيبة مجلس القاضيه وادار الشهادة تكون بمنزلة الغيبة فيه يحرم منه ما يحرم منها ويحل منه ما يحل منها واما ان المختار في الحكم ما ذكره المصنف فلان شهادة الاثنين كما تكون معتبرة على فصل واحد يكون معتبرة على افعال كثيرة كما لو شهدوا ان هولاء الجماعة فتلوا اقلانا ونحوه فالقول عليه ذكره المصنف قوله واذا شهدوا بالزنا سبلم الحنككم عن خمسة اشيا عن الزنا ما هو وكيف هو وابن زنى ومتى زنى وبين زنى ثم استدل المصنف على وجوب هذه الاشيا بانه صلى الله عليه وسلم استفسر باعرا عن الكيفية وعن الزنية ولان الاحتياط المطلوب شرعا في ذلك وهذا الوجه ليعم الخمسة والسبعين يقتصر على اثنين منها في صل استدلاله على اثنين منها بليسيلين وعلى الثلاثة البقية بليسيل واحد فان قيسل الكلام في استفسار الشهود فكيف يتدل عليه باستفسار المقر وهو ما عر فاجواب ان عمله استفساره بعينها ثابتة في الشهود كما يستتبع فوجب استفسارهم اما انه استفسر عن الكيفية ففيها اخرج ابو داود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابي هريرة قال جابر الاسلمي بنى الله صلى الله عليه وسلم شهده على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات كل ذلك يعرض عنه فاقبل في الخامسة فقال انكبتها قال نعم حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال نعم قال كما يغيب المروء في الكحول والرشا في البيرة قال نعم قال فهل تدرى ما الزنا قال نعم اتيت منها حمدا مثل ما ياتي الرجل من امراته حلالا قال فما تريد بهذا القول قال اريد ان يظهرني فامر به فرجهم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين من اصحابه يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذئب ستر الله اليه فلم تدعه نفسه حتى رجس الكلب فسكت عنهما ثم سار ساعته حتى مر بحديقة خمار شاكل برجلية فقال ابن فلان بن فلان فقال نحن نراي رسول الله فقال انزلا فكلنا من حيفته هذا الحمار فقالا ومن يا كل من هذا يا رسول الله قال فما نلتما من عرض اخيكما اتفاد من اكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ميتهم فيها واما استفساره عن المروية فبما عر ابو داود وعن يزيد بن نعيم بن بزال عن ابيه قال كان ما عر بن مالك في حجراني فاصاب جارية من المحبي فقتل الله ابي ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره بما صنعت لعلة ان ليتغفر لك فانا به فقال يا رسول الله اني نريت فاقم على كتاب الله فاعرض عنه فعاد حتى قاتلنا اربع مرات فقال عزم انك قد قاتلنا اربع مرات فيمن قال بطلانة قال بل جئت بها قال نعم قال بل باشرتها قال نعم قال نعم فامر بان يرجم فخرج الى الحرة فلما وجد الحرة فخرج مريشة فامسك عبد الله بن نعيم قد عجز اصحابه ففزع بوطيفت بعير فراه به فقتله ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال بل تركتموه لعل ان يتوب فيتوب الله عليه ورواه عبد الرزاق في مصنفه فقال فينه فامر به ان يرجم فرجهم فلم يقتل حتى رماه عمر بن الخطاب بن بلجي بعير فاصاب راسه فقتله واما ان في الاستفسار عن الامور الخمسة الاحتياط فيما قال لانه عساه في غير الفعل في الفرج عناه بان ظن مما سنة الفرجين حراما زنى او كان لظن ان كل وطئ محرم زنى لوجب الحد فيشهد بالزنا فلهذا الاستفسار

فإذا أمينا ذلك وقالوا ما بيناه وطهرنا في فوجها كالميل في المسئلة وسأل القاضي عنهم فقالوا في السر والعلانية
حكمه بشهادتهم ولم يكلف بظاهر العدل الذي في الحد وحاشية الله عليه قال عليه السلام من أدرى بالحسن والحد
ما استطاعت بخلاف سائر الحق في عبادي حنيفة وتعدل بين السر والعلانية ببيان في الشهادة انتفاء الله تعالى

يسأله عن الزنا ما هو ولا يتحمل كمن كان مكرها ويرى أن الاكراه عن الزنا لا يتحقق فيكون مختارا فيسأل ما روى عن أبي حنيفة
فيشبه به فلمذا يسأل عن كيفية ذنبي التحقيق هي حاله متعلق بالزنا في نفسه ثم يتحمل كون المشهور زنا في نفسه دار الحرب
وليس فيه حد عندنا فلمذا يسألهم أين زنى ويحمل كونه في زمان متقدم فلا حد فيه أو قد ثبت بالبينة أو في زمن
صباح فلمذا يسألهم متى زنى وحد التقادم سياقي ثم يتحمل كون المزني بهما من لا يحسد برأيا وبهم لا يعلمون كجارية ابنه
أو كانت جارية ابنة زوجته ولا يعلمها الشهود كما قال المغيرة حين شهد عليه كيف حل لهؤلاء أن ينظر في بيتي وكان
في بيت أحد بهم كوة يبد منها للناظر ما في بيت المغيرة فاجتمعوا عنده فشبهوا وقال المغيرة والله ما أتيت إلا أن
ثم إن الله تم وراي عنهم لعدم قول زياد وهو الرابع راية كالميل في المسئلة وكان مثل الضمن من الجارية في عمره الثلاثة ولم يحده لانه نسب اليه
الزنا بل قال رايت قد من مخضوبتين وانفاسا حالته والحافير ترفع ويخفص ويؤلا يوجب الى خروج عيب الزنا في
تفسيره بسند عن عمر بن الخطاب ثم سألهم ان يتوبوا فتاب اثنان فقبلت شهادتهما وأبى أبو بكر ان يتوب فكانت شهادته
لا تقبل حتى مات وعاد مثل النصوص من العباد انتم فلمذا يسألهم عن المزني برأيا من هي وقيا في الشهادة على زنا
امراة ان يسألهم عن الزنا في بهما من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور وزيادته وهو جواز كونه كان جنبا أو مجنونا بان كنت
أحد بهما فانه لا يجب عليهما في ذلك حد على قول الامام أبي حنيفة رحم ولو سألهم فلم يزيدوا على قولهم انهما زنيا لا يحسد الشهود عليه
ولا الشهود لانهم شهدوا بالزنا ولم يثبت قد فهم لانهم لم يذكروا ما ينبغي كونه مذكور زنا ليظهر قد فهم لغير الزنا سق بالزنا بخلاف
ما لو وصفوه لغير صفته فانهم يحسدون فصار كما لو شهدوا بربعة فساق بالزنا لا يقضي بشهادتهم ولا يحسدون لانهم باقون على
شهادتهم وهم غير انهم لا يقبلون وعلى هذا الواقام القاذف اربعة من الفساق على صدق مقالته ليقطبه الحد عندنا بخلاف ما لو
ثلاثة وأبى الرابع فان الشهادة على الزنا قاذف لكن عندنا تمام الحجج يخرج عن ان يكون قد فافدا لم يتم بامتناع بقى كلام الثلاثة
قد فافجدون ولو شهدوا فبالهم فبين ثلاثة ولم يزد واحد على الزنا لا يحسدوا وقع في اصل المبسوط من ان الرابع قال انهم
زاني فسأل عن صفته فلم يصفه انه يحسد حل على انه قال للقاضي في مجلس من غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة قوله واذا أمينا
ذلك قالوا ما بيناه وطهرنا في فوجها كالميل في المسئلة وهي تضم اليهم والحد وهو حاصل جواب السؤال عن كيفية الزنا في الحقيقة وسأل القاضي عنهم فقالوا في السر والعلانية
ببيان في الشهادة انتفاء الله تعالى ما استطاعت بخلاف سائر الحق في عبادي حنيفة وتعدل بين السر والعلانية ببيان في الشهادة انتفاء الله تعالى
بمعنى ورقة فيها اسماء وهم واسما حلتهم على وجه تمييز كل منهم لم يعرفه فكيف تحت اسمه هو حدل مقبول الشهادة والعلانية بان يجمع بين العدل والشأ
فيقول هذا هو الذي عدلته وهذا هو الذي عدلته في الشهادات حكم بشهادته وهو الحكم بوجوب حده وبقى شرط آخر وهو ان يعلم ان الزنا حرام مع ذلك كله ونقل
في اشراط العلم بحرمته الزنا اجماع العقلاء ولم يكتف بطاير العدالة وهو كونه مسلما لم يظهر عليه فسق كما اكتفى بها ابو حنيفة في الاموال اعتبارا للعدالة
ولما كان ذلك على الحكم موقوفا على ثبوت ايجاب الحد المكن استدلال عليه بما روى ابو يعلى في مسنده من حديث ابن عمر عن عمر اذ روى ما سئل عن رجل زنى
من حديث عائشة عن عمر قال ادرى الحد وعلم المسلمين استطعم فان كان لها مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطي في الفخوة من ان يخطي في العقوبة قال
الترمذي لا يعرفه مرفوعا الا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد ويزيد ضعيف واسند في علله عن البخاري يزيد من الحديث

بها

قال في الإصباح بحسبه حتى يسأل عن الشهود لانه لا يتم بالجماعة وقد جسد رسول الله عليه السلام رجلا بالتهمه فجاءه رجلان يوق
حيث لا عين تمشي قبل ظهري العدالة وسياتيك القرآن شاء الله تعالى قال والافرار ان يقر العاقل على نفسه بالزنا لا بد من اثبات

واجب وصح الحاكم وتعبه الذهبي به قال البيهقي والموقوف اقرب الى الصواب ولا شك ان هذا الحكم وهو رد المحرم محتج عليه وهو
اقوى وكان ذكره ذكره ذكر مستند الاجماع واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود ولا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه يقتضيه
عن ذلك وهو اقوى من الحاصل له من تعديل المزمع ولولا ان ثبت من اقرار الشرع عليه بالزنا في اقامة المحرم بالبيع الذي
ذكرناه لكان يحكم عليه لكن ثبت ذلك هناك ولم يثبت في تعديل الشهود وادار عليه بعد التمس فوجب اعتباره قوله قال
في الاصل ابي قال اذا وصفت الشهود الاشياء المذكورة بحسب القاضي المشهود عليه بالزنا الى ان يسأل عن عدالة الشهود
لانه متمسك وقد يهرب ولا وجه لاختلاف الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط وليس بمشروع فيما ينسب
بالشبهات فان قيل الاحتياط في المحسن المبرهن في اخذ الكفيل اجاب بان حبه ليس للاحتياط بل هو تيسير
لانه صار متبها بالفواشش بشبهة ولا بد من ان لم يثبت الزنا الموجب للمحرم بعد حبس المتهمين بغير التمس
حاشا بخلاف ما اورد شهودا واما الذين لا يحسن المشهود عليه فيسئل بطور عدالة الشهود لان اقصى التقويات هناك بعد ثبوت
العدالة والتقصير بموجب الشهادة المحسن فلا يجوز ان يفعله قبل ثبوت الحق بخلاف ما هنا فان كان بعد الثبوت عقوبة الغلط
وهذا هو الفرق الذي وعد الله بقوله وسياتيك الفرق واما قوله قد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بالتهمه
فأخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن مزين حكيم عن ابيه عن جده معاوية بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
رجل من تهمته زناه الترمذي والنسائي ثم خلى عنه وحسنه الترمذي وصححه الحاكم وروى عبد الرزاق في مصنفه عن عراك بن مالك
قال اقبل رجلان من بني عقار حتى نزلا البضجان من مياها المدينة وعشبهما ناس من غطفان معهم فاصبح الغطفانيون
وقد فقدوا بعيرين من الميم فاتهم الغفاريين فاقوالهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبس احد الغفاريين وقال لا خير في
فالمس فلم يكن الا يسير حتى جاء بها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا احد الغفاريين استغفرتي فقال فخر الله لك يا رسول
الله فقال حرم لك وقتك على سبيل الله قال فقتل اليوم اليامة قوله والافرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا
اربع مرات قدم الشوت بالبينة لانه المذكور في القرآن ولان الثابت بما اقوى حتى لا يندفع الشبهة بالفرار ولا بالتقادم ولا
حجة متعدي والافرار فاصول لا بد من كونه صريحا ولا يظهر كونه ولذا قلنا لو اقر الاخرين بالزنا بكتابة او اشارة لاجد لشبهة بعدم الصبر
وكذا الشهادة عليه لا تقبل الاحتمال ان يدعى شبهة كما لو شهدوا على مجنون انه زني في حال افاقته بخلاف الاعمي صح اقراره
والشهادة عليه وكذا النقص والغيب ولو اقر فظهر مجبوا او اقرت فظهرت اقراره وذلك بان تخر النصارى بان تقرر بطل
الحمد وذلك لان اخبارها بالرتق لو جب شبهة في شهادة الشهود وبالشبهة يندري الحمد ولو اقرانه زني بخبره لا بد
اقرت باخرس لا جد على واحد منهما واختلف الحكم في اشتهار بعد الاقرار ففقه الحسن وحادي بن ابي سليمان واما كذا
وابو ثور واستدلوا بحديث العيص حيث قال فيه واعدا انيس على امرأة فافان اعترفت فارجمها ولم يقل اربع مرات
ولان القادسية لم تقرر ابعادا واما ردا غرا لانه شك في امره فقال انك جنون وذهب كثير من العلماء الى اشتهار الاربع خلفوا

ولأن الشهادة اختصت فيه زيادة العدد فكذا الإقرار اعظاما لا يزال ناديا تحقيق المعنى المستر ولا من اختلاف
المجالس لما روي أنها لا اتحاد للجلسات في جميع المنعقات فعند التحقيق شبهة الإقرار في الإقرار فإني بالمرتب فثبت
اختلاف مجلسي القاضي فلا اختلاف بان رودة القاضي كلما أقر فيجب حيث لا رودة في غير روي من أن ينفقه

فالمترتب يجب أن يوزن ثلثه ليراجع نفسه في شبهة فلم يكن الأربع عدد معتبرا في اعتبار إقراره لم يوزن رتبة بعد الثالثة ومما
على ذلك ترتيبه صلى الله عليه وسلم الحكم عليها وهو مشهور عليها وكذا الصحابة فمن ذلك قوله في حديث هزال أنه قد فلتها الزا
فمن وهو حديث أخرجه أبو داود والنسائي والمام أحمد عن يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه قال كان ما عزم من مالك
في حجر أبي فاصاب جارية من الحمى فقال له أيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المتقدم وزاد فيه أحدا
هشام بن محمد بن يزيد بن نعيم عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه والله يا هزال لو كنت سترته بثوبك
لكان خير لك مما صنعت به قال صاحب التفتيح وإسناده صالح ويزيد بن نعيم روى له مسلم وذكره ابن حبان في الثقات وأبو
ذكره أيضا وهو مختلف في صحته وقد روى ترتيبه صلى الله عليه وسلم على الأربع جماعة بالفاظ مختلفة فمنها ما ذكرناه ومنها
في لفظ لابي داود عن ابن عباس أنك قد شهدت على نفسك أربع مرات وفي لفظ لابن أبي شيبة ليس أنك قلت الأربع مر
وتقدم في مسند أحمد عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال بحضرة عزم أن اعترفت الرابعة رجبا إلا في إسناده جابر الجعفي وكونه روى
في الصحيح أنه روى مرتين أو ثلاثا فمن اختصار الراوي لا فلا شك أنه إقرار به وقوله في ذلك اللفظ شهدت على نفسك بولسنة
أنه اعتبر الإقرار بالشهادة فكما أوجب سبحانه في الشهادة على الزنا الربا على خلاف المعاد في غيره ولذا اعتبر في إقراره أن لا يكمل إقراره بغير
شهادة واحد ولو لم يكن ذلك لكان النظر والقياس يقتضيه وأذن نقوله وحديث العفيف فإن اعترفت فأرجبها معناه لا اعترفت
في الزنا على أن كان معلوما من الصحابة خصوصاً من كان يباين خاصة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الصحابة ونقل هذا حديث أبي هريرة
في مسند ما عزم أنه روى الخامسة وتأويله أنه إذا جازى فإن منها إقرار به في مجلس أحد كما قد مناه في الجمع فكانت خمساً فإن قيل يجوز
كون رده ليرجع قلنا ينبغي أن يلقنه الرجوع ولكن في مجلس الإقرار الموجب لو كان الإقرار الموجب هو الأول للقنه بعد ولا يلهي بطلان الإقرار في إطلاقه
ليذهب قد لا يرجع كذا لو لم يجد يوم ذمها ما علمت أن الإقامة مخاطبة الإمام بالنقض إذ ثبت السبب عند فهمه عليه أن يفضله إلا أن المقصود
الإيجاب غير أنه إذا رجع قبل بوجه فإيجاب السبب بمقيد بعدم الرجوع قبل الإقامة وهذا لا يجوز رده إخراجاً ليدب فيرجع وقد لا يرجع بل يذهب حاله
وهو مصر على الإقرار غير أنه يقول في نفسه أن الإقرار بهذا الحق لا يوجب شيئاً على الإمام فيجلس في بيته مصراً على إقراره غير راجع عنه
خصوصاً في زمن لم تعرف فيه تفاصيل هذه الأحكام للناس بعد وأما ما روى أن الفادية قالت له عليه الصلوة والسلام
اتريد أن تروني كما ردت ما عزم أنه في المجلس من الزنا فليس فيه دليل لأحد بل ما قالت قال لا فاذبي حتى تلدي فلما دللت
أنه بصبي في خرقة قالت هذا قد ولدته قال فاذبي فارضيه حتى تقطعيه فلا فطمته أنته بالصبي في يده كسرة خبز قالت هذا ياتي الله
قد فطمته وقد أكل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحضرها إلى صدرها وأمر الناس أن يخرجوا فحضرها فقتل خالد بن الوليد
بمحرم في رأسه ففزع الدم على وجه خالد فسبح النبي صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فقال حملاً يا خالد فوالذي نفسي بيده
لقد تابيت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له وليس في ذنابه اعتيرق لها فلم يرد ما غايه الأمر أنه ردها وعياها إلى ولادتها ثم ردها
إلى فطامها لا اتفاق الحال بأن يثبت مع ثبوت حكم الرد مطلقاً سبب ظاهر في خصوص هذا الرد ولعلها كل رجعت إليه لصدرها منها ما هو أقر

لأنه عليه السلام طرد ما عزا في كل مرة حتى لو ادعى بيمينه المديونة قال فاذنوا قراة أربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف
هو ابن رزق ومن رأى فاعلم أن ذلك لزمه أحداهما بيمينه ومعه السؤال عن هذه الأشياء بيمينه في الشهادة وله بذلك السؤال
فيه عن الزمان وذكره في الشهادة لأن تقادم العهد يمنع الشهادة دون الأقرار وقيل لو سأله جاز أن يراة زنا في صباه فان رجس
المقر عن أقراره قبل إقامته المحذوف وسطه قبل رجوعه وحتى سبيله وقال الشافعي وهو قول ابن أبي ليلى يقيم عليه الحد لأنه وجب
المحد بأقراره فلا يبطل رجوعه وإنكاره كما إذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا أن الرجوع خبر محتمل للصدق كالأقرار وليس
أحد يمكن به فيه فتحقق الشبهة في الأقرار بخلاف ما فيه حتى العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذب به ولا كذلك ما هو خالص حتى الشتر

أولاً بان يقع في مجلسها شيء مما يجزى بصدوره ولو لم يكن ما تقدم مما يفيد أن أقرارها كان أربعاً غير أنه لما كان المجلس عاملاً
حتى بعد الواقع فيه واحد وكان المقام مقام الاحتياط في الرد اعتبر به الحكم بقعد الأقرار بقعد مجلس المقر
دون القاضي لأنه الذي يتحقق الأقرار به فارق الشهادة فان الأربع فيها اعتبر في مجلس واحد حتى لو جاز في مجلس جدها لأنها كلام جماعت
صقعة فلا يمكن اعتبارها واحداً بخلاف أقرار المقر فانه من واحد فمكن فيه اعتبار الأقرار في اتحاد المجلس فاعتبر
كذلك عند الامكان تحقيقاً للاحتياط وأما قيل أن أربعة الأقرار في الشهادة لأن السامع منهم بخلاف المقر فالتمة
تبع العدالة والصلاح ممنوعة بل لا شك في الصدق وأصل التعدد إنما لزم حتى لزم الاتيان لا يمكن الشيان في ذكره
الأربعة للتمتع وزوالها بالآخره وشرط في التنازل لك أيضاً بالنص قال نعم فتذكر أحد لهما الآخر في غير الزنا
أن تنال المرأة لا الرجل إلا جني فلزم الآخر في التذكر بقوله لأنه عوم طرد ما عزا في كل مرة حتى لو عزا في مجلس
المديونة لا يعرف بهذا اللفظ وأقرب الانظار إليه ما ذكرناه من حديث ابن حبان أنه طرد ما عزا في كل مرة حتى لو عزا في مجلس
أبي علي وجه لا يتضمن دفعا للحد لزمه الحد ولم يذكر السؤال فيه عن الزمان فلا يقول متى زنيته وذكره في الشهادة ولأن
تقادم العهد يمنع الشهادة دون الأقرار وبذلك السؤال لتلك القاعدة فإذا لم يكن التقادم مسقطاً لم يكن في السؤال عنه
قاعدة ووجه الفرق بين الشهادة والأقرار في ذلك سيذكره المصنف في باب الشهادة على الزنا وبذلك خلاف سؤال بمن زنيته لأنه
قد بين من لا يجزى بيمينه كما ذكرنا في جارية ابنه بخلاف ما لو قال في جوابه لا أعرف التي زنيته بها فانه يجوز الأقرار بالزنا ولم يذركما
كون قصده زنا بل تضمن أقراره لأنه لا شك له في المزية لأنه لو كان لعرفها أن الإنسان لا يجزى زوجته وأمه والحاصل أنه إذا أقر
أربع مرات أنه زني بأمرأة لا يعرفها حد ذلك إذا أقر أنه زني بفلانة وهي غائبة سيحسب أنها لم يثبت العفيف حد ثم أرسل إلى المرأة
فقال ان اعرفت فارجمها ولان انتظار حضورها إنما هو لاحتمال أن تذكر مسقطاً عنه وعنها لا يجوز التأخير لهذا الاحتمال كما لا يخفى
إذا ثبت بالشهادة لاحتمال أن ترجع الشبهة ولان كلامها مشبهة بالشبهة وبه لا يندرج الحد ولو أقر أنه زني بفلانة وكذبته وقالت
لا أعرفه لا يجزى الرجل عنه أبي حنيفة وقال لا يجزى في الخلاف إذا أقرت أنها زنت بفلان فأنكر فلان سيحسب هي عنه بها لا يعتد
بقوله وقال الشافعي يقيم عليه الحد وهو قول ابن أبي ليلى والمسطور في كتبهم لو رجح قبل الحد وبعد ما اقيم عليه
بعضه سقط وعن أحمد كقولنا وعن مالك في قبول رجوعه وإتيان فاستعينا عن تحريم دليل الشافعي وعلى تقديره فقوله كما إذا
وجب بالشهادة تحرير الجاع فيه أنه أنكار بعد ثبوت كما لو عرض أنه شهدوا عليه وهو ساكت فلما سأله الحاكم الأسئلة الخمسة تمت
الحجة أنكروا لا يخفى أنه مكلف والحي أن الرجوع عن الأقرار بالزنا بعد الأقرار به محل صحة شرعاً حكماً فيجب كون المحل الذي هو الأقرار
رجوعاً عن أمر لا يفعله وهو ليس ممتنعاً في الشهادة لعدم في القصاص وحد القذف يعني لو أقر بها ثم رجح لا يقبل وكذا لا يقبل
في الزنا ولنا أن الرجوع خبر محتمل للصدق والكذب وليس أحد يكذب به فيمحق بالشبهة في الأقرار السابق عليه فيندرج بالشبهة لأنه أقر
من الأقرار السابق فافهم بخلاف ما فيه من العبد من القصاص وحد القذف لأن العبد يكذب في أخباره الشافعي فيغفر له

ويستحب للامام ان يلقي المقر الرجوع فيقول له لعائش است او قبلت لقوله عليه السلام لما خرجت لعائش لمستني او قبلتها وقال في الاصل وينبغي ان يقول له لا امام لعائش وحينئذ او يطبقها بشبهة وهذا قريب من الاول في المعنى **فصل في كيفية الحد واقامته** واذا وجب الحد وكان الزاني متعسرا رجمه بالحجارة حتى يموت لا تدعيه الصلاة من رجمه ما عزا قد احسن وقال في الحديث المعروف وزنا بعد الحصان وعلى هذا اجماع الصحابة

في اخباره الاول بالكلية قوله ويستحب للامام ان يلقي المقر الرجوع لقوله نعم لما عزا لعائش است روى في بعض احاديث ما عزا لعائش است استسما لعائش قبلتها وعنه البخاري لعائش قبلت او غزرت او غطرت وقال في الاصل ينبغي ان يقول له لعائش تزوجتها او طهرتها بشبهة والمتصود ان يمينته ما يكون ذكره فاريا لئلا يكره كما كانا كان كما قال ايضا عمر لم السارق الذي جنى بالية سرقته وما اخطأه سرق فانه علم بالصلوة **فصل في كيفية اقامة الحد** بعد ثبوت الحد تكون اقامته فذكر كيفية قوله واذا وجب الحد وكان الزاني متعسرا هذا من الاثر التي تباركها على من فعله على من فعله يعين يقال احصن يحصن فهو محصن في الفاظ معصودة هي اسبب فهو مسبب اذا طال وامر في الشيء ومنه قول المصنف في خطبة الكتاب معرضا عن هذا النوع من الاسباب وقيل لابن عمر اذ عايناهما فقال اكره ان اكون من المسببين لفتح النار والفتح بالفا انفتح فويل للفاعل للمفعل فيمسيان ويقال بكسر الهمزة اذا انفس وعليه دين قوله رجمه بالحجارة حتى يموت عليه اجماع الصحابة ومن تقدم من علماء المسلمين وانكار التجارح الرجم باطل لانهم ان اكرهوا حجة اجماع الصحابة فحمل مركب بالدليل بل بوجاهة قطعي وان اكرهوا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلان بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة على دجوحه والاحاديث في تفصيل صورة وخصايات اما اصل الرجم فلا شك فيه ولقد كلفت بهم عمر رص وكاشفت بهم حيث قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا تجزى الرجم في كتاب الله فيضلو به ترك فريضة انزلها الله الا وان الرجم حق على من ارتكب وقد احصن ان اقامته البينة او كان الجبل او الاعتراف رواه البخاري وروى ابن داود انه خطب وقال ان الله تعز بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناه وعيناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجنا من بعده والى خشيت ان يطول بالناس زمان فيقول قائل لا تجزى الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله كتبها في حاشية المصحف وفي الحديث المعروف اي المشهور المروي من حديث عثمان وعائشة وابي هريرة وابن مسعود وفي الصحيحين من حديث بن مسعود لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الشيبه الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وروى الترمذي عن عثمان انه اشرف عليهم يوم الدار وقال انشدكم بالله اظن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان وارتهاد بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فغلام تقتلني الحديث قال الترمذي حديث حسن ورواه الشافعي في مسنده عن عثمان لا يحل دم امرئ مسلم الا من احدى ثلاث كفر بعد اسلام وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس ورواه البيهقي والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين والبيهقي وابوداود والدارمي اخرج البخاري عن قعدة عمر بن قول ابي قتادة حيث قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا قط الا في ثلاث خصال رجل قتل بحرية نفسه فقتل او رجل زنى بعد احصان او رجل جارح الله ورسوله وارتهاد عن الاسلام ولا شك في رجم عمر وعلي رض ولا يخفى ان هذا يخرج عن اجماع الصحابة في هذا الحديث برأيه من حيث هو واقع في خصوص ذلك السند وذلك لا ينافي الشهرة وتطعية القبول بالظن فزاد القبول والحاصل ان انكاره وانكاره لا ينافي بالاتفاق فان التجارح لوجوب العمل بالمتواتر معناه او لفظا كسائر المسلمين الا ان انكارهم عن الاجتناب بالصحابة والمسلمين وترك التردد في

وان كان مقررا بالبداية امام شريفة الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه عليه السلام الغامضية بحصاة مثل الحصاة وكانت قد عرفت بالزنا

بن سحر وبن علي بن زنا قال ايها الناس ان الزنا زنا زنا السرورنا العلانية فزنا السران يشهد الشهود فيكون الشهود اول من يرمى ثم الامام ثم الناس وزنا العلانية ان يظهر الحبل او الاعتراف فيكون الامام اول من يرمى في ان يده ثلاثة احوار فاما بحجر فاصابته فاما سحر فاصابته وروى الامام احمد في مسنده عن الشعبي قال كان الشراة زوج فانس بالثام فانها حملت فجارها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان شهيد على هذه احد الكان اول من يرمى الشاهد ثم يتبع شهادته حجه ولكن اوت فاما اول من يرمى فاما بحجر ثم رما الناس ورواه البيهقي عن الاصلح عن الشعبي عن علي بن ابي طالب قال لما لعل وقع عليك وانت نائمة قالت لا قال لعل استكر بك قالت لا قال فامر بها فمضت فلما وضعت ما في بطنها اخرجها يوم الخميس وضربها ثمانية وحضرها يوم الجمعة في الرحلة واحاط الناس بها الحديث وفيه ايضا انه صفع ثلاث صفعات ثم رجمها ثم امرهم فصرع ثم صفع ثم صفع واوروا ان اثبات اشتراط البداية بهذا زيادة على النص بما هو خسر الواحد واصلاح الايراد ان تقييد القطعي المطلق فكان كتحقيقه مطلق الكتاب به الجواب ان الحكم القطعي بها بمجموع وجوب الرجم ودرويه بالشيء فاذا دل على ان البداية شرط لزم ان عدما شبهة فينذر في الجرم بحكم القطع بوجوب درع هذا الحكم القطعي للشبهة وموت الشهود مستقط او احدهم وكذا اذا غابوا او غاب احد منهم في ظاهر الرواية وهو انما عن رواية عن ابي يوسف ان بدا تم مستحبة الاستحقة فلو امتنعوا او ابقوا او غابوا ليعلم كذا يسقط الحد باعتراض ما يخرج عن الجرم الشهادة كما لو ارتد احد منهم او عجز او خرس او فسق او قذف فجد لا فرق في ذلك بين كون قبل القضا او بعده قبل اقامة الحد لان الامضا من القضا في الحد وهذا اذا كان محصنا وفي غير المحصن قال الحاكم في الكافي لقيام عليه الحد في الموت والغيبه ولو كان بعضهم مقطوع اليد او رميا لا يستطيع الرمي ضرر يري القضي ولو قطعت بعد الشهادة امتنعت لاقائه وقد يقال اذا كان شرط انفذات الشرط كيف كان يمنع المشروط وايضا عجزهم بالضعف ليس فوق عجزهم بالموت الا ان شمس الائمة فرق بانهم اذا كانوا مقطوع اليد لم يستحق البداية لهم واما هنا فقد استحققت فاذا تعذر بالموت او الغيبه صار كما لو استغفروا وبه التقييد شرطية يكون المشهود قادرين على الرجم ولا شك ان المعنى المسقط بحصاة وما يبطل الشهادة ويسقط الحد ان يعرف المشهود وعليه الزنا قبل القضا بالاتفاق ولو اعترف بعد القضا بالحد عن البيهقي مرة يسقطه ابو يوسف لان سقوطه في الوجه الاول كان لا يشترط الشهادة عدم الاقرار بفوات الشرط قبل العمل به وقد علم ان الامضا من القضا في الحد وكان كالأول وخالفه محدثي قوله وان كان مقررا بالبداية امام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب وهو ما ذكرناه آنفا وقوله ورمى عرم الغامضية بحصاة مثل الحصاة رواه ابو داود عن ذكر بن عمران قال سمعت شيئا يحدث عن ابي بكر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم رجم الغامضية فحضرها الى التثنية ثم ذكر اسناد آخر رواه ثمانية بحصاة مثل الحصاة وقال ارموا والقوا الوجه فلما طففت اخرجها وصلى عليها ورواه النسائي والطران والبراز وفيه مجهول وانت تعلم انه لو تم امر هذا الحديث بالصحة لم يكن فيه دليل على الاشتراط فالمعول عليه ما ذكرنا من كلام علي بن ابي طالب على ما علم ان مقتضى هذا انه لو امتنع الامام لا يحل للقوم رجمه ولو امرهم لعلمهم بفوات شرط الرجم وهو منتف بوجوب ما عرفت ان القطع بانه عرم لم يحضر رجمه الناس عن امره عرم ويمكن الجواب بان حقيقة ادى عليه

ويفعل ويكفن ويصل عليه لقوله عليه السلام للمعزوم ان تصنعوا به موتاكم ولا تله قتل بحق فلا يسقط النفس كالمقتول
قصاصاً وصل النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجعت وان لم يكن محصناً وكان حادثة مائة جلدة لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولاً به يوم الامام بغيره

قوله صلى الله عليه وسلم ان لا يمتحن بالابتداء احتمالاً للشكوك دلالته الرجوع وعدمه وان لم يمتحن في الاقرار ليكشف للناس انه لم يقصر في
امر القصاص بان لم يمتحن في بعض شروط القصاص بالحد فاذا امتنع خرج طهرت المرأة الرجوع فامتنع المحرم لظهور شبهة تقتضي ان
يؤدى داريه فكان البسطة في سيرة الشرط انه لم يمتحن عن عدمه لعدم الازمة جعل شرطاً بانه وبما في حقه من منتهى فلم يكن عسره من رجه و
على سقوط الحد اذا لم يمتحن او علم ان مقتضى ما ذكره لوبد المشهور وفيما اذا ثبت بالشبهة يجب ان يمتحن الامام فلو لم يمتحن الامام سقط
الحد لا اتحاد المأخذ فيها قالوا لا يستحب الكل من رجه ان يقتصد قتله لانه المقصود ولانه تيسر عليه الا ان يكون ذارحم محرم منه فلا يقتصد
ويكتفي بغيره فيه قوله ويكفن ويصل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم في ما عرضتوا به الخ وروى ابن ابي شيبة عن ابن عباس
عن ابي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن ابي بريده عن ابيه بريده قال لما رجعت ما عرفت قالوا يا رسول الله ما صنعت به قال اصنعوا به بالقصاص
بموتاكم من النفس والكلن والحنوط والصلوة عليه واما صلوة عزم على الغامدية فاخرجت الشبهة الا البخاري من حديث عمران بن الحصين ان
امرأة من جنيته اتت النبي صلى الله عليه وسلم وبني حبل من الزنا فقالت يا نبي الله اصبت حدا فاقمه على الحد حيث بطولك الى ان قال نعم
امر بها فخرجت ثم صلى عليها فقال له عمر النضر عليها يا نبي الله وقد زنت فقال لقد تابت توبة فوعدت على سبعين من اهل المدينة
لو سقيم دحل وجرت توبة افضل من ان جارت بنفسها له وفي صحيح البخاري من حديث جابر بن امر ما عرفت قال ثم امرت فخرج وقال له النبي
صلى الله عليه وسلم خير او صلى عليه قال ابن القطان قيل للبخاري قوله وصلى عليه قاله غير معمر قال لا ورواه الترمذي وقال حسن صحيح
ورواه غير واحد منهم ابو داود وصححه واما ما رواه ابو داود ومن حديث ابي برة الاسلمي انه عزم لم يصل على ما عرفت من بية عن الصلوة عليه
ففيه حجة بينة فان نفيته عن ابي ليش حديثي نفر من اهل البصرة عن ابي برة نعم حديث جابر في الصحيحين في ما عرفت وقال له خبيث
اولم يصل عليه في هذه المنازل صريح في صلوة عليه لكن المثبت اول من ان في لكن على اصول الحنفية وهو ان النبي اذا كان من جنس
ما يعرف بدينه لينا وعلى الاثبات ولطلب الترجيح بغيره لا ينتقض لان هذا المشي وهو كونه لم يصل عليه من ذلك اذ لا شك ان الصحابة
اذا شهدوا الصلوة يتابعوا يعلم عدم صلوة عليه عزم فيطلب الترجيح بغير ذلك ومن هذا ذهب مالك الى انه يصل عليه غير الامام
والحاصل ان الصلوة عليه شبهة عالا شك فيها فانه مسلم قتل بحق فيقتل ويصل عليه كالمقتول قصاصاً بخلاف الشبهة
قتل بغير حق فلا يفضل ليكون الاثر شامداً له ولا يكمل زيادة تشريفه بقيام اثر شهادة يوم القيمة واما انه عزم صلى على ما عرفت
ففي حيز المعارض والغامدية من بني عامر من الازد قاله البرد في الكامل وفي كتاب الساب المبرع عامد لطن من خرافة وقد سمعت في حديث
عمران بن الحصين اتت امرأة من جنيته قوله وان لم يكن محصناً وكان حادثة مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة واما تقدم الزانية مع ان العادة حكاه لانها هي الاصل اذ العادة فيها اكثر ولو لا تكليفها لم يكن فيها عداوة
في المحصن غير نسخ في حق المحصن قطعاً وكيفيات في تعيين الناسخ القطع جرم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون من نسخ الكتاب بالنسبة القطعية وبما ولى
من ادعاء كون الناسخ الشيخ والشبهة اذا زينا فارجوها البتة نكالا لمن الله والله عز وجل حكم لعدم القطع بثبوتها قرآن ثم انتساح
بلا وتها وان ذكر ما عرفت وسكنت الناس فان كون الاجماع السكوني حجة مختلفة فيه وبقيت حجة لا يقطع بان جميع المجتهدين

بسوط لا ثمرة له فهو ما متوسط الان عليهما لما اراد ان يقيم الحد كسره ثم وثق بالمتوسط بين المبرج وغير المؤمل لافضاء الاول الى الحدود وخلق الثاني عن المقصود وهو لا يخرج ويخرج عنه ثيابه معناه دون الاكل ان كان عليه كان يامر بالتجريد في الحد ودون التجريد ان بلغ في اتصال الكمال اليه وهذا الحد مبناه على الشدة في الضرب وفي نوع الاكل كسفت العورة فليتوقاه ويفرق الضرب على اعضائه لان الجسم في عضو واحد قد يفقه ال التلث والحد زاجر لا يمتثل **قال** الاراسه ووجهه وفجر لقلوبه عليه السلام للحد امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير وكان الفرج مقلل والراس مجتمع الخواص كن الوجه وهو مجتمع المحاسن ايضا وروى عن ثوبان شيئا منها بالحد ذلك اهلوا ومعناه فانه يشتمل

من الصحابة كما نوالوا ذاك حضورا ثم لاشك ان الطريق في ذلك الى عمر رضي الله عنه ولما رواه عنه علم قال علي رضي الله عنه انما عرفت ان الرجم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جده ابي بكر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينسأ الى القرآن المشوخ التلاوة وعمر من قوله ذلك انه قائل بعد نسخ عموم الآية فيكون رايه ان الرجم حكم زائد في حق المحسن ثبت بالنسبة وبوقول قيل به فليست له بقوله عمر الشيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وفي رواية ابي داود وروى بالحجارة وسياسة الكلام عليه قوله بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا قيل المراد بثمره السوط غديته وذنبه مستقر من واحدة ثم الشجر وفي الصحاح غيصة وعقد اطرافه ورجع المطري الى ارادة الينا لما ذكر الطحاوي ان عليا جلد الوليد بسوطا لظفران لربعين جلدته كانت الضربة ضربتين وفي الايضاح ما يوافقه قال ينبغي ان لا يضرب بسوطا لثمرة لان الثمرة اذا ضرب بها تصير كل ضربة ضربتين وفي الدراية لكن المشهور في الكتب لا ثمرة له لاعتقده عليه وقول المصنف في الاستدلال عليه لان عليا لما اراد ان يقيم الحد كسره ثمرة لا يتحمل الوجه الاول اصلا بل احدا الامرين اما العقدة واما تليين طرفه باله اذا كان يابسا وهو الظاهر روى ابن ابي شيبة ثنا عيسى بن يونس عن خزيمة السدي عن النسي بن مالك قال كان يوم عمر بسوطا فقطع ثمرة ثم يدق بين حجرين حتى يلين ثم يضرب به قلنا له في زمن من كان هذا قال في زمن عمر بن الخطاب والحاصل ان المراد ان لا يضرب وفي طرفه ليس لانه يخرج او يبرج فكيف اذا كان فيه عقدة وليست ذلك ما روى عبد الرزاق عن يحيى بن ابي كثير رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصبحت حاد فائمة على فدا عرم بسوطا فاني بسوطا شديد لثمرة فقال بسوطا دون هذا فاني بسوطا كسورين فقال بسوطا فوق هذا فاني بسوطا بين سوطين فقال يا فاضل جلد فراه ابن ابي شيبة عن زيد بن اسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى برجل قد كرهه مالك في الموطأ والحيصل ان يجنب كل من الثمرة بمعنى العقدة وبمعنى الفرج الذي به يصير في تعميم المشترك في النفي لانه حين الحد ومائة ولو تجوز بالثمرة فيما يشاكل العقدة ليعم المجاز ما هو باليس الطرف على ما ذكرنا كان فانه لا يضرب بثبلة حتى يدق راسه فيصير متوسطا **قوله** بين الموضع وغير المؤمل فيكون مؤلما غير موضح فلزم انه اراد بالموضع المبرج والا لم يستقم وجه هذا ظاهر ولو كان الرجل الذي وجب عليه الحد ضعيفا الخلة فحيف عليه البلاك جلد جلد خفيفا يحمله **قوله** ينزع ثيابه الا الازاله عورته وبه قال مالك وقال الشافعي واسمير يتك عليه قميص او قميصان لان الامر بالجلد لا يقتضي التجريد وقول المصنف لان عليا كان يامر بالتجريد زاد عليه شارح الكنز فقال صح ان عليا كان يامر بالتجريد في الحد ودعا لبعده عما قال المخرج انه لم يثبت عن علي بن روي عنه خلافة وروى عبد الرزاق بسنده عنه انه اتى برجل في حد فضر به وعليه كسار قسطا في قاعه واسند الى المغيرة بن شعبه في الحد وانتزع عنه ثيابه قال لا الا ان يكون فردا او محشوا واسند عن ابن مسعود ولا يحل في هذه الامة تجريد **قوله** ويفرق الضرب على اعضائه لان جميعه في عضو قد يفقهه واستثنى الراس والوجه والفرج وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الذي امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولم يحفظه مخرجون مرفوعا بل موقوف عن علي رضي الله عنه اتى برجل سكران او في حد فقال لضرب واعط كل عضو حقه والوجه والمذاكير ولم يحفظه مخرجون مرفوعا بل موقوف عن علي رضي الله عنه اتى برجل سكران او وقال ابن المنذر وثبت من عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال وقد اتى برجل اضرب واعط كل عضو حقه قال رويته هذا القول عن علي رضي الله عنه

وقال ابو يوسف انه يضرب الرأس ايضا رجم اليد واما يضرب سوط القول في كبره اضرابا للرأس كان فيه شيطانا قلنا واوله انه قال ذلك
في ابيهم قتله وقال انه شر في جري كان من دعاة الكفر والاهلاك فيه مستحق ويضرب في الحد وكلها قائما خيرة محمد يقول على دم
يضرب الرجال في الحد ودياه ما والنساء قعودا ولا من اقامة الحد على التشديد والقيام البلم فيه ثم قوله غير محمد وقد قيل المذنب يلقى على
الارض ويمد كما يفعل في زماننا قيل ان عود السوط في دفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان يمد له بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لأنه زيادة على المحنة

والنخعي رحم الله ولا شك ان معنى ما ذكره المصنف في الصحيحين من حديث ابي هريرة عن عمر قال اذا ضرب احدكم فليتيق الوجه واليد
ولا شك ان هذا ليس مراد اهل الاطلاق لانا لقطع ان في حال قيام الحرب مع الكفار لو توجه لاحد ضرب وجهه من يداوره او يهوى
مقابله حالة الحكمة لا يكتف عنه اذ قد يتبع عليه بعد ذلك وليقتله فليس المراد الا من يضرب صبرا في حد قتل او غير قتل و
في القتل صريح ما تقدم من رواية ابي داود ومن حديث ابي هريرة انه عزم رجم امرأة فحرق لها الى السند وة ثم قال ارسو
واقفوا الوجه ورح فلا شك ان قول عمر وعلى رضي اعط كل عضو حقه كما ذكر ابن المنذر كذا مقتصر عليه عام مخصوص لانها
لا يريد ان قطعاً ضرب الوجه واليد الكبر وانما كان ذلك مغلو ما فلم يحجج الى ذكره على انه ذكر في رواية غيبه عن علي كما حكاه
آثفا بما سمعت فعلم ان ما اورد المصنف ليس على بعض المطلوب والبعض الآخر وهو ضرب الرأس ملحق بالمعنى الذي
ذكره وهو انه مجمع حواس الباطنة فربما يفسد فها بالكل معنى وهذا من المصنف ظاهر في القول بان العقل في الرأس الا ان
يادل وهي مختلفة بين الاصوليين وما قيل في المنظومة والكافي ان الشافعي يخص الظهر واستدل الشارحين عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم لعل بن امية البينة والا فخذ في ظهرك خيرا ثابت في كتبهم بل الذي فيها كقولنا وانما ذكر رواية عن مالك
انه خص الظهر وما يليه واجيب بان المراد بالظهر نفسه اى حد علياك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر وعلى وابن مسعود
وما استنبطناه من قوله عزم اذا ضرب احدكم فليتيق الوجه وانه في نحو الحد مما سواه داخل في الضرب ثم خص من الفرج
بدليل الاجماع وعن محمد رحم في التحريم لضرب الظهر وفي الحد واد الاغصاء واليد الكبر جمع ذكر بمعنى العضو فرقوا في جمعه بين الذكر
بمعنى الرجل حيث قال ذكران وذكرورة وذكرارة وبمعنى العضو ثم جمعه على اعتبار تسمية ما حوله من كل جزء ذكر كما قالوا ثابت
مفارقة وانما لم يفرق واحد قوله وقال ابو يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة رجع اليه بعد ان كان اولا يقول لا يضرب
كما هو المذهب لحديث ابي بكر الذي ذكره ورواه ابن ابي شيبة ثنا وكيع عن المسعودي عن القاسم ان ابا بكر رضي الله عنهما
انتفى من ابيه فقال لفرع ابن فان فيه شيطانا والمسعودي مضعف ولكن روى الدارمي في مسنده عن سليمان بن سيار
رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فارسل اليه عمر واعد له عرايين النخل فقال له من انت
فقال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجا من تلك العرايين فضربه على راسه وقال انا عبد الله عمر وجل يضربه حتى يرمى راسه
فقال يا امير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت اجد في راسي وهذا في جواب المصنف بان ذلك كان مستحق القتل ولو قلنا ان دافعة
الي بكر كانت فيه فان ضرب عمر الراس كان الرجل مسلم وكذا ضرب ابي بكر الذي انتفى من ابيه فزاد استثنى بعض المشايخ ورواه
عن ابي يوسف ايضا الصدر والبطن وفيه نظر بل الصدر من المحامل والضرب بالسوط المتوسط عدله لا يقبل في البطن فكيف
بالصدر رغم اذا فعل بالعصا كما يفعل في زماننا في هوى الظلمة ينبغي ان لا يضرب البطن قوله ويضرب في الحد وكلها وكذا البصر
قائما غير محمد ولقول على رضي الخ روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي رضي
يضرب الرجل قائما والمرأة قاعدا في الحد ولان مبني الحد في التشهير جزا للعامة عن مشقة والقيام يقع فيه والمرأة مبني امرأ

وان كان عبد اجلده خمسين جلدة لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولت في الاماء وكان الرق منقوصا للنعمة فيكون منقوصا للعقوبة لان الجنابة عند ذوات النعم فيكون ادعى الى التغلط والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النقص تشابههما غير ان المرأة لا تدوم من ثيابها الا الفرع والحشوا ولان تجريد هالكشف العورة والفم والحشوا فيمنعان وصول الالة الى المضروب والمستتر حاصل يدونها فترعان ونضرب جالسة لما رويناه لانه استر لها قال وان حفر لها في اليوم جاز لانه عليه السلام حفر للقائمة الى ثلثي رقبتها وحفر على نزع شراة الهذيلة وان ترك لايضا لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويجفر الى الصدر لما رويناه

على السر فيكتفى بتبشير الحد فقط بلا زيادة وقوله غير ممدود قيل المدان يلقى على الارض كما يفعل في زماننا وقيل ان السوط بالفتح الضارب فوق راسه وقيل ان السوط ليد وتوقعه على جسد المضروب على الحد وفيه زيادة الممدود قد يفرض الى الجرح وكل ذلك لا يفعل فلفظ ممدود تعمم في جميع معانيه لانه في النفي مجاز تسمية فان استنح الرجل فلم يقف ولا يصير لابس ليطه على اسطوانة او ميكس قوله وان كان عبد اجلده خمسين لقوله تم فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء وهو ايضا ما يعرف من اول الكلام ولا فرق بين الذكر والانثى بتبقيج المناط فرج به الى دلالة النص بنا على انه لا يشرط في الدلالة اولوية المسكون بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقول بعضهم يخلون بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب المذكر والنص عشرين فقط لان الكلام كان في تزويج الاماء بقوله ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله من فتيحكم المومنات ثم تم حكم من فتيحكم لان الداعية فيهن اقوى وهو حكمه تقديم الزانية على الزاني في الآية ونحو الشوط اعني الاجناس لا مفهوم له فان على الارض نصف المائة احصوا ولم يحصوا واستند اليك الرازي الى ابي هريرة وزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن المرأة اذا زنت ولم تحسن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فبيعوها ولو بصغير وبها الجمل والقائلون بمفهوم المخالفة يجوزون ان لا يرد دليل يدل عليه وروى سلم والوداود والنسائي عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قيموا الحد وعلينا بالملك اسما لكم من احسن ومن لم يحسن ونقل عن ابن عباس وطاوس ان لاحد عليهما حتى تحسن بزواج وعلى هذا هو معتبر المفهوم الا انه غير صحيح وفرضي فاذا احسن بالبناء للفاعل وما دل على معنى احسن وحسن الزم سبحانه نصف ما على المحصنات اذا احسن لزم لان الرجم على الرقيق لان الرجم لا ينصف ولان الرق منصف للنعمة فنقص العقوبة به لان الجنابة عند توفر النعم افحش فيكون ادعى الى التغليب الا ترى الى قوله سبحانه يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين قوله والرجل والمرأة في ذلك سواء لشمول النصوص اياها فان كان كل منهما محصنا رجم او لا فعلى كل الجدة او احدهما محصنا فعلى المحسن الرجم وعلى الآخر الجدة وكذلك في ظهور الزنا عند القاضي بالبينة والا فليكون على ما شرط وقوله غير ان المرأة استثنى من قوله سواء فلا يزوج عن المرأة ثيابها الا الحشوا والفرج ولان في تجريد هالكشف العورة لان بدنها كالحرة المانعة وجهه ظاهر ونضرب المرأة جالسة لما رويناه يعني من كلام علي رضي ولانه استر لها قال فان حفر لها في الرجم جاز لهذا ولذا كان حفر عرم للقائمة الى تذويتها والتذوية بضم التاء والتممة مكان الواو وفتحها مع الواو مفتوحة تدعى الرجل ولحم الشدين والدال مضبوطة في الوجين وما قبل الشدي للمرأة والتذوية للرجل غير صحيح بحديث الذي وضع سيفه بين ثدييه وكذا حفر على رض لشراة الهذيلة بسكون الميم وهي قبيلة كانت عتية على رض وقد مدحهم وقال في مدحهم فلم فلو كنت بوابا على باب جنة لقلت لمدان ادخلوها سلاما وتقدم حديث شراة وفيه من رواية احمد بن الحسين الشعبي انه حفر لها الى السرة ثم قال المص ان ترك الحفر لم يضرب لان جلته صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك يعني لم يوجب به بناء على ان حقيقة الامر هو الايجاب وقال انه عرم حفر للقائمة ومعلوم ان ليس المراد الا انه امر بذلك فيكون مجازا عن امره الا ان كانت مناقضة عريضة فان مثلها انما يقع عند بعد الحد اما مع في سطر

ولا يجوز للرسل لأنه عليه السلام ما جفوا عن غيرة ولأن معنى إقامة على التشييع في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يقيم الرسل
الحج على عبد ولا يباذن الإمام وقال الشافعي رحمه الله لا يقيم لأن له ولاية مطلقة عليه كالإمام بل أولى لأنه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الإمام
فما كان التبرير ولكن قوله عليه السلام أربع إلى الألوكة وذكر منها الحد وهو لأن الحد حق الله تعالى لا المقصد منها أخذ به العالم عن الفساد ولينزل
لا يسقط بإسقاط العبد فيستوفي من موانع الشريعة وهو الإمام أو نائبه بخلاف التبرير لأنه حق العبد ولهذا يفر الصبي عن الشرع موضوع عنه

فغريب وبه يهنا كذلك قوله ولا يخفى للرجل لأنه عزم لم يخف لماعز تقدم في الآية سلم تقدم من الآية أيضا حديث أبي هريرة رضي الله عنه في حديثه
للمخالفة الروايات الصحيحة المشهورة والروايات الكثيرة المتظافرة قوله ولأن سبني الحمد على التسليم في الرجال لأعاجبه إلى التخصيص بل الحمد
مطلقة مبني على التشهير غير أنه يزدني شهادة في حق الرجل لأنه لا يضره ذلك وكيتقني في المراءاة بالأخراج والالتيان بهما إلى مجتمع الإمام والنا
خصوصا في الرحم وإما في الجمل فقد قال تع وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين أي الزانية والرائي فاستحب أن يأمر الإمام طائفة أي جماعة
أن يخفروا إقامة الحمد وقد اختلفت في هذه الطائفة فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال أحدهما قال أحدهما قال أحدهما قال أحدهما قال أحدهما قال أحدهما
ثلاثة وقال الحسن البصري عشرة وعن الشافعي وأما قوله والربط والامساك غير مشروع فلما تقدم من قول ابن مسعود
ليس هذه الامة تجريد ولا ولد ولا ناعرا انتصب لتمامها بالممسك ولم يربط إلا أن العيصير وأحياءهم فحرم المسك في ربط فاذا ضرب
في الرحم وإن كان مقر لا يمتنع وتركه إن كان مشهورا عليه امتنع ورجع حتى يموت لأن هربه رجوعا ظاهرا ورجوعا ليعمل في إقراره لا
في رجوع الشهود وذكر الطحاوي صفة الرحم أن يصفو ثلاثة مصفوف كصفوف الصلوة كلها رجمه صفته تنحو أو لم تذكر في الأصل
بل في حديث علي رضي الله عنه في قصة شبراثة على ما قدمناه من رواية البيهقي عن الأصمعي عن الشعبي وفيه أحاط الناس بها وقد
الحجارة قال ليس لهذا الرحم إذن يصيب بعضهم بعضا صفوا كصف الصلوة صفوا صفته إلى أن قال ثم رجمها ثم أرمم فخرجت ثم صف
ثم صف ولا يقيم حد في مسجد باجماع الفقهاء ولا تعزير الأماوي عن مالك أنه لا بأس بالتأديب في المسجد خمسة أسواط قال أبو يونس
أقام ابن أبي ليس الحمد في المسجد فخطأه أبو حنيفة وفي الحديث أنه عزم قال جنبوا صبيكم وحجاب نيتكم ورفع أصواتكم وشركاءكم
وسبيكم وإقامة حد وكم وجروا في جمعكم وصفوا على أبوابها المظاهرة ولأنه لا يؤمن خروج النجاسة من المسجد ويجب نفية عن المسجد
قوله ولا يقيم المولى الحمد على عبده إلا بإذن الإمام وقال الشافعي وأما مالك وأحمد فيمنع بلا إذن وعن مالك إلا في الامة المزدنية
واستثناء الشافعي من المولى أن يكون ذميا أو مكاتباً أو امرأة أو بل يجري ذلك على العموم حتى لو كان قتل بسبب الردة أو قطع الطريق
أو قطع السرقة ففيه خلاف عندهم قال النووي الأصمعي المنصوص بعم لا إطلاق الخبر وفي التهذيب الأصمعي أن القتل والقطع إلى الإمام لعمد
ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الامة إذا زنت ولم تخضع قال إن زنت فاجلد ولما
ثم إن زنت فاجلد ولما ثم يولد ولو بغير قال ابن شداد لا أدري البعد الثالثة أو الرابعة والاضيق الجمل وفي السنن عن عروة
أقيموا الحد على ما كنتم ولا يملك تعزيره صيانة للملكة من الفساد فكذا الحد ولأن له ولاية مطلقة عليه حتى ملك منه ما لا يملك
من التصرف فملكه الإقامة عليه أولى من الإمام ولنا ما روي الأصحاب في كتبهم عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما وابن الزبير موقوفوا موقوفوا
أربع إلى الولاية الحد والصدقات والجمعات والنقبي ولأن الحد خالص حتى لا يستوفيه إلا نائبه وهو الإمام وهذا الاستدلال
يتوقف على صحة هذا الحديث وكونه حق الله فأنما يستوفيه نائبه سلم ولكن الاستنباطة تعرف بالسمع وقد دل على أنه استنباط في
منه على الأرقار مواليم بالحديث السابق ودلالة على الإقامة بنفسه ظاهرة وإن كنا نعلم أنه ليس المراد الإقامة بنفسه فأنه لو أمر به
كان مستثناة فيكون المراد ذكره الإمام ليأمر بإقامته لكن بالمعنى المعارض المذكور لا يجب الحمل على ذلك بل على الظاهر المتبادر من

قال واخصان الرجم ان يكون حرا عاقرا بالغامسلا قد زوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وعلى صفة الاخصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب ذو فقه وما وراءهما يشترط التكامل الجانية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثيرها وهذه الاشياء من جملته النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لأن الشرع ما ورد باعتباره ونصب الشرع بالزنا متعذر ذلك الحرية مكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح مكن من الوطى المحلل والاصابة شتم للحلال والاسلام مكنة من نكاح المسلمة ويؤكد الاعتقاد المحرمه فيكون الكل ملحوظا عن الزنا والجناية بعد توفى الزواجر اغسلت

قول القائل **قال** المحرم على الزاني عريان فاما والمتبادر انه بشبهة او امره على ان المتبادر واحد واخر فيها لا في ثلاثة بها فان مع رفعه الى الحاكم ليجد نعم من استقرار اعتقاده على ان اقالته المحرم والى الامام والمتبادر واليه من ذلك اللفظ الاخير بخصوصه قوله واخصان الرجم ان يكون حرا عاقرا بالغامسلا قد زوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وعلى صفة الاخصان قيد باخصان الرجم لان اخصان القذف غير هذا كما سبق والاحصان في اللغة المنع قال تم ليحصنكم من باسكم فاطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الرقة منه ان يتكلم المحصنات وبمعنى التزويج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة يقال احصنت اى عفت واخصانها زوجها قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرط الاخصان سبعة وعندها ذكرنا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية للعقوبة والى ذلك اشار المصنف بقوله فالعقل والبلوغ شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميل العقوبة لاشترط الاخصان على الخصوص وشرط الدخول ثبت لقوله صلى الله عليه وسلم الشيب بالشيب والشيب لا يكون الا بالدخول انتهى واختلفت في اثنين من هذه الاسلام وسنذكره المصنف وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاخصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهو شرط عندنا خلافا للشافعي حتى لو تزوج الحر المسلم المبالغ العاقل امته او حبشية او مجنونة او كاتبة ودخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يرجم عنه بنا خلافا له وكذا لو تزوجت الحرة الى لغة العاقلة المسلمة من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا يصير محصنة فلا ترحم لو زنت ولو تزوج مسلم ذميمة فاسلمت بعد ما دخل بها ثم قبل ان يدخل بها بعد الاسلام اى يطاير زمانا لا يرجم وكذا لو اخطت الامة التي هي زوجة الحر اليانح العاقل المسلم بعد ما دخل بها لا يرجم لو زنى بالم يطمس بعد الاطلاق وعلى هذا لو بلغت بعد ما دخل بها وهي صغيرة او كاتبة او كانت تحت حرة مسلمة وبها محصنان فارتد معا بطل احصانها فاذا اسلامت لم يرد احصانها حتى يدخل بها بعد الاسلام وقولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعنى يكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقا بزوجها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقوبة لا يصير محصنا لوقوع الطلاق فيسقط واعلم ان الاضافة في قولنا شرط الاخصان يعنى ان تكون بيانية اى الشرط الذى هو الاخصان وكذا شرط الاخصان والى اصل ان الاخصان الذى هو شرط الرجم اى الماثورة في اجرائه وهو بيانية تكون باجتماعها في اجزاء عدة وكل جزء له واضح شرط وجوب الرجم والجمع على علة لوجود الشرط المسمى بالاخصان والشرط يثبت سمعا وقياسا على ما اختاره فخر الاسلام وغيره لا يقال كما ان الحد لا يثبت قياسا فكذلك شرطه لانا نقول بل يجب ان يثبت شرطه قياسا لان عدم جواز نفس الحد انا لعدم المعقولية اولانه لا يثبت بما ازدادت فيه شبهة واثبات الشرط احتيال للدرر لا لاجابة ليقى الشان في تحقيقه وقد اثبت المصنف شرط اتفاقا في صفة الاخصان منع غيره بقوله بانها من جملات النعم فان من النعم كون كل من الزوجين مكافيا للآخر في صفاته الشرعية ثم قال وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط بها باستجماعها وان انيط بكلمة لا يرم ان يتفق الحد بانتفاك كل منها ومن جملة كون كل مثل الآخر فيلزم اشتراطه لظهور اثره في الشبهة في رد الحد وعدم ثباتها شبهة في قصور الصارن فينبغي به وبما نذكر في بيان كونها من جملات النعم الصارفة عن الزنا لكال انقاذ حاجته الى الوطى عنده فكونه بالغالان الصغير لا لكل فيه رخصة الكسرة وبالعكس وكذا المجنونة لا يرجم فيها بل في

والشافعي رحمه الله تعالى في اشواط الاسلام وحسن اليوسف روى في رواية له ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نزلنا كتابا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ بدينه قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بحصص

محل نقرة الطباع وكذا ان يفر المسلم عن حجة من يفارقه في دينه ومنها وكذا ان يري الحرام خطأ بتزويج الرقيق فلا يكمل الزخبة من النجاسات في ذاته تكامل الصارف وفيه تكامل النعمة كانت الجنانية عند الفحش فناسب كون العقوبة اعلو فشرعت كذلك وهو الرجم عند ستمها فيسقط به اي بالاستجماع لها بخلاف الشرف والعلم لان الشرع مروي باعتبارها ونصب الشرع بالبراي متمنع ووجه عدم اعتبارها في كمال العقوبة انها لا تدخل لها في كمال الصارف وان كانتا من جلال النعم وذلك هو المعبر وادرك كيف يتصور كون الزوج كافرا وهي مسلمة كما يفيد ما ذكر في نقرة المسلم اجيب بان يكونا كافرين فيقسم هي فيطأ قبل عرض القاضي الاسلام عليه وآباءه والملم يفرق القاضي بينهما بآباءه هازوجان قوله والشافعي رحمه الله تعالى في اشواط الاسلام اي في الاحصان وكذا اليوسف رحمه في رواية وبه قال احمد قول مالك كقولنا قلوزني الذي اثيب الحرج بجلد عندنا ويرجم عندهم لم يافي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمران اليهودي جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له ان امرأته منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم قالوا نفصم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم ان فيها الرجم قالوا بالتوراة ففسروا فوضع احد يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال لعبد الله ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بها النبي صلى الله عليه وسلم ففرجها والذي وضع يده على آية الرجم عبد الله بن صوريا واجاب المص بانها رجمها بحكم التوراة فانه سألهم عن ذلك اولاد وان ذلك انما كان عند ما قدم عليه الصلوة والسلام المدينة ثم نزلت آية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم نزل حكم الاسلام بالرجم بالشرط الاحصان وان كان غير متلو وعلم ذلك من قوله عزهم من اشرك بالله فليس محصن واذا اسحاق بن راهويه في مسنده واخبرنا عبد العزيز بن محمد عبد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس محصن قال اسحق رفعه مرة فقال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقفة مرة من طريقه رواه الدارقطني في مسنده وقال لم يرفع عن اسحاق بن راهويه ويقال انه يرجع عن ذلك والصواب انه موقوف قال في النهاية ونقطه اسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وانما ذكر عن الراوي انه مرة دفعه مرة اخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك ان مثله بعد صحة الطريق اليه محكوم برفعه على ما هو المحدث في علم الحديث من انه اذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد اذا اخرج من طريقين فيها ضعف لا يضر وما قوله عزم لا يحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرمانية ولا الحرمة العبد فاعلم انهم يمتنعوا رواه الدارقطني وابن عدي من حديث ابى بكر بن ابى مريم عن علي بن ابى طلحة عن كعب بن مالك انه اراد ان يزوج يهودية فقال له لا تزوجها فانها لا تحصنك وضعفت ابن ابى مريم وعلي بن ابى طلحة لم يذكر كعبا لكن رواه يعقوب بن الوليد عن عتبة بن ربيعة عن علي بن ابى طلحة عن كعب وهو منقطع وانت تعلم ان الانقطاع عندنا داخل في الارسال بعد عدالة الرواة وبقية قد منا الكلام فيه اوله ان الشرح والله اعلم وعلى كل حال هو شاهد للحديث الاول فيتميمه لا مضى بفضل المصدين الحديث والحديث الاول بالفروع التي ذكرها وبها معان عرض واحد وهو الاجتاج عن ابى يوسف ومن معه بل كان الوجه جمعا ثم يقول هذا لما ذكرنا واعلم ان الاسهل مما ادعى ان يقال صحت بان كان الرجم ثبت مشروعية في الاسلام وهو الظاهر من قوله عزم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ثم الظاهر كون اشتراط الاسلام لم يكن ثابتا والا لم يرجمهم لانتهاج شريعته وانما يحكم بما انزل الله اليه وانما لم يمتنع عن الرجم في التوراة ليسكتهم بتركهم ما نزل فيهم حكم

والاعتبار في الدخول بالإدراج في القبل على وجه يوجب الغسل ونشر طهارة الأحصان فيمدا عند الدخول حتى يرد داخل بالمنكحة التي ذكرها
 أو المملوكة أو المجنونة أو الصبيبة لا يكون محتملاً ولكن إذا كان الزوج موهوباً بأحد هذه الصفات وفي حرة مسلمة عاقلة بالغة لا نكحها بذلك
 نكاحاً كاملاً إذا لم ينقض من جهة المجنونة وقلماء وغيب في الصبيبة لنقد رغبتها في النكحة المملوكة خذ من رفق الولد ولا يتلاف مع اختاره
 في الدين وأبو يوسف وبه يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية
 ولا النصرانية ولا الحرّة الأمّة ولا الحرّة العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لأنه عليه السلام
 لم يجمع ولأن الجلد يعزى عن المقصود مع الرجم لأن زجر غيرة يحصل بالرجم إذا هو في العقوبة اقضى ما ذكرناه ولا يحصل بعد ذلك
قال ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي به يجمع بينهما حد القول عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
 برجمها بشره الموافق لمشرعهم وإذا أُرجم كون الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمهم بلا اشتراط الإسلام وقد ثبت الحديث المذكور لمزيد
 لا اشتراط الإسلام وليس تاريخ يعرف به فقدم اشتراط الإسلام على عدم اشتراطه وتأخره فيكون رجم اليهوديين وقوله المذكور
 متعارضين في طلب الترجيح والقول فقدم على الفعل وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا الفعل يوجب درء الحد وتقدم ذلك الفعل يؤيد
 الاحتياط في إيجاب الحد والأول في المحذور وترجح الدافع عن التعارض ولا يخفى أن كل مرجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً وأولاً
 طاح بهذا دفع بعض المعترضين قوله والمعتبر في الدخول المحقق للأحصان الإيلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وهو يعنيون في الحقيقة
 أنزل أولم ينزل وقوله حتى لو دخل بالمنكحة الكافرة الخ تقدم بيانه قوله ولا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم وهو قول مالك والشافعي
 ورواية عن أحمد ويجمع في رواية أخرى عنه وأهل الظاهر كذلك للجمهور أنه عزم لم يجمع وهذا على وجه القطع في ما عدا الغامضية وصاحبة
 الصبيبة تطافرت الطرق عنه عزم أنه بعد سؤاله عن الأحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال إذا هبوا به فارجموه وقال
 أصدى أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها ولم يقل فاجلد بها ثم رجمها وقال في باقي الحديث فاعترفت فأسرها به رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فرجمت وكذا في الغامضية والجنسية إن كانت غير ما لم يزد على الأمر برجمها وتكرر ولم يزد أحد على ذلك فقطعنا
 بأنه لم يكن غير الرجم فقوله عزم خذوا عني فقد جعل الله لمن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم
 أو رمى بالحجارة يجب قطعاً كونه منسوخاً قال ولأن الجلد يعزى عن المقصود وهو الانزجار أو قصد الانزجار لأن القتل إذا كان لا قطعاً
 كان الجلد خالوا عن الفائدة الدينية التي لها شرع الحد والنسخ قد تحقق في حق الزنا فإنه كان أولاً الذي باللسان على ما أمر به ثم
 من قوله واللذان يأتيناها منكم فاذوها ثم نسخ بالحكمس في حقن بقوله واللاتي يأتين الناحشة من نسائكم إلى قوله فامسكوهن
 في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً فإنه كان قبل سورة النور لقوله عزم خذوا عني قد جعل الله لمن سبيلاً
 والافتقار خذوا عني الله ولا يخفى أن ذلك غير لازم والصلوات ما ذكرنا من القطع بأنه لم يجمع بين الجلد والرجم فلم نسخ فان لم يعلم
 خصوص النسخ وأما جلد على رضا شرا ثم رجمها فأما لأنه لم يثبت عند أحصانها إلا بعد جلد أو هو رامي لا يقاوم إجماع الصحابة
 ولا ما ذكرنا من القطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي يجمع بينهما وكذا أحمد والثوري
 والأوزاعي والحسن بن صالح وله في العبد لقول يغرب سنة نصف سنة لا يغرب أصلاً وأما تغريب المرأة فمع محرم وأجرة عليها
 في قول وفي بيت المال في قول وهو امتنع ففي قول يحجره الإمام وفي قول لا ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان لقوله
 خذوا عني الحديث **قوله** لعن الله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام أخرجه مسلم والبوداود والترمذي في إتيه عبادته بن أستاذ عزم
 خذوا عني الحديث وتقدم لأن فيه جسم مادة الزنا لقلة العارف لأنه هو الداعية إلى ذلك ولذا قيل للمرأة من الغرب ما حلك على الزنا
 مع فضل عقلك قالت طول السواد وقرب السواد والسواد المسارة من ساءوه إذا ساءد ولنا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا
 بتأمرنا في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والأركان تحميلاً إذا لقيتم أنه تمام الحكم وليس تمامه في الواقع فكان مع الشروع
 في البيان العبد من ترك إكمال الزنا يقع في الجمل المركب وذلك في البسيط ولأنه هو المقصود لأنه جعل جزاءه في فصيده إن الواقع بهذا فقط

لأن فيه خمس باب الزنا لقلة المعارف وكنا قوله تعالى فاجلدوا جلد كل الزوجين رجوعاً إلى حرف الفاء أولى كونه كل المذكور كان في التقريب
فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشرة منه فيه قطع مواد البقاء فيما تختار زناها مكسبة وهو من اقيم وجوه الزنا
وهذه المجردة موجبة لقول على دم كفى بالنفي فتنه والحد نيت منسوخ كشطه وهو قوله عليه السلام الثيب
بالثيب جله مائة ودرجته بالجارية وقد عرف طريقه في موضعه لأن يري الامام في ذلك مصلحة فيجوز على قدر ما يرد
وذلك تجوز وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المردى عن بعض الصحابي

فلو ثبت مع شيء آخر كان مثبتة معارضا لا مثبتا لما سكت عنه الكتاب وهذا الزيادة بالمنوعة واما ما يفيد كلام بعضهم من ان الزنا بخلاف الواحد
اثبات الم لم يوجب القرآن وذلك لا يمتنع والابطال أكثر السنين وانما ليست نسخا وتسميتها بالنسخ بالمجرد اصطلاح ولذا زيدا في عدة المتوفين عنها
زوجها الاعداد على المماورية في القرآن وهو الترتيب فهو يفيد عدم معرفة الاصطلاح وذلك انه ليس المراد من الزيادة اثبات ما لم يثبت
القرآن لم ينفى لا يقول بهذا قائل فضلا عن عالم بل يقتيد مطلقا على ما عرفت ممن ان الاطلاق مما يرد وقد دل عليه باللفظ المطلق وباللفظ
يفاد المعنى فافاد ان الاطلاق يراى بالتقييد ينتفى حكمه عن بعض ما اثبت فيه اللفظ المطلق ثم لا شك ان هذا نسخ وهو الواحد لا يجوز نسخ الكتاب
فظن المترض ان الاصدار زيادة غلط لانه ليس تقييد للترتيب والا نوتر بصحت ولم تحذف من بعضها حتى انقضت العدة لم يخرج عن العدة
وليس كذلك بل تكون عاصيته تبرك واجب في العدة لانها اثبت الحد وبها لا ان في قيد مطلق الكتاب نعم ورد عليه ان هذا الخبر مشهور
ملقاة الامة بالقبول فتجوز الزيادة اتفاقا والمصريح عدل عن هذه الطريقة فلا يلزمه ذلك الى اصدار نسخ هذا الخبر مستانساك بنسخ شرطه
الثاني وهو الدال على الجمع بين الجلد والرجم فكذا النصف الآخر وانت تعلم ان هذا ليس بلازم بل تجوز بان يرد على بعض النسخ وبعضها لا
ولو سلك الطريق الاول وادعى انه آحاد لا مشهور وتلقى الامة بالقبول ان كان اجازهم على العمل به بمنسوخ ظهور الخلف وان كان على
على صحة بمعنى صحته سند وكثير من اخبار الآحاد كذلك فلم يخرج بذلك عن كونها آحادا وقد خلى من طلبة يعير قطعيا وادعى فيما رواه البخاري
ذلك وغلط على ما عرق في موضعه واذا كان آحادا وقد طرق اليه احتمال النسخ بقرينة نسخ شرطه فلا شك انه ينزل عن الآحاد التي لم تنظر في اليها
فاحرى ان لا ينسخ بافاده الكتاب من جميع الوجوه لانه يارض فيه لان الكتاب ساكت من نفي التعذيب فكيف ليس فيه ما يدل على ان الواجب من النسخ بطريق الجمع
فان اقتضى ما فيه لانه قوله بالبكر جلد مائة وتعذيب عام وبوعطف واجب على واجب هو لا يقتضي بل في البخاري من قول ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قضى فميرني ولم يحسن بنفي عام واقامة الحد ظاهر في ان النفي ليس في الحد لعطفه عليه وكونه استعمل الحد في خبر مسماه وعطفه
على الخبر الآخر ليجيد ولا دليل يوجب ما ذكر من اللفاظ لا يفيد وجاز كونه تعذبا لمصلحة ما لا شك ان الحد يثبت ما دل الا
على الرجل بقوله البكر بالبكر فلم تدخل المرأة ولا شك انه كغيره من المواضع التي تثبت الاحكام في النساء بالنصوص المفيدة اياها للرجال
بتنقيح المناط وايضا فان نفس الحديث يجب ان يستلزم فانه قال فدا عني قد جعل الله له سبيلا بالبكر بالبكر الحديث
فنفص على ان النفي والجلد سبيل لمن والبكر يقال على الانثى الا ترى الى قوله البكر تماذن ثم عارض ما ذكرنا في المعنى
بان في النفي فتح باب الفتنة لانفراد عن العشرة وعن تسجي منهم ان كان لها شهوة قوية فتغله وقد تغله لجامل آخر وبوجاهتها
الى ما يقوم باودع ولا شك ان هذا المعنى في افضائه الى الفساد ارجح مما ذكره من افضائه قاة المعارف الى عدم الفساد خصوصا في مثل
هذا الزمان لمن يشاهد احوال النساء والرجال فيترج عليه ذلك ما روى عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا
ابو حنيفة عن عماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن مسعود في البكر نيزي بالبكر يجلدان مائة ويغنيه سنة
قال قال علي ابن ابي طالب رض جسيما من الفتنة ان ينفي وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم
قال كفى بالنفي فتنة وروى عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب قال عذب عمر رض ربيعة بن امية بن خلف في الشرا

واذا روي المريض وحده في الرحم لم يكن الاكلوف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حذره الجلد لم يجلد حتى يلد اكليلا يغشى
 الى الملاءة ولهنا لا يقيم القطع عند شدة الحر والبرد واذا زنت الحامل لم تحن حتى تضع حملها اكليلا يودي الى ملاءة الولد وطوش
 بمحترمة وان كان حذره الجلد لم يجلد حتى تتعالى من نفاسها اي ترفع ويديه تحزم منه لان النفاس نوع من فضة خال زمان البرء
 بخلاف الرحم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابى حنيفة روى انه يؤخر الى ان يستغنى ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته
 لان في التأخير صيانة الولد من الضياع وقد روى انه عليه السلام قال للعامدية بعد ما وضعت امرجى حتى يستغنى ولدك
 ثم اقبلت حبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبيئة كيدته تحبب بخلاف الاقوال ان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس والله اعلم

الى غير ذلك من قبل فتصر فقال عمر لا اغرب بعدو مسلما نعم لو غلب على ظن الامام مصلحة في التعذيب فغيره ان يفعله وهو محل التعذيب
 الواقع للبنى صلى الله عليه وسلم وللصحابه من ابى بكر وعمر وعثمان وفي الترمذي ثنا كريب ويحيى بن الكتم قال ثنا عبد الله بن ادریس عن
 عبدة الله عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب الا انه قال حديث غريب كذا رواه
 غير واحد عن عبد الله بن ادریس عن عبدة الله فرفعه ورواه بعضهم عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب
 الحديث وكذا روى في رواية ابن ادریس عن عبدة الله بن عمرو من رواية محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر لم يقر لو افية
 من النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقال الدارقطني بعد ان ذكر رواية ابن خزيمة والى سعيد الاشج عن ابن ادریس عن عبدة الله عن نافع عن
 ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب الحديث لم يقل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الضارب لكن رواه النسائي ثنا محمد بن العلاء ثنا عبدة
 بن ادریس به مرفوعا ورواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكر ابن القطان من جهة النسائي وقال
 رجاله ليس فيهم من يسأل عنه ثقتة وشهرته وقال ايضا عندي ان الحديث صحيح ولا يمتنع ان يكون عند ابن ادریس فيه عن
 عبدة الله جميع ما ذكره والحاصل ان في ثبوتة عنه صلى الله عليه وسلم احتملا فابين الحفاظ واما عن ابى بكر وعمر فلا اختلاف فيه
 وقد اخرج ذلك عنها ايضا في الموطأ واما رواية ابن عثمان ففي مصنف ابن ابى شيبة تناجر عن مغيرة عن ابن يسار عن مولى
 عثمان قال جلد عثمان امرأة في زمانه ارسى بها الى مولى يقال له المهري الى خبيز فقام اليه فذا التعزير المردى عن ذكرنا كما غرّب عمر
 نضر بن حجاج وغيره بسبب انه لما افتتن ببعض النساء حتى سمع قول قاتكة بل من سبيل الى خمر فاشربها ثم من سبيل الى نضر بن
 حجاج الى فاما جلد الاعراق مقبل سبيل الحيا كريم غير حجاج وذلك لا يوجب فضا على هذا كثير من مشايخ السالك المحققين رضي الله عنهم
 وحسن ما معهم غير بن المريد اذ ابد منه قوة نفس والحجاج لتكسره نفسه وتلين ويشل هذا المريد اذن هو قريب منه هو الذي ينبغي ان يقع
 عليه راي القاضي في التعزير لان شدة في ندم وشدة واما انزال زلة لعلبة النفس امان المسموح له حال عنهم عليه لعلبة النفس
 ففقيه الشافعي انه يوسع طرق الفساد ويسهلها عليه قوله فاذا زنى المريض وحده الرحم بان كان محصنا لان المستحق قتله ورحمة في
 هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الجلد لا يجلد حتى يخرأ لان جلده في هذه الحالة قد يودي الى الهلاك وهو غير المستحق عليه ولو كان المريض
 لا يرجي زواله كالسمل او كان هذا جاضعة الخلقه فعند ما وعده الشافعي يضرب بكتكاف فيه ثمانية شتمراخ فيضرب به دفعة وقد سمعت
 في كتاب الايمان انه لا بد من وصول كل شتمراخ الى بدنه وكذا قيل لا بد من ان يكون مبسوطة وخوف التلف لا يقيم الحد في البر والتشديد
 والحر الشديد بل يؤخر الى اعتدال الزمان وهذا في البر وعنه من يحسب جدي المجد ووطأه لانه قد يمرض اما الحر فلا نعم لو كان ضرب الحد
 سرجا صحيح ذلك لكنه شدة غير مبرج ولا جارج فلا يقتضي الخصال تاخير حده للبرد والحر بخلاف القطع على ما ذكره المصنف فانه جرح عظيم يخاف منه
 السراية بسبب شدة الفصلين قوله واذا زنت الحامل لا تحن حتى تضع حملها و جلد اكليلا يودي الى هلاك الولد لانه نفس محترمة لانه
 مسلم لاجرية منه فلو دلرت او كانت نفسا فحتى تبغى لامن نفاسها في الجلد ولو طالعت في التأخير وتقول لم اضع بعدا وشهد على امرأ
 بالزنا فقلت انا جلي ترمي النساء ولا يقبل قولها فان قلن هي حامل اجلها حولين فان لم تدبر جهات ثم الحبس خمس ان ثبت زنا بالبيئة

باب الوطى الذي لا يوجب الحد والذي لا يوجب

قال الوطى الموجب للحد هو الزنا وان لم يعرف الشرع واللسان وطى الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك

الى ان تكثر وان ثبت بالاقرار لا تجبس لعدم الفائدة لان لها الرجوع متى شئت وعن ابى حنيفة اذا ولدت لا تحد حتى تعظم الولد او المكن من يربيه وتقدم في حديث الغامدية انه روى حتى تستغنى فرجبت ثم جاءت في يده كسرة وقالت يا قد فطمته وفي حديث آخر قال حتى تصنعى ما في بطنك قال فكفلها الرجل من الانصار حتى وضعت ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد وضعت الغامدية فقال اذا لان زجها ونزع ولد يا حنيفة ليس له من يرضعه فقال رجل من الانصار اتى رضاعه قال فرجها وبذا يقتضى انه رجها حين وضعت بخلاف الاول والطرقيان في مسلم وبذا صح طريقا لان في الاول لبشير بن المهاجر وفيه مقال وقد يحتل ان يكون امرأتين ووقع في الحديث الاول نسبتها الى الازد وفي حديث عمران بن حصين جاءت امرأة من جنيته وفيه رجها بعد ان وضعت

باب الوطى الذي يوجب الحد والذي لا يوجب لما كان الكتاب انما هو معقود لبيان الحد وكان الحد هو المقصود الا صلى فلزم الابتداء بتعريف لغة وشرعا ففعل المصنف ذلك ثم اراد تقديم حد الزنا فقده واعطى احكامه لانها هي المقصود وذلك بنبوت سببه وحاصل احكامه كيفية ثبوتة وشروطها وكيفية اقامته وشروطها فكان تصور حقيقة السبب الذي هو الزنا بالنسبة الى مقصود الكتاب ثباتا وان كان بالنسبة الى التحقق في الوجود والا فانه المصممة لقرينة الى ان فرغ من المقاصد الاصلية وذكر ان الزنا في عرف كل لغة والشرع يعني لم يزد عليه في الشرع قيد وعرفه على هذا التقدير بان وطى الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك وبذلك لان في اللغة معنى الملك امر ثابت قبل مجي هذا الشرع وان كان هو في نفسه امر شرعا لكن ثبوتة بالشرع الاول بالضرورة والناس لا يتركوا سدا في وقت من الاوقات فيكون معنى الملك امر مشروعا من بحث آدم ومن قبل لغة بوحى يخصه او يخص الملك فكان ثبوتة شرعا مع اللغة مطلقا في الوجود الذي هو سوار كانت اللغة عربية او غيرا مخصوصة بالدين فان كان الوضع قبلها فثبتت السمي في الدين والوضع لمعنى معقول قبل تحققة ولا شك في انه تعريف الزنا في اللغة والشرع فان الشرع لم يخص اسم الزنا بما يوجب الحد منه بل هو اعم والموجب للحد منه بعض الفواعل ولذا قال احم العينان تزنيان وزناهما النظر ولو وطى رجل جارية ابنة لاسجد للزنا ولا سجد قاذف بالزنا فدل على ان فعله زنا فان كان لا يجزبه فلو لا قول المصممة للموجب للحد هو الزنا وهو في عرف الشرع الخ لصح تعظم ولم يزد عليه شيئا لكنه لما كان ذلك كان ظاهرا في قصده الى تعريف الزنا الموجب للحد ورجع على طرده وطى البصية التي لا تستهي ووطى المجنون والمكره بخلاف البصية فان الجنس وطى الرجل فالاولى في تعريفه انه وطى مكلف طالع مشتهة حالا او ما ضيا في القبل بلا شبهة ملك في دار الاسلام فخرج زنا البصية والمجنون والمكره والبصية التي لا تستهي والميتة واليهيمة ودخل وطى العجوز ولكن يرد على حكمه زنا المرأة فانه زنا فلا يصدق عليه جنس التعريف وما اجيب به من ان زنا ما يدخل بطريق البصية بسبب التمكن طوعا ان كان معناه ان لما زنا حقيقة وان ذلك التمكن هو مسمى زنا لغة وتسمى زنا حقيقة لغوية بالتمكن فلا شك في انه لا يستعمل الجنس الذي هو وطى المكلف لانه ليس هو عين تمكين المرأة ففساد الحد بحاله وكون فعلها تبعا لفعله انما هو في الوجود والخارجي والكلام في تناول اللفظ وان اريد انها لا تسمى زانية حقيقة اصلا وان تسميتها في قوله تعالى الزانية والزاني بطريق المجاز ولا حاجة الى انه يتبع بل لا يجوز ادخاله في التعريف وعلى هذا الكلام السرخسي والمصنف وغيرهما في مسئلة ما اذا امكن التمسك

لا منه فعل مظهر والجرمة على الاطلاق عند التعرّي عن الملك وشبهته يؤيد ذلك قوله عليه السلام ادأروا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية

العاقلة المسلمة مجنوناً أو مجنوناً على قول ابن حنيفة لا يحد واحد منهما على ما سياتي وبما ذكرنا ليظهر فساد ما اجاب بعضهم بان فعل الوطى امر مشترك بينهما واذا وجد فعل الوطى بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هذه واطية ولذا سماها سبحانه زانية واحجب من هذا الجواب انه قال في الايراد المذكور على التعريف مغالطة والقطع بان وطية ليس يصح على تكييفها به ولو فاذ جعل المجنس وطية الرجل كيف ينظم اللفظ تمكن المرأة وكون الفعل الجزئي الخارج اذا وجد من الرجل في الخارج يستدعي فعلاً آخر منها اذا كانت طائفة لا يقتضي ان اللفظ الخاص بفعله يشمله والحد الموقوف على ما لا يحد ان كانت زانية حقيقة واريد بشمول التعريف لانها فلا بد من زيادة قوله او تكييفها بل يجب ان يقال ذلك بالنسبة الى كل منهما فيقال ادخال الكلف الطائفة قد رخصت قبل اشتباه حالاً او ما ضاهاه الملك وشبهة او تكييفه من ذلك او تكييفها ليدقق على ما لو كان متعلقاً فقطرت على ذكره فتر كما حتى ادخلت فانها يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكن وقوله لانه فعل الى آخره تعليل لانه عدم الملك وشبهته في الزنا اي انما شرط ذلك لان الزنا محظور فلا بد في تحقيقه من ذلك وقوله يؤيد الحد اي يؤيد الامرين معا وذلك لما افاد عدم الحرمة المطلقة لسبب درر الحد بشبهة افاد عدمها ودرر الحد عنه حقيقة الملك كما في التجارية المشتركة بطريق اولى فهو بدلالة ثم الحديث المذكور قيل لم يحفظ مرفوعاً وذكر انه في الخلافات للبيهقي عن علي رضي وهو في مسند ابن حنيفة رحم عن مقيم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات واسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم بن الحنفى قال قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان عطل الحدود بالشبهات احب الى من ان اقيمها بالشبهات واخرج عن معاذ وعبد الله بن مسعود وعقبة بن عامر رضي الله عنهم قالوا اذا اشتبه عليك الحد فادرره ونقل عن خرم عن اصحابهم الظاهرية ان الحد بعد ثبوت لا يحل ان يدروا بشبهة وشنعنا الاثار المذكورة لاثبات الدرر بالشبهات ليس فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء بل عن بعض الصحابة من طرق لا خير فيها واعلمنا عن ابن مسعود ومارواه عبد الرزاق عنه بالارسال وهو غير رواية ابن ابي شيبة فانها معلولة لاسحاق بن ابي فروة فاما التمسك بما في النجاشي من قوله عرم ومن جبر على ما يشك فيه من الاثم او شك ان يواقع ما استبان والمعاصي حمى الله تعالى من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فانما معناه ان من جعل حرمة شيء وجده فالورع ان يمسك عنه ومن جعل وجوب امور وعدسه فلا يوجب ومن جعل اوجب الرأى وجب ان يقيم ونحن نقول ان الارسال لا يقيح وان الموقوف في هذا الحكم المرفوع لان اسقاط الواجب بعد ثبوت بشبهة خلاف مقتضى العقل بل مقتضاه ان يعد تحقق الثبوت لا يرتفع بشبهة فحيث ذكره صحابي حمل على الرفع وايضا في اجماع فقهاء الامصار على ان الحد ويدرر بالثبوت كفاية ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وايضا تلقى الامتة بالقبول وقد تتبع المروسي عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة ما يقطع في المسئلة فقد علمنا انه عرم قال لما غر لحماك قبلت لحماك لمست لحماك غمرت كل ذلك يلقنه ان يقول نعم بعد اقراره بالزنا وليس لذلك فائدة الا كونه اذا قلنا ان تركه والا فلا فائدة ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان ودعيه عندك فضاحت ونحوه وكذا قال السائر الذي حجب به اليه اسدقت ما خال سرق وللخامسة وذلك وكذا قال على رضي الله عنه على ما سلفناه لعله وقع عليك وانت نائمة لعله سكر لعل مولاك زوجك وانت تكتمينه وتتبع مثله من كل واحد لوجب طولا فالحاصل من هذا كله كون الحد سحيا في دربه بلا شك ومعلوم ان هذه الاستفسارات البعيدة لتقصير الاحتيال الدرر كلها كانت بعد الثبوت لانه كان بعد صريح الاقرار به الثبوت وهذا هو الحال في هذا

فذلك

فلاولى تحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليله ولا بد من الظن للتحقق الاشتباه والثانية بتحقيق لقيام الدليل الثاني
 للحرمة في ذاته ولا يتوقف على ظن المحامي واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لا طلاق المحرمات والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى
 الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفعل تخضع زمانا في الاول وانما يسقط المحرمات لا يراجع اليه وهو اشتباه الاول عليه ولم يخصص في الثانية
 فثبت الفعل في ثمانية مواضع جارية ابنيه وامه ورجله المطلقة ثلثا وهي في العدة وبأثنا بالطلاق على حال وهي في العدة وام ولد اعقبا مولها وهي
 في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية الموهوبة في حق المومن في رواية كتاب المحرمات وفي هذه المواضع لا حد اذا قلنا ثبتت انها محل ولولا علمت
 على حرام وجب المحرم والنسب في المحرمات في ستة مواضع جارية ابنيه والمطلقة طلاقا باناء الكنايات والجارية المبيعة في حق النائم قبل التسليم والموهوبة
 في حق الزوج قبل الفسخ المشدك بيبه وبين غيره والموهوبة في حق المومن في رواية كتاب الوهن وفي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها على محرم
 ومن قوله ادروا الحد وبالشبهات فكان هذا المعنى مقتوفا بشبهة من جهة الشرع فكان الشك فيه شك فلا يلتزم اليه قائم
 ولا يقول عليه فانما يقع الاختلاف احيانا في بعض اقسام شبهة صالحة للدر او لا بين الفقهاء واذا عرف هذا فنقول الشبهة ما يشبه الثابت
 وليس بتأبوت والفقهاء في تسميتها وتسميتها اصطلاحات فالشاقعية الشبهة ثلاثة اقسام في المحل والفاعل والجمعة اما الشبهة في المحل
 فوطي زوجة الخائن والصاحبة والمحرمة وامه قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حنفية ولو وطئ امه المحرمة عليه برضاع او نسب او
 صهرية كاخته او بنته منها او امه من الرضاع ومولودة ابية او ابنة يحجب الحد على الاظهر واما الشبهة في الفاعل فمثل ان يجرد امرأة على
 فيطأ طائفا انها امرأة فلا حد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بميمته واما الشبهة في الجمعة فقال الاصحاب كل جمعة صحيحة لبعض العلماء والباحث
 بها لاحد فيها وان كان الواطئ يعتقد التحريم كالوطي في الفلاح بلاولى وبلا شهود واصحابنا يسموا الشبهة قسمين شبهة في الفعل
 وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اى شبهة في حق من اشبه عليه دون من لم يشبه عليه وشبهة في المحل وتسمى شبهة
 حكمية وشبهة ملك اى الثابت شبهة حكم الشرع بكل المحل قوله فلاولى تحقيق في حق من اشبه عليه اى من اشبه عليه المحل والمحرمة
 ولا دليل في السمع يفيد المحل بل ظن غير الدليل دليله كما يظن ان جارية زوجة محمل له لظنه انه استخدم واستخدمها جلال له فلا بد من الظن
 والا فلا شبهة اصلا لغرض ان الدليل اصلا تثبت الشبهة في نفس الامر فلو لم يكن فطنة المحل ثابتا لم يكن شبهة اصلا والثانية وهي
 الحكمية بتحقيق لقيام الدليل الثاني في المحرمة في ذاته لقوله عزم انت وما لك لبايك سوار ظن المحل او علم المحرمة لان الشبهة بثبوت
 الدليل قائمة في نفس الامر علمنا احدا ولم يعلمها قوله والحد يسقط لكل منهما لا طلاق الحديث يعني قوله ادروا الحد وبالشبهات
 قوله والنسب يثبت في الثانية اى في شبهة المحل اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفسخ تخضع زمانا في
 ان لا شبهة ملك الا ان الحد يسقط لظنه فضلا من الحد وهو امر راجع اليه اى الى الواطئ لا الى المحمل وكان المحمل ليس فيه شبهة حل فثبت
 نسب منه الوطئ ولذا لا يثبت به عدة لانه لا عدة من الزنا قيل هذا غير مجرى على عمومهم فان المطلقة الثلث يثبت النسب منها لانه وطئ
 في شبهة العقد وكيف في ذلك لاثبات النسب وفي الايضاح المطلقة بعوض والمختلفة ينبغي ان يكون كالمطلقة ثلثا قال شارح بل هو على
 طاهره وثبوت نسب المبتوتة عن ثلث او خلع ليس باعتبار وطئ في العدة بل باعتبار علقو سابق على الطلاق ولذا ذكر وان نسب ولذا
 يثبت الى اقل من سنتين ولا يثبت لتمام سنتين يعني لانه اذا كان الاقل من سنتين امكن اعتبار العلقو وقبل الطلاق بخلاف ما اذا كان لتمامها وانت علمت في باب
 ثبوت النسب انها اذا جازت به لتمام سنتين انما لا يثبت نسبها فم يدعى ما اذا ادعاه فلا نه قد نص على انه يثبت ويحتمل على وطئ في العدة لانه يثبت
 هنا مطلق في عدم ثبوت النسب مطلقا بانه زمانا محض فلا بد من الحجج على احد النصفين على ما هو الاول في النظر وذلك بما ذكرنا من شبهة العقد
 بخلاف باقي محال شبهة الاشتباه كجارية ابية وامه ونحوهما فانه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالدعوة فشبهة الفعل في ثمانية
 مواضع ان يطأ جارية ابية وكذا جادة وجدته وان عليا او زوجة او المطلقة ثلثا في العدة باناء على مال وكذا المختلعة بخلاف البينة بلا ما
 في من الحكمية وام ولد التي اعقبا وهي في عدة والعبد ليطأ جارية مولاه والمترن ليطأ الموهوبة في كتاب الحدود وهو الاصح والمستغنى للمترن في هذه بمنزلة المترن
 هذه المواضع لا حد اذا قلنا ثبتت انها محل ولولا علمت انها حرام على وجب الحد ولما ادعى احدها الظن لا يلزم من عدم العلم بها حتى يغير جميعا عليها المحرمة لان

ثم الشبهة عند أبي حنيفة رتبته بالعقد وان كان متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت اذا علم بغيره ويظهر ذلك في كتاب المحارم على ما ياتيك انشاء الله تعالى اذ امر فانهذا ومن طلق امره ثلاثا وطهرها في العدة وقال طلت انها على حرام حتى زوال الملك المحلل من وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانقضاء المحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف

اذا ثبتت في الفعل من احد الجانبين تعدت الى الآخر ضرورة والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنة والمطلقة المطلقة
بأنها بالكنائيات والجارية المبيعة اذا وطئها البائع قبل تسليمها الى المشتري والمجولة مهر اذا وطئها الزوج قبل تسليمها الى الزوجة
لان الملك فيها لم يتقرر للزوج والمشتري والمالك كان مسلطا على وطئها بتلك اليد مع الملك وملك اليد ثابت والمالك
الراعي تشرذل والمشتري بين الوطئ وغيره والمزوجة اذا وطئها المهرين في رواية كتاب الرهن وعلمت انها ليست بالمختارة
ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها على حرام لان المانع هو الشبهة وهي بينا قائم في نفس الحكم ابي الحرمة القاطنة
بها فيها شبهة انها ليست بتامة نظر الى دليل المحبة على ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم انت وما لك لا نيك ونحوه والاعتبار
بمعرفة الحرمة وعدمها في الايضاح في المهرينة اذا قال طلنت انها تحل لي ذكر في كتاب الرهن ان لا يحد وفي كتاب الحد ويحد
ولا يعتبر طنة لانه استيفاء من عينها بل من معناه فلم يكن الوطئ حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالغريم
اذا وطئ جارية الميعة ووجه عامة الروايات انه العقد فيها سبب الملك في الحال ويصير مستوفيا وما لك بالهلاك من وقت
الرهن فصار كجارية اشتراها والخيار للبائع ووجه رواية كتاب الحد ودان عقد الرهن لا يفيد ملك المنة بحال فهي
كالتجارة اجرة للخدمة ومقتضاها ان يجب الحد وان اشبهه الا ان ملك الغير في المحبة سبب الملك المنة وان لم يكن في الزنا
سببا بخلاف الاجارة فان الثابت بها ملك المنفعة ولا يمكن كونه سببا لملك المنة وبخلاف البيع بالخيار فانه يفيد الملك
قيام الجارية بخلاف المهرينة لا يفيد الملك بل كونه سببا للملك المنة ولا يمكن كونه سببا للملك المنة ولا يوجب طنة جارية
عبد الما ذول المديون ومكاتبه ووطئ البائع الجارية المبيعة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيار للمشتري ويشتبه
ان يزاد جارية التي هي اخته من الرضاع وجارية قبل الاستبراء والاستبراء يفيد كغير ذلك ايضا كالزوجة التي حرمت بردها
او مطاوعتها لابنة او جاحدها انها ثم جامعها وهو يعلم انها عليه حرام فلا حد عليه ولا على قاذفه لان بعض الائمة لم يحرم به فاستحسن ان
يترك ذلك الحد فلا قصار على السنة لافائدة فيها قوله ثم الشبهة عند أبي حنيفة تثبت بالعقد وان كان العقد

متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت هذه الشبهة اذا علم بتحرمة ويظهر ذلك في كتاب المحارم فصار الشبهة
على قول أبي حنيفة تثبت شبهة الفعل وشبهة المحل وشبهة العقد وكذا اشتمها في المحيط وذكر في شبهة العقد ان لها طارة
تزوجها بغير الشهود او بغير اذن مولاي وهي امته او وطئ العبد من تزوجها بغير اذن مولاي قال ولو تزوج امته على حرة او محبوبة
او خمس في عقد اجمع بين ائتين بوطئ وقال علمت انها حرام لاحد عليه عند أبي حنيفة وعندهما يجب الحد قوله وقد لطق
الكتاب لا تنفذ المحل فان طلقها يعني الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال وعلى ذلك الاجماع فلا يعتبر قول
المخالف فيه ابي في المحل فهم الانامية والزينية القائلون بان الطلاق الثلاث بكلمة لا يقع به الا واحدة فتكون حلالا للزوجة لانه خلاف
بعد تقرر الاجماع فلا يعتبر لاختلاف كائن بين الائمة حال تردد الواقعة بينهم قبل تقرر الاجماع ليعتبر وهذا لما قد سناه في اول كتاب الطلاق
من ان اجماع الصحابة يقرر في زمن عمر رضي الله عنه على ذلك وان الاحاديث الواردة في انها تكون واحدة يجب كونها كانت بمعية آخره يعلم سلفناه

ولو قال ظننت انها تحل لی لا یجوز لان الظن فی موضعه لان اتی المالك قائم في حق النسب والحیس والنفقة فاعتبر ظنه في إسقاط
الحكم وأم الولد اذا اعتقها مولها والمخلعة وللطلقتة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بكل ما جرم وقیام بعض الآثار في العدن
ولو قال لها انت خلیة ادبریة ادا امرک بیدک فاختارت نفسها ثم وطیها فی العدة وقال علمت انها علی حرام لم یجد لا اختلاف
الصحابه رضیه فمن مذهب عمری انها تطلیقة رجعية وكن الجواب فی سائر الکلیات وكن اذا نوى ثلثا لقیام الاختلاف
مع ذلك ولا حد علی من وطی جاریة ولده وولد ولده وان قال علمت انها علی حرام لان الشبهة حکمیة لا ینفک نشأت عن دلیل
وهو قوله علیه السلام انت ومالك لابیک والابوة قائمة فی حق الجسد وثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذکرناه

وصح عن علی رضی وقوع الثلاث خلاف ما نقلوه عنه ثم لا یخفى ان ترتیب المصداق بالشارح قوله فلا یعتبر انما هو علی الاجماع لا علی المجموع منه ومن قوله
وقد نطق الکتاب بانتقار المحل فی الکتاب لما اذا وقع الثلث لثبوت بعد شئین ولا خلاف لاحد فیها انما خلاف فم فی الثلاث
بمرة واحدة وليس هو متناول النص قوله ولو قال ظننت انها تحل لی لا یجوز لان الظن فی موضعه لان اثر المالك قائم بقیام العدة
حتى یتثبت النسب اذا ولدت ولم یجبها عن الخروج وعليه نفقتها وكذا یجوز عند نکاح اختها واربع سواها ویتمتع بشهادة كل منها لصاحب
فامکن ان یقیس حل الوطی علی بعض هذه الاحکام فیجوز الاستنباط علیه عذرا فی سقوط الحد عنه بخلاف ما لو وطی امرأة اجنبیة وقال
ظننت انها تحل لی جاریة اجنبیة علی ما یقال انه فی غیر موضعه قوله دام الولد اذا اعتقها مولانا وهی فی العدة والمخلعة والمطلقة علی مال
كالطلقتة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع یرید حرمان لیسان فی العدة بخلاف الرجعة فانه لا اجماع فی حرمة و بخلاف ما اذا طلقها بالکفا
كان قال انت خلیة ادا امرک بیدک فاختارت نفسها ونحوه ثم وطیها فی العدة وقال علمت انها حرام لا یجد لا خلاف الصحابة
بالکفایة فمن مذهب عمری انها ای الکلیات رجعیة وكذا عن ابن مسعود وفي مصنف عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور بن ابراهيم
عليه السلام والاسودان ابن مسعود جارا لیه رجل فقال كان بیني وبين امرأتی كلام فقالت لو كان الذي بیدک من امری بیدک لعلت كيف
اصنع قال فقلت لما قد جعلت امرک بیدک فقالت انما طلق ثلثا قال ابن مسعود اراها واحدة فانت احق بالرجعة وسألت امیر المؤمنين
عمر رضی فقال ما فقلت قال قلت اراها واحدة وهو احق بها قال فانا ارى ذلك وزاد من طریق آخر ولورأيت غیر ذلك لم تنصب واخرج ابن ابي
عنه فی مصنفه انها قال فی البریة والخلیة وهی مطلقة واحدة وهو المالك برحبتهما فاخرج محمد بن الحسن فی الآثار خبر ابو جعفر عن حماد
ابی سليمان عن ابراهيم النخعي ان عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود كان یقولان فی المرأة اذا خیر ما زوجها فاختارتة ففی
امرأة وان اختارت نفسها فی تطلیقة وزوجها المالك بها ومن مذهب علی فی خلیة وبریة انها ثلث علی ما خرج عنه ابن ابي شیبة
غیر ذلك مما عن غیرهم فیها انها واحدة او ثلث والحد علم وبهذا یعرف خطأ من بحث فی المخلعة وقال ینبغي كونها من ذوات الشبهة
لا خلاف الصحابة فی المخلع وبهذا غلط لان استلزام فهم فیها انما هو فی كونه فسحا او طلاقا وعلى كل حال الحرمة ثابتة فان لم یقل احد ان المخلعة علی
تقع فوقها طلاقا رجعیة وكذا الوطی ثلثا بالکفایة فوقه فی طیها فی العدة عن الطلاق الثلث وقال علمت انها حرام لا یجد لا تحقق الاختلاف واذا
كان كذلك كان هذا من قبیل الشبهة الحکمیة وعرف ان تحققها بقیام الدلیل والثابت هنا قیام الخلاف ولم یعتبر ابو جعفر حتى لم یحقق
النجاسة بزوجها ان قول المخالف عن دلیل قائم البتة وان كان غیر معمول به كما ان قوله علمت انت ومالك لابیک غیر معمول به فی اثبات حقیقة
مکاب الاب لمال ابنة نفسه وهذه المسئلة تنحرف فیقال مطلقة ثلث وطیبت فی العدة وقال علمت حرمتها لا یجد وهی ما وقع الثلاث علیها
بالکفایة قوله ولا حد علی من وطی جاریة ولده وان كان ولده حیا وان لم تکن له دلالة تملك مال ابن ابیه حال قیام ابنة وتقدت بده
فی باب النکاح الرقیق ثم فی الاستیلاء وبهذا لان الشبهة حکمیة لانها عن دلیل هو ما رواه ابن ماجه عن جابر بسند صحیح نص علیه ابن القطان
والمنذری عن جابر بن جلا قال یا رسول الله ان لی مالا ودولرا وابی یرید لا یحتاج مالی قال انت ومالك لابیک واخرج الطبرانی فی الاصحح
فی دلائل النبوة عن جابر جابر عن رجل الیه عمر بن الخطاب قال یاخذ مالی فقال عمر ادع الیه فلما جاز قال عمر ان ابنتک عمر

والله اعلم بالصواب واليه المرجع واليه المآب
 بعد ان اذاع على جارية مولاه ان بينه وبين مولاه نسب
 فلهذا فليصدق به فلهذا فليصدق به فلهذا فليصدق به

انك قد اذاع على جارية مولاه ان بينه وبين مولاه نسب
 ان الشبهة قال في نفسه شعرا لم يسمعه او قال من لم يسمعه
 يميز ما سمع به بصيرة و يقينا ثم انشأ يقول من غدرتك
 ضاقتك بالسم لم اتب لستك الاساس برا اثنان في تحاقت الردى
 حتم موكل كافي انا المظروق دونك بالذبح طرقت به
 عليك مرانا نيك كنت اول جعلت جزائي غلظة و فظا فذبحك
 فعلت كما الجار المجاور يفعل قال نيك سلم ثم انشد بتليب
 جارا الاول من طرق كثيرة وقول المعصية هذا في ثبت النسب
 وبعده وان كان ولد والذى موصيه الامة حيافة قال في وضع
 ومثبت النسب اى من واطى جارية ولده وولد له ولد وولد له
 فرج تحكما والجد لا يتكلمها حال حيوة الاب وما وقع في نسخ
 في الاحياء وقال ثلثت انما على حرام لا يحد ومثبت النسب
 معصون بعد ثم شوبته ونفس الى النسيث صرح في شرح الجامع
 ان من واطى جارية ولده وولد له ولد وولد له ولد وولد له
 على ولاية قتل الجارية الى نفسه وليس للجد ولاية ذلك
 من الجد وانما عمه فيعتق عليه بالقرابة ولا شئ على الجد
 للشبهة الحكمية وهي النبوة فيجب العقر وكذلك ان كانت
 في حيوة الاب وان لم يكن للجد غنة ذلك ولاية فعلم الى نفسه
 ابن ابن او كذب لان العنوق حصل بعد موت الاب والجد
 قوله واذا واطى جارية ابى او امه او زوجة وقال ثلثت
 ولا عبرة بتاويل الناسد كما لو واطى جارية مولاه فقال ثلثت
 امر ما عدل ان بينهم كراي بين الانسان وبين ابية وامه وزوجة
 يتكلم ما بين الانسان وابية وعمه على ما ياتي فكذلك
 الجارية فثبت ان عبد مولاي او ابن مولاي يحل له زوج سبية
 لان الفعل واحد دروي الحسن عن ابى حنيفة انه يحل للفعل لان
 النكاح واحد دروي الحسن عن ابى حنيفة انه يحل للفعل لان

ن
 الى

وان وطى جارية اخيه او عمد وقال طنت انما محل لي جذ لا بد لا انبساط في المال فيما بينهما ولكن اسافر المحارم سوى الاولاد ما بيننا
ومن زنت اليه غير امرأته وقالت النساء انها زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المهر ففنى بذلك على دم وبالعدة ولا شبهة
اعتني دليله وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذا الانسان لا يميز بين امرأته وبين غيرها في اول الوصلة فصار كما يغزو ويكبحن تألفه
لا في رواية عن ابى يوسف وكان الملك منعهم حقيقة ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد لا شبهة لا اشتباه
بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لا بد قد ينشأ على فراشها غيرهما من المحارم التي في بيتها ولكن اذا كان
احيى لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاها فاجابته اجنبية وقالت انها زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل

في الاصل بخلاف ثبوتها في جانب العبد او قال طنت لما كان الثبوت في الاصل يستتبع التبعية واجيب بان الفعل لما كانت واحدة النسب
كان ما ثبت فيه ما يتعلق بكل من طرفيه واورده عليه ما في الباقي بصبيته يحتمل بدونهما اجيب بان سقوط الحد عن الصبيته لا شبهة
في الفعل فانه لم يثبت شبهة فوجب الحد عليه ولما تعد راسيا به عليها لانها ليست ابلا للعقوبة بخلاف ما نحن فيه فان شبهة لما
في الفعل نفت الحد عن غير ما سقط الحد كان على العترة زوجة وغيره ولا يثبت نسب بالوجارات بجارية الزوجة وغيرها وان صدقة الزوجة انه ولد قوله فان وطى جارية
او عمد ونحوها من كل قرابة غير الاولاد كالحال النحالة وقال طنت انما محل لي جذ لا بد لا انبساط في المال في الاخر فنفى عنه المحل غير معتبر ومعنى
فانه علم ان الزنى حرام كنه ظن ان وطيه يده ليس زنى محرما فلا يعارض ما في المحيط من قوله شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزنا حرام وانما ينفية
مسئلة المحرمي اذا دخل دار الاسلام فاسلم فرنى وقال طنت انه حلال لا يلتفت اليه وسجد وان كان فعله اول يوم دخل الدار كان الزنا
حرام في جميع الاديان والملل لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصله انه لا يعلم حرمة الزنا لا سيما لا تتعارف شرط الحد ولو
اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر على الحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما لاحد عليه كان قليل النجدة وحى او غير صحيح لان الشرع لما
اوجب على الامام ان يحرم هذا الرجل الزنى ثبت زناه عنده عرف ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر لاجب عليه على الامام
لانه لا يجب على الزمان سجد نفسه ولا ان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر منه ويرى اليه التوبة والانابة ثم اذا اتصل بالامام ثبوت وجوب
على الامام هذا واورده لو سرق من بيت اخيه وعمه ونحوهم لا يقطع فظهر ان بينهما انبساطا اجيب بان القطع منوط بالاحد من المحرمات وهو في

بيت بجوار بلا حشمة واستند ان عادة نفي معنى الحرز فان نفى القطع لما الحد فنوط بعدم المحل وشبهة وهو ثابت هنا قوله ومن زنت
اسمى بعثت اليه غير امرأته وقال النساء هي زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المهر وبه اجماع لا يعلم فيها خلاف ثم شبهة الثابتة فيها شبهة
اشتباه عنده طائفة من المشايخ ودفع بانه يثبت النسب من هذا الوطى ولا يثبت من الوطى عن شبهة الاشتباه نسب فالأوجه انما شبهة
دليل فان قول النساء في بي زوجتك دليل شرعي مبيح للوطى فان قول الواحد مقبول في المعاملات ولذا اصل وطى الامة اذا جارت الى رجل
وقالت مولا في ارسلني اليك بدية فان كان دليلا غير صحيح في الواقع اوجب الشبهة التي يثبت معنا النسب على المرفوضة العدة قوله
ولا يحذف قاذفه الا في رواية عن ابى يوسف فان احصاة لا يسقط عنه بهذا الوطى لانه وطىها على انه نكاح صحيح معتمد دليلا ولذا
يثبت النسب والمهر باجماع الصحابة فيكون وطيا حلالا ظاهرا واجيب بانه لما تبين خلاف الظاهر في الظاهر في ايراث شبهة قبا
سقط الحد لكن سقط احصاء لوقوع الفعل زنا وبه التوجيه يخالف مقتضى كونها شبهة محل لان في شبهة المحل لا يكون الفعل زنا
والحاصل انه لو اعتبر شبهة اشتباه اشكل عليه ثبوت النسب واطلقوا ان فيها لا تثبت النسب وان اعتبر شبهة محل اقضى به
لوقال علمتها حراما على لعلى كذب النساء لا يجد ويحذف قاذفه والحق انه شبهة اشتباه لانعدام الملك من كل وجه وكون الاخبار
يطلق الجماع شبهة عا ليس هو الدليل المعبر في شبهة المحل لان الدليل المعبر فيه هو مقتضيات ثبوت الملك نحو انت وما لك
لا يبيك والملك القائم للشريك لا يطلق شرعا محرر الفعل غير انه يستثنى من الحكم المرتب عليه اعني عدم ثبوت النسب لاجماع فيه
بهذه والمعتدة ظهر عدم انبساط ما معه من احكام التبيين قوله ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد خلافا لالامة

وقد ذكره احوال لا يحل له نكاحها فوطيها لا يجب عليه المحرم عند ابن حنيفة ولكنه يوجبه عقوبة اذا كان علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد ان النكاح
عليه المحرم اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يفسد محله فيلغوا اذا انقضت الا ان كان عالما بذلك لان عمل التخييف ما يكون محله الحكم وحكمه الحكم وفي من المبررات

الملازمة ما كان والشافعي واحمد قاسوا على الزوجة بما يحل للحمل ذلك ان المسقط شبهة بنا احصا سوى ان وجد با على فراشه وموجود
وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل للحمل ليستند الظن اليه وهذا لا يقدح فيهم على الفراش غير الزوجة من جبايتها الزنا والبراءة وقرباها
علم يستند الظن اليه في الزنا قد ينام على ما يصح دليل بل كما كان الركن المستاجر للخدمة والمرددة حلالا فوطيها فانه يحرمه قال وكذا اذا كان اعلم ان
الوجود على الفراش كما ذكرنا ليس صالحا لاستناد الظن اليه فيميزه بحصول النية والحركات المماثلة فيجوز ايضا الا اذا ادعى
فاجابة اجنبية وقالت انا زوجك فواقعا لان الاخبار دليل وجازت شبهة النية خصوصا لو لم تطل الصلابة وقيد بقوله وقالت
انا زوجك لانها لو نقلت بل اقتصرت على الجواب بنعم ونحوه فوطيها يحرم لانه يمكن التمييز بالكر من ذلك بحيث يكون الحال متوسطا
في الميزان النفوس الى انها هي قوله ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها بان كانت من ذوى محارمه منسب كاملا وابنته فوطيها
لم يجب عليه المحرم عند ابن حنيفة وسفيان الثوري وزفران قال علمت انها على حرام ولكن يجب للمهر ولعاقب عقوبة هي اشتراكها في
التعزير بحسب ياسة واحد مقدر شرعا اذا كان عالما بذلك واذا لم يكن عالما لاحد ولا عقوبة لتعزير وقالوا الشافعي ابي ابو يوسف
ومحمد والشافعي والاك واحمد يجب حده اذا كان عالما وكان يجب ان يوسط الضمير المنفصل فيقول فقلاهما والثافعي لما عرفت
ان العطف على ضمير الرفع المتصل لا يجوز الا ان يفصل بضمير منفصل او غيره على قول والا فتاوى ضعيف وعلى هذا الخلاف كل محرم
برضاع او صهرية متفق عليه واما غير ذلك ففي الكافي لحافظ الدين منكوته الغير ومعدته ومطلقة المثلث بعد الزوج كالمحرم
قال وان كان النكاح مختلفا فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلاحد عليه اتفاقا لتكمن الشبهة عند الكل وكذا اذا تزوج امه على
حره او تزوج محبوسية او امه بلا اذن سيدها او تزوج العبد بلا اذن سيده فلاحد عليه اتفاقا ما عده فظاهرا وكذا عند جهل
الشبهة انما تنفي عندها اذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التاميد وفي بعض الشروع اراد ينكح من لا يحل له نكاحا نكاح المحارم
والمطلقة المثلث ومنكوته الغير ومعدته الغير ونكاح النجاسة واذت المرأة في عدتها والمحبوسية والامه على الحرمة ونكاح العبد
او الامه بلا اذن المولى والنكاح بغير شهود وفي كل هذه لا يجب المحرمات ابن حنيفة رم وان قال علمت انها على حرام وعند جهل يجب
اذا علم بالتحريم والا فلا ثم قال ولكننا قالنا ليس بحرام على التاميد لا يجب المحرمات بغير شهود فقد تعارضوا حيث جعل في الكافي
على الحرمة والمحبوسية والامه بلا اذن السيد وتزوج العبد بلا اذن السيد محل الاتفاق على سقوط المحرمات وجعلها في الشافعي في محل الخلاف
فقد وجدوا واذن الى ذلك ما سمعت ثم لا يخفى ما في عبارة من عدم التحريم على التاميد لكن قل لحافظ الدين في الكافي في تقليل سقوط المحرمات
تزوج المحبوسية واما معها لان الشبهة انما تنفي عندها يعني حتى يجب الحد اذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التاميد يقتضي ان لا
عندها في تزوج منكوته الغير واما معها لانها ليست محرمه على التاميد فان حرمتها مفيدة ببقائها نكاحا وعدها كما ان حرمة المحبوسية
مفيدة بتجسسها حتى لو اسلمت حلت كما ان تلك لو طلقت وانقضت عدتها حلت وانه لا يجب عندها الا في المحارم فقط وبهذا هو الذي
يعتبر على ظني والذين يعتمدون على نقلهم وتحريمهم مثل ابن المنذر وكذلك ذكره في الكافي ابن المنذر عنهما انه يحرم في ذات المحرم ولا يجب في غير ذلك
قال مثل ان تزوج محبوسية او نكاحا مسته او متعة وعبارة الكافي للحاكم تفيد ذلك حيث قال رجل تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها

ولا يـ حـقيقة ان العقد صادق محله لان محل التعقود ما يقبل مقصوده والا يـ من بنات خدام فاسيلة
للتوالد وهو المقصود فكان ينبغي ان يتقيد في حق جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة المحل فيورث
الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لانفس الثابت الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعبر

فدخل بها قال لاحد عليه وان فعله على علم لم يحرم ايضا ويوجب عقوبة في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان علم بذلك فعليه الحد في
ذوات المحارم الى هنا لفظه فحرم في المرأة التي لا تحل له في سقوط الحد على قول ابي حنيفة ثم خص مخالفتها بذوات المحارم من ذلك العموم فاللفظ
ظاهر في ذلك على ما عرفت في الروايات وفي مسئلة المحارم رواية عن جابر رضي الله عنه انه ضرب عنقه وقتل عن احمد واسحاق واهل الشاهرو قتل ابن جهم
قتله على ما اذا كانت امرأة ابية قتل الحد في الحديث الآتي على مودعه ولا حد لضرب عنقه في رواية اخرى وفي قوله المبيت المال ذلك
لحديث البراء قال لعنت خالي ومعه راية فقلت له اين تريد قال يقتني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل تلج امرأة ابية الى امرأة
فنفقه واخذ ماله وهذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن روى ابن ماجه عن ابن عباس رضي قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من وقع على ذات محرم منه فقتله واجب بان معناه انه عقد مستحلا فارتد بذلك وبذلك لان الحد ليس ضرب
العقود واخذ المال بل ذلك لازم للكفر وفي بعض طرقه عن معاوية بن قرة عن ابية ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن جده معاوية الى
رجل عرس بامرأة ابية ان يضرب عنقه وخميس ماله وفيه ايدل على انه لا تحل ذلك فارتد به ويدل على ذلك انه ذكر في الحديث عرس بها
ولقرينه بها لا يستلزم وطية اياها وغير الوطى لا يستلزم فضلا عن القتل فحيث كان القتل كان للردة وبذلك لا يخلو من نظر فان الحكم لما كان
عدم الحد والقتل بغير الوطى كان قتله جائزا كونه لوطية وكونه لردة فلا يتيقن كونه للردة ويجاب بان ايضا لا يتيقن كونه للوطى فلا يسل في
على احدهما بعينه وذلك كيفينا وقالوا جاز فيه احدا لا من انه للاستيصال او امر بذلك سياسته وتغرياً ووجه القائل بالحد انه
في قبح مجمع على تحريمه من غير تلك ولا شبهة ملك والوطى ابل للحد عالم بالتحريم فيجب الحد كما لو لم يوجد القدر وليس العقوبة
لانه نفسه جناية هنا لوجب العقوبة انضمت الى الزنا فلم تكن شبهة كما لو كرهها وعاقبها ثم زنى بها ودار الخلاف ان هذا العقد يوجب
شبهة اعم لافعه هم لما ذكر وعنه ابي حنيفة وسفيان وزفر نعم ودار كونه لوجب شبهة على انه ورد على ما هو محله اولا فعنه هم لان
محل العقد ما يقبل حكمه وحكمه النحل وبه من المحرمات في سائر الحالات فكان الثابت صورة العقد لا العقد اذ لانه لا انعقاد في غير المحل
كما لو عقد على ذكر وعنده نعم لان المحلية ليست بقبول الحد بل بقبول المقاصد من العقد وهو ثابت ولذا صح من غيره عليها وتبادل
ليسير نظير انهم لم يواردا على محل واحد في المحلية فهم حيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى خصوص هذا العاقد اى ليست محله العقد بل العاقد
ولذا عللوه بعدم حلها ولا شك في حلها لغيره لعقد النكاح لا محليتها للعقد من حيث هو العقد وهو من حيث اثبت محليتها اراد محليتها لنفس العقد لا
الى خصوص عاقد ولا اخلل بقبولها مقاصده فان قلت فقد اطلق الكل من التحففة في الفقه والاصول عدم محلية المحارم لنكاح المحرم ففي الامور
حيث قالوا ان النهي عن المضامين والملاقات ونكاح المحارم مجاز عن النهي لعدم محله في الفقه كثيرة ومنه قوله لم محل النكاح اني من بنات آدم ليست
من المحرمات فالجواب ان المراد نفى المحلية لنفس النكاح الخاص وانت علمت ان ابا حنيفة انما ثبت محليتها للنكاح في الجملة لا بالنظر الى خصوص
ولا شك في ذلك بقى النظر في ان اى الاعتبارين في ثبوت المحلية اولى كونه قابلا للمقاصد او كونه حلالا ان نظرا الى المعنى وهو ان الاصل ان
الحل قيام الحاجة لتدفع به وهو المقصود ترجح قوله الى السمع اعني محل الاجماع وهو قول الكل ان الميتة ليست محلا للبيع ما انما فيها عدم
ترجحا وقد رجع قول ابي حنيفة ثم بقوله صلى الله عليه وسلم ايا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحا باطلا فان دخل بها فلها المهر

ومن رضي جنيته فيما دون الفرج نكاحا فلا يملك ليس فيه شيء مقدور ومن أنى امرأة في الموضع المذكور أو دخل على قوم لوط فلا حد عليه عند
الحنيفة مرة ويعد بوقا في الجاهل الصغير ويدوم في الصحيح ما لا يحد به واحد قول المشافهة وقال في قول يقتلون بكل حال ليقول عليه السلام اقتلوا
الفاعل والمفعول ويؤتى فاجوا الاعلى بالاسفل ولهما أنه في معنى الزنا لا في قضاء الشهوة في محل شكي على سبيل الكمال على وجه تحقق حرمان النفس من الم

به استحل من غيبتها حكوا بالبطون وجب المهر وبسبب اللحد بانقائه وكونه يعتد به على ظاهره ولا يضر له ما دل به من أحد بما أشبه إلى البطون
بغيره من الأول أن يكون غير كفو ولا آخر تخصيصه بما إذا لم يكن للمرأة ولو يرضى على نفسها كالامة والصبيته وعلى هذا فويل لكل على ظاهره وهو أقرب الناس إلى الفحشاء
فسخ ولا يسبب له مكانة من وجه المرأة نفسها مستند في حكم فيه المهر من كل من في المحرمات قال الفتوى على قولها ولعل وجهه ان تحقق شبهة في
تحقق المحلل من وجهه فان شبهة في مجال شبهة المحلل لكن قلنا ليس ثابتا من وجهه والواجب العدة وثبت النسب وقع بان من المشايخ
من أنكرهم ذلك وعلى التسليم فتثبت النسب والعدة أقل ما يثبت به وجود المحلل من وجهه وبقي منت في المحارم وبشبهة المحلل ليس
ثبوت المحلل من وجهه فان شبهة ما شبهة الثابت وليس بثابت لما لا شبهة الثبوت بوجه من الوجه الا ترى ان ابا حنيفة
الزم عقوبة بائنه ما يكون وانما لم تثبت عقوبة في الحد فخرت انه زنى محض عنده الا ان فيه شبهة فلا يثبت نسب ومع شبهة
ما اذا ساجد لا يرضى بها ففضل لاصد عليه ولا يغرر قال لا سيما والشافعي والكر والاحمد يحيدان عن الاجارة لا يستباح به البضع فصار كمال استباح
للطبخ ونحوه من الاعمال ثم زنى بها فانه يحيد اتفاقا وان لم يستوفى الزنا المنفعة وهي المعقود عليه في الاجارة لكنه في حكم العيس في الظاهر
الى الحقيقة كير محل العقد الاجارة فاورث شبهة بخلاف الاستيجار للطبخ ونحوه لان العقد لم ينفذ الى المستوفى بالوطي والعقد
المضاف الى محل يورث شبهة فيه في محل آخر وفي الكافي لوقال انه ترك كذا الا اني بك لم يجب الحد وكذا لوقال استأجرتك اوخذ
هذه المرأة لا طاك والحق في ذلك وجوب الحد اذا لم يكره معنى يعارضه كتاب الله الزانية والزاني فاجلدوا فالبعض الذي يفيد ان فعل الزنا
مع قولنا زنى بك لا يحد معه للفظ المهر معارضه قوله من وطئ عنيته فيما دون الفرج بان اولى في معان بطنها ونحوه ليس المراد بالحد
في المسئلة الاية يعز لا يحد مكره لم يحد فيه تقدير فقيه التعزير ومثله اذا انت امرأة امرة اخرى في الفجران كذا قال قوله ومن
امرأة اى عينية في ذلك الفرج في الموضع المذكور ادبره او عمل على قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة ولكنه يعز ويسجن حتى يموت او يتوب ولو
اعتد اللواحة قبله الا ان لم يمتها كان او غير محسن سياسته اما الحد المقدر شرعا فليس حكما لوقال بوقا لان اوجه العجالة لثبوت اعترافها
بأنه ليس من نكاح الزنا بل حكمه الزنا فيحد عليه ان لم يكن محسن محبان حسن فذكر في لائحة ان الخلاف في السلام اما لو وطئ امرأة في دبره حد بل خلاف
والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الزيادات ولو فعل هذا العيب او لمسه او زوجته بكلح صحيح او فاسد لا يحد اجابا كما ذكر في الكافي
فغيره ما ذكرنا من التعزير من النسل لمن اعتاد وان رأى الا امره ان كان الشافعي في عيبه وامته ومنكوحته لان ويل يكون اللواحة
في الجنة اى بل يحرق كونهما فيمات قبل ان كان حرمتا عقلا وسمعا لا يكون وان سمعا فقط جازان تكون والصحيح انها لا يكون فيها لانه تم
واستنبه فقال بسببكم بها من احد من العالمين وسماه خبيثة فقال كانت فعل الجناح والجنة منزلة عنها وقال الشافعي في قول
يقتلون ففي وجهه باليعين بكل حال اى بغيره كذا ما اوردته من وفي وجهه جازان بكل حال وبه قال مالك واحمد وفي قول آخر وجوب الحد
من نكاحه يحد جلد او تعزير لان كان بغيره جازان احسن وجه القتل ما روى ابو داود وود الرزني وابن ماجه عن عبد العزيز بن
محمد الدراوردي عن عمر بن ابي عمرو عن عكرمة عن حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجدتموه
يعمل على قوم لوط فاقتلوه الفاعل والمفعول به قال الرزني اسما يعرف به من حديث ابن عباس عند عمر من هذا الوجه ورواه محمد بن

الحدود

وله انه ليس بزوج لا اختلافا في الصحابة في موجه من الاوراق بالنار وهدم الجدار والنكاح من مكان مرتفع بانواع الاحجار
وغلو ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة الولد واشتباها بالنكاح وكذا احوالهم وقولهم لا ينفك امر
الداعي في اخذ الجانيات والداعي الى الزنا من الجانيين ومما رواه محمود بن علي السياسة ادعى المستحل الا انه يعرف عندنا بانياتنا

عن عمر بن ابي حفص قال بلغني من عمل عمل قوم لوط ولم يذكر فيه القتل وروى عن عاصم بن عمر عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة
عن عوف قال اقبلوا الفاعل والمفعول به وفي اسناده فقال ولا يعلم احد رواه عن سهيل بن ابي صالح عن عاصم بن عمر عن ابيه عن ابي هريرة
الحديث من قبل خنثه ولسن السنين رواه احمد في مسنده والحاكم وقال صحيح الاسناد وقال البخاري عن عمر بن ابي حفص عن ابيه عن ابي هريرة
روى عن عكرمة بن مكيه قال قال التائي ليس بالقوي وقال ابن حبان ثمة بذكر عليه حديث عكرمة عن ابن عباس عن عمر بن ابي حفص عن ابيه عن ابي هريرة
والمفعول به وقد اخرج له الجماعة واخرجه الحاكم بطريق آخر وسكت عنه وتعبه الذهبي بان عبد الرحمن الغفري ساقط واذا كان الحديث بهذا الشكل
من التردد في امره لم يحرجان لعدم به على القتل مستر على انه حد ولو سلم حمل على قتله سياسة ولما انه في معنى الزنا لانه قضاء له لشهوه في
محل مشتها على وجه الكمال لمجرد قصد سفح المايل ابلغ حرمة وتضييعا لما ران الحرمة قد تنكشف بالزنا بالقعد وقد يتوهم الولد فيه خلا
للواطه فيها فيثبت حكم الزنا به لانه نص حد الزنا بالقياس ولا في حقيقته انه ليس بزنا ولا معناه فلا يثبت فيه حده وذلك لان الصحابي
اختلفوا في موجه فمنهم من اوجب فيه التحريق بالنار ومنهم من قال يهدم عليه الجدار ومنهم من نكسه من مكان مرتفع مع اشتباك
الحجارة فلو كان زنا في اللسان او في معناه لم يختلفوا في كونه متيقون على ايجاب حد الزنا عليه فاختلا في فهم في موجه وذهب اهل اللسان الى
دليس على انه ليس من لفظ الزنا لانه ولا معناه والاما الاستدلال بقول القائل من كلف ذات حرني زنى زنى ذى ذكر لها محبان لو
وزنا فلعدم معرفة من يسيب اليه نعم يقول من قال ان اهل اللغة فرقوا بينها حيث قال قائلهم من كلف ذات حرني زنى زنى ذى ذكر
لها محبان لو طى وزنا غلط وذلك انه ليس لعربي بل هو من شعري لو اس كان مولدا لايثبت اللغة بكلامه في قصيدة التي اوكسها
وعنك ثوبى فان اللوم اغرا + ودوان بالتي كانت هي الدار + وهي قصيدة معروفة في ديوانه مع انه ينبغي الشريعة عن امثاله تطهير كتبنا ايضا
لا يثبت لانه لا يثبت في الحرم في الزنا ليس اضاعة الدار حيث هو اضاعة الدار من حيث هو اضاعة الدار بل فضاوة الى اضاعة الولد الذي هو اهل كونه فان الزنا
ليس له اب يرير به والام بمفرده عاجزة عنه فيثبت على سوا الاحوال ولانه قد يرد عليه بعض السفهارة وان لم يثبت له بشر ما يختص به وينبغي ان
من هو له فيقع القتال والفتنة وليس شئ من ذلك في اللواط وكذا احوالهم وقولهم الزنا لانعدام الداعي في الجانيين على الاستمرار لظن
لتحققه من الجانيين فيه على وجه الاستمرار لقدرة وقوع الزنا بصبيته لا شتى اصلا او قل ما يكون ذلك ولا عبرة باوكديه الحرمة
في ثبوت عين موجب الآخر ولذا لا يحد بشرب البول المجمع على نجاسة ويحد بشرب الخمر فليس من هذا ان لا يثبت الحد بطريق
الدلالة الا اذا كان في المساوي من كل وجه دون الاعلى بل ذلك قد يكون له راجح اقوى وقد لا الا ليعاد عقاب الآخرة واما تخرج عن
الصحابة فروى البيهقي في شعب الايمان من طريق ابن ابي الدنيا ثنا عبد الله بن عمر ثنا عبد العزيز بن ابي حازم عن داود بن جرير
محمد بن المكنذر ان خالد بن الوليد كتب الى ابي بكر انه وجد رجلا في بعض اوحى العرب ينكح كما تنكح المرأة فجمع اليه البكر الصبي فساءلهم فكان
من اشدهم في ذلك فولا على رضى قال هذا ونب لم يعص به الا امة واحدة صنع الله بها ما علمتم ترى ان نخرقه بالنار فاجتمع راي الصحابة
على ذلك قال ورواه الواقدي في كتاب الردة في آخر ردة بنى سليم وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عسان بن مضر عن سعيد بن يزيد عن
ابن ابي عمير قال سئل ابن عباس ما حد اللواط قال ينظر على نهار في القرية فيرمى منه منكسا ثم يتبع بالحجارة ورواه البيهقي ايضا من طريق

في اللوم ان تطهر كتبنا الشريعة عن امثاله

ومن وطى حجة فلا حد عليه ليس في معنى الزنا في كونه جنائية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه
والحامل عليه نهاية السقة او فوط الشبق ولهذا لا يجب سقوه الا انه يعزرها لينا والذي يروى انه تذاجر البهية
وتحرق فذلك لقطع التحدث به وليس بواجب ومن ذل في دار الحرب او في دار البغي لم يخرج اليها لايقام عليه الحد
وعند الشافعي لا يجد لانه التزم باسلامه احكامه ايما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقيم الحد وفي دار الحرب

ابن ابي الدنيا وكان باخذه نذر ان قوم لوط اهلكوا بك حيث حلت قراهم وكنت بهم ولا شك في اتباع الهديم بهم وبهم نازلون وذكر
مشائخنا عن ابن الزبير يجلسان في اتن المواضع حتى يموتان تما والاسناد لا يتم بتميتها فاشتق قولهم الماتون الفاحشة يستقيم بها
من احد من العالمين فمد فروع بان الفاحشة لا تحق نية الزنا قال نعم ولا تقر لولا الفواحش ما طهرتها وما بطن وقول المصنف
انه يعزرها لما بينا ان من لم يمسك نفسه شي مسدود قوله ومن وطى بهيمة فاحده عليه وكذا اذا زنى ببهية لانه الزجر وانما
يحتاج الى الزجر فيما طريق وجوده منفتح سالك وبذا ليس كذلك لانه لا يرغب فيه العقل ولا الطبع وان القن
لبعضهم ذلك بعبية الشهوة فلا يفتقر الى الزجر لاجز الطبع عنه قوله ولما لا يجب سقوه في البهية الا انه يعزرها لما بينا
انه منكر ليس فيه تقدير شرعي وفيه التعزير والذي يروى انه تمنع البهية وتحرق فذلك لقطع امتداد التحدث
بكماء يروى فينا ذي الفاعل به وليس بواجب واذا وجدت وبى مما لا توكل ضمن قيمتها ان كان ملكها غيره لانه
وجدت لاجله وان كان مما توكل اكلت وضمن عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف لا توكل والمراد بالمرادى اذى صاحب النفس
الاربعة عن بكره عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب فاقولوا فاقولوا قلت له ما شان البهية قال ما اراد قال ذلك الا انه كره
ان يوكل لهما او يفتق بها وقد عمل بها عمل ولعل قول ابن عباس رضى هذا هو المتسك لابي يوسف في عدم اكلها الا ان المعنى الذي
عليه الاصحاب من قطع التعبير اقرب الى النفس رواه ابن ماجه عن ابراهيم بن اسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة
والباقون عن عمرو بن ابى عمر وتقدم الكلام على عمرو بن داود ابراهيم بن اسماعيل بن ابى حنيفة فقال احمد ثقة وقال البخاري
منكر الحديث وضعفه غير واحد من الحفاظ وضعف البودا وهذا الحديث بطريق آخر وهو انه روى عن عاصم بن ابى النجود عن
ابى زرير عن ابن عباس موقوفا عليه ليس على الذي ياتي بالبهيمة حد وهو الذي روى عنه الرفع عن رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم فاما وليه المذكور فانه محال ان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل ثم يخالفه وكذا اخرجه الترمذي والسنن وقال الترمذي هذا صحيح لا يعلق

من في بهيمة فلا شيء عليه اخرج الحاكم حديث عثمان بن ابي عمرو بن زائدة وقال صحيح الاسناد قوله ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج اليها
فاقرعها القاضي به لا يقيم عليه الحد وعند الشافعي ذلكا لرحم سجد لانه التزم باسلامه احكام الاسلام ايما كان مقامه قلنا
سلمنا انه التزم للاحكام لكن الحد ليس يجب عليه حتى يكون ملتزمة بالزنا احكام الاسلام بل انما يتضمن التزامه تسليم نفسه
اذا وجب عليه الحد عند القاضي فتضى باقامته عليه وليس الكلام في هذا بل في نفس وجوب الحد وانما يجب على الامام
عند شؤنه عند هذا الدليل في غير محل النزاع فالوجه ان يقال وجب على الامام الاقامة على الزاني مطلقا ايما كان زنا
تخرج لقول الشافعي بالنفس وبه قوله عدم لا تقام الحد وفي دار الحرب ولان الوجوب مشروط بالقدرة والقدرة للامام عليه
حال كونه في دار الحرب ولا وجوب لا عرى عن الفائدة لان المقصود الاستيفاء ليحصل الزجر والعرض ان المقدرة عليه واذا
خرج والحال انه لم يعتقد سببا لاجباب على وجوده فلم ينقلب موجب الحال عدمه واما الحديث المذكور وبه قوله عدم لا يقيم
الحد وفي دار الحرب لم يسلم له وجوده وروى محمد في كتاب السير الكبير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من زنى او سرق

ولأن المقصود هو إظهار دلالة الإمام منقطعة فيما يعزى الوجوب على الثالث لا يقام بعد ما خرج لأننا لم نعتقد موجبة ظاهرة من قبل جبهه
ولو غلب من له دلالية الإقامة بنفسه كالتحليفه وأما المذهب فيقيم الحد على من ذى في متعسكه
لأنه تحت بدنه بخلاف أمير العسكر والسرية لأنه لم يفوض اليهما الإقامة

في دار الحرب أصاب بها أحد ثم هرب فخرج باليتا فانه لا يقام عليه الحد والسد اعلم به وعن الشافعي قال قال أبو يوسف ثنا بعض اشيا خا عن كحول
من زيد بن ثابت قال قال القائل محمد بن دار الحرب مخافة ان يلحق بها بالحد وقال وحده ثنا بعض اصحابنا عن ثور بن يزيد عن حكيم بن عمر عن عمر
بن الخطاب رثه كتب الى عمر بن سعد الانصار الى حال ما ان لا يعقل الحد وعلى احد من المسلمين في ارض الحرب حتى يخرجوا الى ارض المسلمين
قال الشافعي ومن هذا الشيخ وكحول لم يدرك زيد بن ثابت وانت تعلم ان هذا نوع القطاع ومعتقد ابو يوسف انه داخل في الارسل ان
حدوث الشيخ لا يكون من الحد بل من الجهد لا يعلم بتمتته ولا يعرف على مبنى المرسل شي من ذلك بعد كون المرسل من جهة الثان والعدالة وهذا الخبر
رواه ابن شيبه في مصنفه ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن ابى مريم عن حكيم بن عيسى وزاد ليدلت على حية الشيطان ان يلحق بالكفار انتهى اثره
رواه ابن شيبه ايضا ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن عبيد الله بن ابى مريم عن حميد بن ابى عتيبة بن رومان ان ابا الدرداء بنى ان يقام
على احد من ارض العدو واخرج البوداؤد والترذلي والنسائي عن بشر بن ارطاة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقطع
الايدي في السفر انتهى ولفظ الترذلي في الغزو وقال الترذلي حديث غريب والعمل عليه عند بعض اهل العلم منهم الاوزاعي يرون ان يقام
الحد في الغزو بخبرة العدو ومخافة ان يلحق من يقام عليه الحد بالعدو فاذا رجع الامام الى دار الاسلام اقام عليه الحد واعلم ان مع الاوزاعي
احمد واسحاق فذهبهم تاخير الحد الى العقول وبشر بن ارطاة ويقال بن ابى ارطاة اختلفت في صحة قال البيهقي في المعرفة اهل المدينة ينكرون سماع
بشر بن النبي صلى الله عليه وسلم وكان يحيى بن معين يقول لبشر بن ارطاة رجل سور قال البيهقي وذلك لما اشتهر من سوء فعله في قتال
اهل الحرة انتهى فلو انه سمعه منه عزم لا تقبل روايته من رضى ما وقع عام الحرة وكان من احوالنا ونحن
ان هذه الآثار لو ثبتت بطريق موجب العمل معللة بخافة سحاق من اقيم عليه باهل الحرب وانه
يقام فذا خرج وكونه يقيم اذا خرج الى دار الاسلام خلاف المذهب فان قيل ليس معنى قوله في الآثار المتقدمة حتى يخرجوا الى ارض المصالمة
انه يقيم حد الزنا الذي كان في دار الحرب بل انه اذا صار الى ارض المصالمة يقيم عليه حد الزنا فاذا زنا في قلنا اظهر احتمالين الاول وهو سلم
احتمالهما على السوار فلا يترجى الثاني وعلى اعتبار الاحتمال الاول هو خلاف المذهب مع انها معارضة بما اخرج البوداؤد وفي المرسل عن
كحول عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقيموا حدود الله في السفر والحضر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله
لومة الاثم والرسل حجة موجبة قال ورويناها باسناد موصول في السنن فلا شك في عدم صحة الاحتجاج بمثل هذا الحديث على عدم الوجوب
من الاصل وايضا معارض اطلاق فاجله وادخله فيكون زيادة فان اجيب بانه عام خص منه موضع الشبهة فهو دفع بان الزنا نفسه
ما غرضه عدما فانه الوطى في غير ملك وشبهة فترتيب سبانه ايجاب الحد على الزنا ترتيب ابتداء على ما لا شبهة فيه فتكون هذه الاجابة
مختصضا اولادها الدليل العقلي المذكور فعلى ان يقال لا سلم ان عجز الامام عن الإقامة حال دخول الزنا في الوجوب يوجب ان لا فائدة في ايجاب
انما ذكر لو عجزه مطلقا فجاز ان مثبت الوجوب في الحال معلقا في القدرة قلنا ايجاب بانه لا معنى لهذا الكلام ولصحيحه ان يقال فجاز ان مثبت
في الحال تعليق الايجاب بالقدرة امي اذا قدرت فاقم عليه فالوجوب معدوم في الحال وموجود عند تحقق القدرة في الحال
لان المعلق بالشرط كذلك وجوابه ان هذا المعنى ممكن لكن اين دليله فان الآيات انما تقيد بتحريم الوجوب لا تعليق وسنن نعلم ان القدرة

ما اذا دخل حرب دارنا بامان فزنى بدمية او زنى ذمى بحرية يجد الذمى والذمية عندنا حنفية ولا يجد الحربى والحربية وهو قول محمد بن ذريحى اذنى
 بحرية فاما اذا زنى الحربى بدمية لا يجدان عند محمد بن ذريحى وهو قول ابى يوسف ربه اوكا وقال ابو يوسف ربه يجدون كلهم وهو قوله لا يرى كل يوسف
 ان المستامن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما ان الذمى التزمها مدة عمره ولهذا يجب حد القذف ويقتل قصاصا
 بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها وما دخل للقرار بل لحاجة كالتجارة ونحوها فلا يصح من اهل دارنا ان يكون من الرجوع الى دار الحرب لا يقتل
 المسلم ولا الذمى به فاما التزم من الحكم ما يرجع الى التحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لا يملكها في الاصل بل يترتب الاصل من القصاص والقصاص وحده القذف
 من حقوقه اما حد الزنا حق الشرع وليس ربه وهو الظرف ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والى اذ لا تابعة له على ما ذكره انشاء الله تعالى فامتناع الحد في حق
 الاصل يوجب امتناعه في حق الذمى اما الامتناع في حق الذمى لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى الى اهل بصبية او صغيرة وقكيت
 البالغة من الصبي المحزون ولا في حنفية ربه فيه ان فعل الحربى المستامن زنا لانه مخاطب بالحر مات عليه ما هو الصغيرة وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على
 اصلنا والتمسك من فعله هو ما يوجب الحد على مجزى الصبي الجنب لانه لا يملكها بل يملكها بالمرأة فالاختلاف اذا زنى المرأة بالمرأة فالاختلاف عندنا وعند محمد لا يحد
 شرط التكليف فنعلم انتفاء مقتضانا في الزنا في دار الحرب فابن وليس تعليل الايجاب حال زنى الزانى في دار الحرب باقتدار الامام
 عليه فاذا لم يثبت لم يثبت تعليله كما لم يثبت تبخيره فان اجيب بان تعليله يثبت بما تقدم من الآثار المفيدة انه اذا رجع الى دار السلام
 اقامه يدفع بانه مغارض بحديث مراسيل الى داود وهو يرجح الاحتمال المخالف للمذهب من دينك الاحتمالين واليضاد يقال عليه
 لا سلم ان حال الزنا يجب على الامام الاقامة بل انما يجب اذا ثبت عندنا فقبل الثبوت عنده لا يتعلق به وجوب اصلا وفرض
 المسئلة انه زنى في دار الحرب ثم اقر عنده القاضى بعد الخروج او شهد به عليه في غير تقادم وعند مالك هو قادر ويتعلق به ايجاب
 الاقامة والمذهب خلافه والسداد علم قال ولو غزا من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة واميير المصطفى محمد على من زنى في معسكره لانه
 تحت يده والقدره ثابتة عليه بخلاف ما لو خرج من المعسكر فدخل دار الحرب فزنى ثم عاد الى المعسكر لا يقيم ولا يقيمه ولا يقيمه لو زنى بالمعسكر
 والمعسكر في دار الحرب في ايام الحاربة فقبل الفتح له ان يقيمه للولاية ح اما امير المعسكر والسرية فلا يقيم لانه لم يفرض اليها الاقامة
 قوله واذا دخل حربى دارنا بامان وهو المستامن فزنى بدمية الخ حاصل المسئلة اذا زنى الحربى المستامن المسلم او الذمى فليهما الحد
 دون الحربى في قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف او لا احد على واحد منهما ثم رجع وقال عليهما الحد جميعا وقال محمد بقوله الاول فصارت
 ثلاثة اقوال قول ابى حنيفة يجد الزنى بها المسلمة والذمية وقال محمد لا يجد واحد منهما وقول ابى يوسف يجد كلهم وتقسيد المسئلة
 بالمسلمية والذمية لانه لو زنى بحرية مستامة لا يجد واحد منهما عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف يجدان ذكره في المختلف
 وان زنى المسلم الذمى بالحربية المستامة حد الرجل في قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجدان جميعا والاصل ان عند
 ابى حنيفة ومحمد لا يجب على الحربى حد من الحد وسوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب خمر وعند ابى يوسف
 يجب الكل الا حد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لانه يعتقد حله وحد القذف يجب اتفاقا لان فيه حق العبد فاختلفوا في حد الزنا
 والسرقة عند ابى يوسف يجب وعندهما لا وجب ابى يوسف ان المستامن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات
 والسياسات كما ان الذمى التزمها مدة عمره ولهذا يجد للقذف وليقتل قصاصا ويمنع من الزنا وشرار العبد المسلم والمصحف
 ويجوز على بيعها بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها ووجوب ابى حنيفة ومحمد انه لما لم يدخل للقرار بل لحاجة يقتضيهما ويرجع وعليهما
 ان تمكن من الرجوع بشرطه لم يكن بالاستيطان ملتزما بجميع احكامنا في المعاملات بل لا يرجع منها الى التحصيل مقصوده وهو حقوق
 العباد غير ان له من اعتباره ملتزما الاصلان كلف الاذى اذ قد التزمنا له بامانة مثل ذلك والقصاص وحد القذف من حقوقهم
 فلزناه اما حد الزنا فحق الدسجانه وكذا المقلب في السرقة حقيقة لم يلتزمه وصاحبه ثم منعنا من استيفائه عند اعطائنا
 بخلاف المنع من شرار العبد المسلم والمصحف والاجبار على بيعها فانه من حقوق العباد لان في استخدامه قرا اذ لا للمسلم
 وكذا لك في استخفافه بالمصحف والزنا مستثنى من كل جهودهم والمجروح وهو الفرق بين المسلم والذمى اذا زنى بمستامة حيث
 يجب الحد عنده على الفاعل وبين المسلمة او الذمية اذا زنت بمستامن لا يجب الحد عنده عليهما ان الاصل في الزنا
 والمرأة تتبع لكونها محلا على استناده فامتناع النحر في حق الاصل يوجب امتناعه في البيع بخلاف امتناعه في البيع لا يوجب امتناعه

قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاهرة فلا حد عليه ولا عليها وقال يزنى الشافعي وجب الحد عليها وهو رواية عن ابى يوسف انه وان زنى صبي مجنون او صغيرة مجنون مع امرأة طاهرة فلا حد عليه ولا عليها وهذا لا يجمع مع ما تقدم ذكره من جواز الحد من جانيه فكذا الحد من جانيه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله وكذا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما محل الفعل ولما ليس هو اوطئا ورايا والمادة موطوءة وفيها لا انها سميت زانية مجازا تسمية لا ليعمل باسم الفاعل كالزانية في معنى الوضوء او لكونها منسوبة بالتمكين فينسب الحد في حقها بالتمكين من قيام الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه وهو مؤاخذ على مباشرته وفعل الصبي للصبي هذه الصفة فلا يراى الحد

في حق الاصل اي ليس له اذا زنى الباطل العاقل لصبيته او مجنونته محد هو دونها وفي تمكين البالغة الصبي او المجنون لا تحدها انما وجب الحد عليها اذا مكنت من فعل موجب له وفعل الحر في ليس موجبا له فلا يكون تمكينها موجبا عليها ولا في حفيضة الفصل المسامحة في كونه مخاطبا بالمجريات كحرمة الكفر والزنا في حق احكام الدنيا على ما هو المختار بخلاف قول القرائين الا انه يتبع حده لان اقامته بالولاية والولاية من دفعه عنه باعطار الايمان الا فيما التزمه من حدود العيب او فقد مكنت من فعل هو زنا لا قصور فيه وهو الموجب للحد عليها وصار كما لو مكنت مسلما فرب تحدى لان النافع حصنه وتبعته في الفصل لاني حكم بخلاف تمكينها صبي او مجنونا لانها لم لا تخاطب لم يكن فعلها زنى فلم تكن من الزنا ولا نظيره الوزني مكرها بطاعة وعنه عذبة في حفيضة وانه

قالت الائمة الثلاثة وعنه محمد لا تحده قوله واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاهرة وعنه فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي وجب الحد عليها وهو قائل زفر والشافعي رواية عن ابى يوسف وهو قول مالك واحمد وان في صحيح ابي قل بالبحر المجنون او صغيرة مجنون مع رجل خاصة وبهذا لا يجمع ولما ان الحد من جانيه لا يوجب سقوط الحد من جانيه فكذلك العذر من جانيه لا يوجب سقوط الحد من جانيه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله وقد خلعت ما هي بزانية لان حقيقة زنا اقتصار شهوتها بالزنا وقد وجد الاتري انه سبحانه وقع بها زانية وهو ليس الا بذلك وهو يدل على انها زانية حقيقة كونهما محذورا فلما لم يتصور زنا لم يحذورا فاما كالمحجوب ولنا ان فعل الزنا انما يتحقق منه لان اهل اللغة اخذوا بحس تعبير وطى الرجل فكما كانت خارجة عما هي محل ليس به عصى الطير وزانيا وهو موطوءة ومزنيها بالانها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كحفيضة راضية ومار واقى اى مرضية ويدفوق لكونها سميت زانية لانها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول فصل هو زنا والزنات فعل من هو منهى عنه وتحم به وفعل الصبي ليس كذلك فلا ياتى به الحد وعلى هذا لو قلنا انها لم تكن صح زانية حقيقة لانه لا يضرنا لانها انما تسمى زانية حقيقة بالتمكين ما هو زنا وهو منتف من الصبي والمجنون فان قيل كيف يتصور

ان يطلق عليها زانية حقيقة مع انه لا شك انه يطلق عليها من زنى بها حقيقة فيلزم كون اطلاق اسم الفاعل والمفعول بالنسبة الى فعل واحد وشخص واحد حقيقة وهو باطل فالجواب بانها انما يطلق لو كان من جهة واحدة وهو منتف فان تسميتها زانية باعتبار تمكينها طاهرة لقضاء شهوتها من فعل هو زنا ومزنية باعتبار كونها محلا للفعل الذي هو زنا فلو منع وقيل بل تسمى بالانها مؤاخذ على تمكينها من الرطى المفضى الى اشتباه النسب وتخصيص الولد وهو المعنى المحرم للزنا سواء وقع زنا او لا فالجواب ان تسميتها زانية حقيقة او مجازا كونه بالتمكين من الزنا النسب من كونه باليس زنا ولو لم يلزم جاز كونه لكل منهما فدار تمكينها الصبي والمجنون من كونه موجب للحد وكونه غير موجب فلا يكون موجبا لوجوب الدرر في مثله كذا لكن يبقى ان يقال كون الزنا في اللغة وهو الرطى المحرم ممن هو مخاطب بممنوع بل اذ حال الرجل قدر حشفة قبل مشهامة جاللا او خيا بلا ملك وشبهة وكونه بالانها قولا لا اعتبارا به في المحدث عا فقد مكنت من فعل هو زنا لغة وان لم يجب على فاعله حد والجواب ان هذا الوجوب التفصيل بين تمكينها صبي او مجنونا فتقيد لان قولهم وطى الرجل يخص الباطل لكن لا قائل بالفصل والذمى يغلب على الظن من قوة كلام اهل اللغة انهم لا يسمون فعل المجنون زنا واحدا حتى ذلك وهو وضع موضع اصياط في الدرر ولا في الايجاب فلا يحسد به والدرر اعلم وما ذكرناه من دفع

قال ومن كرهه السلطان حتى نزل فله حق عليه وكان ابو حنيفة يروي يقول او لا يحق وهو قول زرارة لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد الانتشار الا انه وذلك دليل الطوعية ثم رجم عنه فقال لاحد عليه ان سببه المني فانه ظاهر ولا انتشار دليل منزه ولا سببه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعاً لا طوعاً كما في النائم فاورث شهية وان كرهه غير السلطان حتى عند ابى حنيفة في ذلك لا يبعد لان الاكراه عندنا قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله الاكراه من غيره لا يعدم لان ادراكه بالاستعانة بالسلطان او جماعة المسلمين فمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادي لا يحكم له فله يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فاقرت اربعة موثقات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني واقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتني فله حد عليه عليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شهية واذا سقط الحد وجب المهر تحفظاً لخط البضع ما قيل لو كان تكمين المرأة حياً او مجنوناً يمنع الحد عليها لاستفسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية حين اقرت بالزنا بل زنى بك مجنون او صبي كما انه استفسر اخر فقال ابك جنون حين كان جنونه يسقط عنه الحد لانها لما قالت زنيته فقد اعترفت بتكمين غير صبي ومجنون فلا معنى لاستفسار ما عن ذلك بخلاف ما عرفت استراب امرأة على ما تقدم ولذا يسأل الغامدية ابك جنون مع انها مثل ما عرفت في سقوط الحد بخونها فاورد انه ينبغي ان يجب العقر على الصبي والمجنون لان الوطى في غير الملك لا يخلو احدهما اما العقر وهو مثل الشلل او الحد كما لو زنى الصبي بصبيبه او مكبرته يجب عليه المهر وهما لا يجب احبب بالفرق وهو ان الايجاب عليه هنا لا فائدة فيه لاننا لو اوجبنا عليه لرجع الى الصبي على المرأة لانها لما طاعتته صارت امرأة له بالزنا معها وقد لحق الصبي عزم بذلك وصح الامر منها لولايتها على نفسها فلا يفيد الايجاب بخلاف ما لو كانت مكبرته او صبيته لا يرجع الى الصبي على المرأة لعدم ولايتها في المكبرته عدم الامر اصلاً فكان الايجاب مقيداً واما ايراد القاعدة ان كلما انتفى الحد عن الرجل انتفى عن المرأة وهي منقوضة بزنا المكبرته بالمطاعة والمساكن بالذمية والمسئلة فورد وبناء على كون هذه قاعدة وهو ممنوع بل الحكم في كل موضع بمقتضى الدليل فلا حاجة الى الايراد ثم تكلف الدفع قوله ومن كرهه السلطان حتى زنى فله حد عليه وكان ابو حنيفة او لا يقول يحد وهو قول زرارة قال احمد لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد الانتشار الا انه وبداية الطوعية فاقرن بذلك كراه ما ينفية قبل تحقق الفعل المكروه عليه بحيث كان حال فعله اياه نحو كرهه فيل اثر الاكراه السابق وجوب الحد بخلاف كراه المرأة على الزنا فانه بالتكمين وليس مع التكمين دليل الطوعية فلا يسجد اجماعاً ثم رجع ابو حنيفة فقال لا يسجد الرجل المكروه ايضا لان السبب الملقى الى الفصل قائم ظاهر او هو قيام السبب ونحوه والانتشار لا يلزم الطوعية بل هو محتمل له ان يكون معه ويكون طبعاً لقوة الفجولية وقد يكون لرجح تسفل الى الحجر حتى يوجد من النائم ولا قصد منه فلا يترك اثر اليقين وهو الاكراه الى المحتمل فان كرهه غير السلطان حد عند ابى حنيفة لعدم تحقق الاكراه من غيره فكان مختاراً في الزنا وكذا عند زرارة واحمد لانه وان تحقق الاكراه من غير السلطان عندهما لكن قال الانتشار دليل الطوعية الى ذكرناه انفاً قال الانتشار لا يلزم الطوعية الى آخر ما ذكرناه انفاً قال المشايخ وهذا اختلاف مصر وزمان ففي زمن ابى حنيفة ليس لغير السلطان من القوة الا ان يكون دفعه بالسلطان في زمننا طهرت القوة لكل متغلب فيقتي بقولها وعليه مشي صاحب المداية في الاكراه حيث قال والسلطان وغيره سببان عند تحققه على ايقاع المؤثر بغيره قوله ومن اربع مرات هذا على اثنين احدهما ان يقر الرجل في اربع مجالس انه زنى بفلانة حتى كان اقراره موجبا للحد وجمالت هي بل تزوجتني واقرت هي كذلك بالزنا مع فلان وقال الرجل بل تزوجتها لم يسجد واحد منهما في الصورتين لان دعوى النكاح محتمل الصدق وبتقدير صدق مدعى النكاح منها يكون النكاح ثابتاً فلا يسجد بتقدير كذبه لا نكاح فيجب الحد فلا يسجد وعليه المهر في صورتى دعواه النكاح ودعواه الزنا وان كانت المرأة في صورة دعواه النكاح مسترفة بان لا مهر لها لدعواها الزنا لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باعترافها به وان اختلفا في جهة كانت كذبته شرعاً والوطى لا يخلو عن عقر او عقر فلم لها المهر وان ردت الا ان تيريه مسترة واعلم ان وجوب المهر انما هو فيما اذا كانت الدعوى قبل ان يسجد المعترفان حد ثم ادعى الآخر النكاح لا مهر لان الحد لا ينقص بعد الاقامة ما بينهما ان اقرارها لذلك انه زنى بفلانة وقالت

ومن لم يبرأ منه فقتلها فانه يدين وعليه القيمة معناه قتلها بقتل الزنا لانه جن جنائين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعمره
ابي يوسف رحمه الله لا يجد لان تقرر ضمان القدر سبب الملك لانه قتلها اذا اشتد فاحد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف ولا يبرأ من
سبب الملك قبل اقامته المحرم يجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع وقيل لا يبرأ من الملك لانه ضمان دم ولو كان وجب
فانما وجبه في العين كما في حصة المسروق لاني منافع البضائع استوفيت والملك يثبت مستقداً اذ لا يظهر في المستوفى كونها معدومة
وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عنها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هناك يثبت في الجنة الصبياء وهي عين فاورثت شهدة

فلا تهازلت به ولا اعرفه واقرت به بالزنا اربع مرات مع فلان وقال فلان ما زنت بها ولا اعرفها لا يجد المقر بالزنا عند ابي
وقال ابو يوسف ومحمد واثبني واحمد يحد المقر بالزنا اربعة مرات في حق المقر وعدم ثبوت الزنا في حق غير المقر لا يورث شبهة
العدم في حق المقر كما لو كانت غائبة وسماها ولا يحد حنيفة رحمه الله انتفاء في حق المتكر بل يسل موجب للنفي عنه وادرس
شبهة الانتفاء في حق المقر لان الزنا فعل واحد يتم بها فان تمكنت فيه شبهة تعدت الى طرفيه وهذا لاننا اقرنا الزنا
مطلقاً انما اقرنا بالزنا بفلانة وقدور الشرع عن فلاته وهو عين ما اقر فيه فيدرى عنه ضرورة بخلاف ما لو اطلق وقال
زنيب فانه وان احتمل كذبه لكن لا موجب شرعي يدفعه وبخلاف ما لو كانت غائبة لان الزنا لم ينق في حقها بل يسل موجب
النفي وهو الاكثار حتى لو حضرت واقرت اربعاً حدث فظهر ان الغيبة ليست معتبرة بل الاعتبار لاكار و عدد معرفته
فاذا اكرت ثبتت شبهة يدرو بها الحد عنه فاذا لم يعلم انكارها فلا شبهة فيحد فان قيل ينبغي ان لا يجب الحد
على الرجل في هذه الصورة عند هاتك في صورة دعوى النكاح لان الحد لما سقط بانكار وصف الفصل وهو الزنا كما في
المسئلة السابقة بدعوى النكاح فانكار اصل الفصل اولى قلنا خصنا تلك المسئلة بوجوب الحد على الرجل كحديث سهل
بن سعد فانه روى ان رجلاً اقره بالزنا بامرأة فأكثرت فحده رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وفي شرح الطحاوي
ولم يبرأ المرأة النكاح واكرت وادعت على الرجل حد القذف يحد حد القذف ولا يحد حد الزنا قوله ومن زنى بجارية
فقتلها اى بفعل الزنا فانه يحد وعليه قيمتها وانما قيل بالجارية لتكون صورة الخلف فانه لو زنى بجرة فقتلها يحد اتفاقاً
ويجب عليه الدية وقوله وعن ابي يوسف انه لا يحد ذكره بلفظ عن ليفيد انه ليس ظاهر الحد يهرب عنه فان محمد
لم يذكر فيها خلافاً في الجامع الصغير وعادة اذا كان خلافاً ثابتاً ذكره وكذا الحاكم الشهيد لم يذكر في الكافي خلافاً وانما نقل
الفقيه ابو الليث خلافاً فقال ذكر ابو يوسف في الانالي ان هذا قول ابي حنيفة خاصة وفي قول ابي يوسف لاحد عليه
وسين نقل قوله خاصة ذكره في المنظومة في باب قول ابي يوسف على خلاف قول ابي حنيفة ولا قول للحمد وقيل الاشبه
كون قول محمد مثل قول ابي حنيفة وبه قال الشافعي واحمد لانه لو كان لا قول له بان توقف ذكره وانما قال ابو يوسف هذا
قول ابي حنيفة خاصة لان محمد كان في عداد تلامذته فلم يعتبر ما قاله ولا يتفقه به وعلى كون الخلاف هكذا مشي المصنف حيث قال
ولما انه ضمان فقتل وجب ابي يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة على الزاني بسبب قتله سبب الملك الامة واذا
ملكها قبل اقامته المحرم سقط الحد كما لو ملك السارق السرقة قبل القطع حيث يسقط بخلاف الحرمة لانها لا تسلك بانها
وعلى هذا قال فيما لو زنى بها ثم قتلها او ملكها بالفساد بان زنى بجارية جنت اليه فدعت اليه بالجناية او بالشر او بالنكاح انه
لا يحد في ذلك كله وعند ابي حنيفة يحد في الكل وقال ابو يوسف بالرفع يثبت الملك مستنداً وكذا اذا ملكها بالشر او بالنكاح
لان اعراض سبب الملك قبل اقامته المحرم يسقط الحد على ما ذكرنا ولا يحد حنيفة انه زنى وجب فيؤخذ بموجب كل من الفعلين
ولا منافاة فيجوز بين الحمد والضمان وكون الضمان يمنع الحد لاستلزامه الملك ممنوع لان هذا ضمان دم حتى وجب في ثلاثين

قال وكل شيء صنعه الإمام الذي ليس فوقه إمام فلا حد عليه إلا القصاص فأنه لو حذر به وبأموال كان من وجوب الحق الله تعالى
وأما متهم اليه لا غيره ولا يمكنه أن يقبل على نفسه لأنه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لأنه يستوفيه وفي الحق ما يمكنه أن يستأنس
بمنعة المسلمين والقصاص وأموالهم فأنما هذا القدر قالوا المقلب فيه حق الشرع فحكمه كحكم سائر أحد ودأبنا في حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

على العاقلة ولا يجب بالغة ما بلغت وهو لا يجب ملكا لأن محل الملك مال والدم والدم ليس بمال ثم تنزل فقال حاصله أنه لو فرض أن الضمان
الملك لكان يوجب العين القائمة لأنه ثبت بطريق الاستناد والاستناد إنما يظهر في القائم دون الفات ومناقع البضع التي استوفيت فائمة ليس
وهو العين إنما يثبت شبهة قيام المنافع فيثبت شبهة ملكها فلم يظهر الملك فيه ولا شبهة فلم يكن كالسرق ولم يثبت للملك السبب عن الضمان ملك للمنافع ليستقط
بخلاف السرقة فإن شرط إقامة السرقة الخصومة وبالبينة القطعت بخلاف حد الزنا فبطل القياس قال هذا التقرير إلى أن الثابت بهذا الضمان شبهة
شبهة ملك للمنافع فإن كانت ثابتة بثبوت ملك العين لا حقيقة وبحقيقة لا تثبت شبهة ملك للمنافع فإذا كان الثابت شبهة
ملك العين فهو شبهة شبهة ملك للمنافع وشبهة شبهة غير متغيرة وحاصل التقرير أن أبا يوسف أمث شبهة ملك للمنافع
المستوفى ونحن نفتناه وليس أحد يثبت بالضمان حقيقة ملك للمنافع وعلى الوجه الذي قررناه بقليل تأمل نظرا في تقرير المصنف
لتنزل من التسايل وبالأوجه الذي قررناه يتضح حسن اتصال قوله بخلاف ما أذن في بها فذهب عنها حيث يجب قيمتها سقط
بها الحد لأن الملك يثبت في النجاسة العمياء فهي عين فادرت شبهة أي في ملك للمنافع تبعا فيندري عنها الحد إنما في العين فاحتمية
بالقتل فلا تسلك بعد الموت ولا يقال هذا التملك بطريق الاستناد فلا يضره استيفار المملوك لأننا نقول المستند يثبت أولا ثم يستند
فأستدعي ثبوت محل حال الأولية وهو منتف وتثمة أن الثابت في المنافع شبهة شبهة على ما ذكرنا فإن قيل ينبغي أن
لا يجب الحد لو تم ملكا المقبول لأن بعض القيمة لا بد أن يصير نارا منافع البضع التي يجب الحد لاجلها فيجب أن لا يجد والا وجب ضمان
بأزار مقنون واحد حبيب بأنه لما لم يوضع الفعل للقتل كان أوله كجراحة أنه لم يثبت ثم حدث القتل فكان الضمان كله بأزاره وفي القول بالظن
لو غصبها ثم زنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه عندهم جميعا خلافا لما شافعي الما لوزني بها ثم ضمن قيمتها لم يسقط الحد
وفي جامع قاضي خان لوزني بحرة ثم كتمها لا يسقط الحد بالاتفاق قوله وكل شيء فعله الإمام الذي ليس فوقه إمام مما يجب فيه الحد

كالزنا والشرب والقتل والسرقة لا يؤخذ به إلا القصاص والمال فإنه إذا قتل إنسانا أو ألقى بالإنسان يؤخذ به لأن الحد
حق الله ثم وهو المكلف بأقامته وتعذرا قامة على نفسه لأن أقامة بطريق الجزاء والشكال ولا يفعل أحد ذلك بنفسه ولا ولا لاية
لاحد ليستوفيه فأنه لا يجب الاستيفاء فإذا تعذر لم يجب بخلاف حقوق العباد وكالقصاص وضمان المتلفات لأن حق
استيفاء لمن له الحق فيكون الإمام فيه كغيره وإن احتاج المنفعة فالمسلمون منته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب مفيدا
أو المقلب في حد القذف حد الشرع فكان كيفية كغيره وبهذا العلم أنه يجوز استيفاء القصاص بدون قضاء القاضي والقضاء
لكنين أولى من استيفائه لأنه شرط وأورد عليه بالمانع من أن يولى غيره الحكم فيه بما يثبت عنده كما في الأموال غيراته
إذا صحت هذه الاستتابة فوجب عليه حق العبد استوفاه العبد أو حتى له استوفاه ذلك النائب وقيل لا يخلص إلا أن
أن قوله الزانية والزنى فاجلها كل واحد منهما يعظم الخطأ فيه بالجلد الإمام لا يكلمه غيره والله قد يقال إن ليل الإجماع والتمسك بالجماع

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنه قدم أن الحد يثبت بالبينة والافار وقد تم كيفية الثبوت بالاتفاق لا يجوز ما ثبت منه بالبينة
الما ثبت بالافار اندرنا در البينق شرطه المقضي لأعدامه وهو أن يراوكر الرجل في فرجا كما ليس في الحكمة واليضالم يثبت

قال واذا شهد الشهود بعد مقتادهم لم ينعقد بغيره من الامام لو قيل شيئا من ذلك في حال القدر خاصة وفي الامام الصغير
 اذا شهد عليه الشهود بسرقته او بشرب خمر او بغير ذلك من المعاصي لم ينعقد بغيره من الامام ولو قيل ان المحرمات خاصة فتا الله تعالى بتبطل
 بالتقادم خلاف الشافعي وهو يقتصر على حقوق العباد وبالأقوال التي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الشاهد بخبره من اداء الشهادة
 والسنة والتأخير ان كان لا اختيارا للسلطان لم ينعقد ذلك لصحة ما ينعقد في غير ذلك من المعاصي ولو كان كان التأخير للسنة
 ليسير فاسقا انما يقتضيه بالماضي بخلاف ما يروى ان الانسان لا يصادى نفسه فكذا انما وشرب الخمر واليسير في حاله حق الله تعالى حتى يصح
 الرجوع عنها بعد الاقرار او فيكون التقادم فيه ما ينعقد من التقادم فيه حق العبد لما فيه من حق العار عند ذلك لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم
 غير ما ينعقد في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط قبيل تأخيرهم على اتمام الدعوى فلا يوجب تقديسهم بخلاف حد السرقة لان
 الدعوى ليست بشرط الحد لانه خالص حق الله تعالى على ما هو وانما شرطت للمال لان الحد لا يكون المحكوم اذ لو كان الحد لا ينعقد وجود
 التهمة في كل فرد وكان السرقة تقام على الاستسار وعلى غيرة عن المال فيجب على الشاهد اعلانه وبالكتمان يصير فاسقا انما
 قوله الزنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالي بكرة وغيره مما ذكرنا وعلى بالبينه فانهم كلهم لم يجدوا بالاقرار فقدم ما يكثر
 وجوده وما كان الثبوت به عند عدم وعنده الصحابة قوله واذا شهد الشهود بعد مقتادهم لم ينعقد بغيره من الامام لو قيل شيئا من ذلك في حال القدر خاصة وفي الامام الصغير
 لم يقبل المشهور منهم الا في حد القذف خاصة فنقله مقتادهم اسناده في الحقيقة الى ضمير السبب اى مقتادهم بسببه وهو الزنا
 مثلا وهو ما شهد به وقوله شهد وبسجد تامل فانهم انما شهدوا بسبب الحد والتقادم صفة له في الحقيقة وقوله لم ينعقد
 جملة في محل جبر لانها صفة النكرة وهي حد والفاعل بعدهم ولا شك انه لا يتعين البعد عذرا بل يجب ان يكون كل من نحو مرض او نحو
 طريق ولو في بعد يومين ونحوه من الاعذار التي يظهر انما مانعة من المسارعة ثم ذكر عبارة الجميع الصغير لاسيما لما على زيادة
 مفيدة وهي قوله في اذا شهد عليه الشهود بسرقته او بشرب خمر او بغير ذلك من المعاصي لم ينعقد بغيره من الامام لو قيل شيئا من ذلك في حال القدر خاصة وفي الامام الصغير
 بعد حين بذلك اخذ به الا لشرب فانه لا ينعقد بذلك في قول ابى حنيفة والى يوسف وقال محمد بن حنبل لم ينعقد بالسرقة ولا بالزنا ولا
 ما استعمل عليه من الزيادات قال المصنف وغيره الاصل ان الحد والمخالصة حتى السدقة تبطل بالتقادم خلا فالتا في دفع القبا
 تساهل مشهور فالى الذي يبطل بالتقادم الشهادة باسبابها ثم لا يجب الحد على الامام من الاصل لعدم موجب الحال ان في الشهادة في الحد والعامة والاقوال
 اربعة هذا هو الاول رد الشهادة بها وقبول الاقرار بما سوى الشرب وهو قول ابى حنيفة والى يوسف الثاني رد وقبول الاقرار حتى بالشرب القديم كان لا ينعقد
 وهو قول محمد بن الحسن والى يوسف الثالث قبلها وهو قول الشافعي والى كل منهما الحكم لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة في ذلك رويها نقل عن ابن ابي عمير
 اعد لقبول محمد بن اسد الشافعي والآخرين بالحكمة بالاقرار لانما حجتان شرعيتان ثبتت كل منهما الى الحكم لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة وبحقوق العباد ولما ذكرنا
 الفرق ان الشهادة بعد التقادم شهادة منهم وشهادة المستمر في ذمة الكبر في قوله علم لا يقبل شهادة خصم ولا ظنين اى منهم وذكر محمد بن عيسى في الاصل ان قال ابى
 شيخ وشهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرة فانما شهدوا على صفة فلا شهادة لهم والاصغر في ذلك انما سبب الحد ما هو من السيرة اجساما في قوله
 من سيرة على مسلم سيرة الله في الدنيا والآخرة مع ما قدمنا من الحديث وفي ذلك والشهادة بها اجساما المقصد انظر العالم عن القسار
 لانما جاز بالحد فاضل الامر من واجب غير على الفور كخسار الكفارة لان كل من السيرة واحتمل العيب الم عن الفساد ولا يصح مورف
 طلبه على التراخي واذا شهد بعد مقتادهم لم ينعقد الحكم عليه باحد الامر من ابا الفسق والامانة العداوة لان ان حمل على انه من الاصل
 اخيار الادى وعدم السيرة ثم خيره لزم الاول وعلى انه اخيار السيرة ثم شهد لزم الثاني وذلك انه سقط عليه الواجب باختيار
 احدهما فانصرف بعد ذلك الى الشهادة موضع ظن انه حركة حدوث عداوة بخلاف الاقرار بالزنا والسرقة لا يتحقق فيه احد الامر من
 من الفسق وبه نظر وهو لا التهمة اذا الانسان لا يصادى نفسه فلا يبطل بالتقادم اذ لم يوجب تحقق التهمة وبخلاف حقوق العباد لان الدعوى
 شرط فيها فتاخير الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا تهمة وفي القذف حق العبد فيوقف على الدعوى كغيره فلم يبطل بالتقادم
 فان قيل لو كان اشراط الدعوى مانعا من الرد بالتقادم لزم في السرقة ان لا ترد الشهادة بها عند التقادم لاشراط الدعوى
 فيها لكنها ترد اجاب اولها ما حمله ان السرقة فيها امران الحد والمال كما يرجع الى الحد لا يشترط فيه الدعوى لانه خالص حق الله
 باعتبار المال لا يشترط والشهادة بالسرقة لا يخلص لاحد بهما بل لا ينفك عن الامر من فاشطت الدعوى للزوم المال للزوم الحد

ثم التقدّم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء ومنع الإقامة بعد القضاء عندنا خاتمة فالزفر حتى لو ضرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم أخذ بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه الحد لأن الإمضاء من القضاء في باب الحد

ولذا اثبت المال بما بعد التقادم لانه لا يبطل به ولا يقطع لان الحد يبطل به ويدل على تحقق الامر من فيها انه اذا شهد دأبها على الانسان والدمعى نائب وهو صاحب المال يحبس المشهود به عليه حتى يحضر المدعى لما فيه من حق المدعى وفي القذف لا يحبس المشهود عليه به حتى يحضر المدعى كما في حقوق العباد الخالصه وانما لا يقطع قبل حضوره لاحتمال ان يكون سرق ملكه الذي كان عنه او ملكه اياه فلا بد من تعيين الشهادة بسرقه الشهادة وبذلك المسروق منه والشهادة بالملك لا انسان توقف قبولها على حضور المشهود به بالملك ودخوله فاذا آخر ودناه في حق الحد لا المال بل الزمناه المال بخلاف ما اذا قال زنيته لفلانة او قلبه وهي غائبة لا يدري جوابها لا الحد ولا يتسأل بالحد لان الثابت هناك شبهة فلا تعتبر منه السرقة لا يثبت اصلا الا لثبوت المال ولا يثبت المال بالشهادة الا بالدعوى وانما يحبس للتمتع كما تقدم ولان الثابت في قضية المسروق من الشهادة لان الثابت القابل لان يقول بملكه وقوله هو ملكه المشهور بل حقيقة لمبر وخلاف دعواه النكاح مثلا لو حضرت لانه نفس الشبهة فاحتماله شبهة الشهادة والادعاء واجب ثانيا بان بطلان الشهادة بالتقدم لما كان للتمتع في حق المدعى بجماعة وتقام في التقادم في حقوق المدعى فلا ينظر بعد ذلك الى وجود التهمة وعدمها كالرخصة لما كانت المشتقة وهي غير منضبطة اذ يرعى على السفر فلا يلاحظ بعد ذلك وجوده ولا عدمه فمقتضى التقادم لا يقتضي ان الشهادة بغير التهمة محل التهمة طاهر يدرى كل احد فاما يحتاج الى اناطة بمجرد كونه حق المدعى ولا يصح تشبيه بالمشتقة مع السفر لان المشتقة امر حسي غير منضبط فلا يمكن الاناطة فيه فينطبق بما هو منضبط فالعدول للحاجة الانضباط ولا حاجة فيما نحن فان قلت فطاهر انتفاء التهمة مع رد الشهادة في حق الحد فيما لو علم المدعى بالسرقة فلم يدع الا بعد حين فشهد وانما لا تتم تباخيهم ومع هذا لا يقطع بل يضمن المال فالجواب انما كان فيه التهمة فالرد ايضا ان اليها وما لم يكن قال المدعى على ما قال قاضي خان انما لم يقطع في السرقة بعد التقادم لا للتمتع في الشهود لان الدعوى شرط القبول بل تخلل في الدعوى فان صاحب المال كان مخيرا في الابطاء فاذا اخر فقد اختار التهمة فلم يبق حق دعوى السرقة والحد بل بقي له حق دعوى المال فقط فيقتضي بالمال دون القطع كما لو شهد رجل وامرأتان على السرقة بقطع بالمال دون القطع انتهى فيجعل هذا الاعتبار فيما اذا كان تباخي الشهود والشهادة لتأخير الدعوى بعد علم صاحب المال بالسرقة او بالواحد والاخير السرقة من الدعوى بعد علمه وعلمهم بعلبه باعلام او بغيره ثم شهدوا فالوجه الاخير وهو قوله ولان السرقة تقام على الاستمرار على غيره من المالك فيبطل على الشايع باعلامه وبالكتمان يصير فاسقا انما يقتضي ان ترد في حق المال ايضا لانفس لكن ما ذكر من انهم اذا شهدوا بعد التقادم ثبت التهمة المانعة عن قبول الشهادة فلا تقبل في حق الحد لكن السارق يضمن السرقة لان وجوب المال لا يبطل بالتقدم باطلاقة يقتضي فيما اذا لم يكن التأخير لعدم تأخير الدعوى بعد علمه فهو مشكل على الوجه قوله ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابطاء ومنع الإقامة بعد القضاء عندنا خلافا لفرق حتى لو ضرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم أخذ بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه التقادم لان التأخير بخلافه بل قد زال العذر ولنا ان الامضاء الى الاستيفاء من القضاء بحقوق المدعى بخلاف حقوق غيره وهذا لان الثابت في نفس الامر كسنيانية ثم الحاكم في استيفاء حقه اذا ثبت عنه بلا شبهة فكان الاستيفاء من تيممة القضاء وهو من اذ لم يحجج الى التلفظ بلفظ القضاء حتى جاز له الاستيفاء من غير تلفظ بخلاف

تقبل

وأنه ينفرد في حد التقادم وإشارته في الجامع الصغير إلى ستة أشهر فإنه قال بعد حين وهكذا أشار الطحاوي في باب حقيقته
لم يقدر في ذلك وقوته إلى رأى القاضى في كل عصر عن محمد بن وهب أنه قد رآه بشهر لأن ما دونه عاجل وهو من بابة عن
إلى حقيقته وإلى يوسف رة وهو الأصح وهذا إذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر أما إذا كان تقبل شهادة يوم
لأن المانع بعد ثم عن الإمام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كنكاح عند محمد بن وهب وعند عاين بن زياد الراكحة
على ما يأتي في بابة إنشاء الله تعالى وإذا شهد وأعلى رجل أنه زنى بفلانة وفلانة غائبة فإنه يحد وإن شهد وأنه سرق من فلان
وهو غائب لم يقطع والفرق أن بالغيبة يعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالحضور يثبت دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهم

في حقوق غيره فإنه فيها لإعلام من له الحق بحقيقته ومكينة من استيفائه والله سبحانه مستغن عنهما فأنما هو في حقوقه ثم استيفاء
وإذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطاً حال الاستيفاء كما هو شرط حال القضاء بغير حقه إجماعاً وبالتقادم لم تن
الشهادة فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فاستغنى وبذلك يختلف إلى المختلف فإن كون قيام الشهادة وقت
القضاء شرطاً صحيح لكن الكلام في معنى قيامها فعندهم بالمطير أن ينقضها من الرجوع هي قائمة حتى لو شهدوا
ثم غابوا أو أجاز الحكم بشها وتم وعندنا قيامها بقيامهم على الإبلية والحضور ثم قد يقال لو سلم ترجيح الحكم بالتقادم
أنما يبطل في استصدار الأدلة للتممة وقد وجدت الشهادته بالتقادم ووقعت صحيحة موجبة فالتفادى تقادم السبب
بلا توان منها لا يبطل الواقع صحيحاً ولو قلنا إن ردنا أنيط بالتقادم فلم يلتفت إلى التهمة بعد ذلك يجب كونه أنيط بالتقادم
عن توان من الشاهدين والافمنوع ونذكر فيما يلي هذه المقولة زيادة فيه إن شاء الله تعالى قوله وأخلفوا في حد
التقادم أشار محمد في الجامع الصغير إلى أنه ستة أشهر حيث قال شهدوا بعد دحين لو جعلوه عند
عدم التهمة ستة أشهر على ما تقدم في الأيمان إذا خلف لا يكلف جناً وبوحقيقته لم يقدره قال أبو يوسف جذا
بأبى حقيقته رح إن يقدره لنا فلم يفعل وقوته إلى رأى القاضى في كل عصر فما رآه بعد مجانته الموكس تفرطاً تقادم
ونالاً بعد تفرطاً غير تقادم وأحوال الشهود والناس تختلف في ذلك العرف فأنما يوقت عليه بنظر نظر في كل واقعة
فيها تأخير فضيب المقادير بالرأى متعذرة وعن محمد أنه قدره بشهر لأن ما دونه عاجل على ما في مسئلة المختلف ليقضين
وبينه عاجلاً فقطضاه فيما دون الشهر لا يحث وبعده يحث وهو رواية عن أبي حنيفة وإلى يوسف رحم وهو الأصح وإنما
بهذه الرواية مما في الجحد وقال أبو حنيفة لو سأل القاضى المشهود متى زنى فقالوا منذ أقل من شهر أقنيم الحد وإن قالوا شهر
أو أكثر دعى عنه قال أبو العباس الناطقى فقدره على هذه الرواية بشهر وهو قول أبي يوسف ومحمد وبذا اعني كون الشهر
فضاء عما يمنع قبولها إذا لم يكن بينهم وبين القاضى مسيرة شهر أما إذا كان تقبل شهادة يوم بعد الشهر لأن المانع بعد ثم
عن الإمام فلا يتحقق التهمة فقد نظر في هذا التقادم إلى تحقق التهمة فيه وعدمه وهو مخالف ما ذكره من قريب أنه بعد ما
أنيط بالتقادم لا يراعى وجود التهمة في كل فرد إلا أن يقال إذا كان المانع البعد والمرض ونحوه من الموانع المحيية والميضية
حتى تقادم لم يكن ذلك التقادم المناط بل هو محال لم يكن هذه الموانع من الشهادة ويوجب بان هذا الرجوع في السلف
إلى اعتبار التقادم المناط به ما يلزمه أحد الأمرين من الفسق والتهمة ثم هذا التقادم المقدر بشهر بالاتفاق في غير
شرب الخمر لأنه نكاح عند محمد وعندهما يقدر بزوال الرأحة فلو شهدوا عليه بالشرب بعد ما لم تقبل عنهما
وسبنا في هذه إن شاء الله تعالى قوله وإذا شهد وأعلى رجل أنه زنا بفلانة وهي غائبة فإنه يسجد إجماع الأئمة الأربعة
عليه وإذا أقرب بالزنا بغائبة يسجد الرجل لإجماعهم لمحدث ما عرفناه أقر بغائبة على ما تقدم وذكرنا ورجبه عزم ونقل أبو
عن أبي حنيفة أنه كان يقول أو لا لا يسجد حتى تحضر المرأة لا احتمال أن تحضر فتدعى ما يسقط الحد من نكاح مثلاً ونحوه ثم يرجع

تقادم

وان شهد والله نبي بامرأة لا يعرفونها لم يجد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان افرد لك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستلوهما واخران انها طاعة دبري المحرمين جميعا عند ابي حنيفة مائة وهو قول زفره وقال الجراح خاصة لانفاقها على الموجب تفراد احداهما بزيادة جنابة وهو الاكره بخلاف جانيها لان طوعا عتيا شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهور عليه لان الزنا فعل واحد فمجرد

الى قول الكل وسيظهر وجه بطلان القول الاول فان شبهه واينه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالعبية تنعيم الدعوى لا يفتقر في السدقة للعلم بالبيئة لان الشهادة بالسدقة تتضمن الشهادة بملك المسروق للمسروق منه والشهادة للمسروق على المرأة لا يقبل بلا دعوى وليست شرط الثبوت الزنا عند القاضي وطولب بالفرق بين القصاص اذا كان بين شركيين واخذهما فاقام ليس للمحاضر استيفاء الجواز ان يحضر فقير بالعفو وبين الشهادة بزنا النكبة فان الثابت في كل منهما شبهة الشبهة آجيب بالمنع بل الثابت في صورة القصاص نفس الشبهة وبسبب احتمال العفو فان العفو ليس شبهة بل حقيقة المستطاع فاحتماله هو الشبهة وانما يكون شبهة الشبهة لو كان العفو نفسه شبهة فيكون احتمال شبهة الشبهة بخلاف النكبة فان نفس دعواه الكناج مثلاً شبهة فاحتمال دعواه اذ كان شبهة الشبهة فاعتبارها باطل والا دى الى نفى كل احد فان ثبوت بالبيئة او الاقرار والذي يثبت به يحتمل ان يرجع عنه وكذا الشبهة ويحتمل ان يرجعوا فلو اعتبرت شبهة الشبهة انفس كل حد وجهها شبهة الشبهة ان نفس رجوع المقر والشبهة لانه يحتمل كذب في الرجوع شبهة الشبهة قوله وان شبهه واينه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يجد لان الظاهر انها امرأته وامته فلو قال المشهور وعليه المرأة التي راجعها معى ليست زوجتي ولا امتي لم يجد ايضا لان الشهادة وقعت غير موجبة للحد وهذا اللفظ منه ليس اقراراً موجباً للحد فلا حد ولا ما قبل ولو كان اقراراً فبغيره لا يقيم المحقق ليقضى انه لو قال ارباعاً حد وليس كذلك وان اقرانه زنى بامرأة لا يعرفونها حد لانه لا شبهة عليه امرأته فان قيل قد شبه عليه بان لم تزف اليه فلنا الانسان كما لا يقر على نفسه كاذباً لا يقر على نفسه حال الاشتباه فلما اقر بالزنا فسبح عليه انها لم تشبه عليه بزوجه التي لم تزف وصار معنى قوله لم اعرفها اى باسماً وبسببها ولكن عليت منها اجنية فكان هذا كالمقصود عليه بخلاف الشاهد فانه يجوز ان يشهد على من يشبه عليه فكان قوله لا يعرفها ليس مستطاعاً

قوله وان شهد اثنان حاصلهما انه شبهه اربعة على رجل انه زنى بفلانة الا ان رجلا قال استكبرها واخرين قال طاعة ففتن ابي حنيفة يندري الحد عنهما وهو قول زفره الاكمة الثلاثة وقال الجراح خاصة لانفاقها على الموجب تفراد احد الفريقتين عليه كذا في بعض النسخ وهو الاحسن في غالبها لانفاقها اى الفريقتين وعليه قوله وتفراد احداهما بزيادة جنابة اى تفراد احد الفريقتين بزيادة جنابة منه من الاكره وهو لا يوجب التخفيف عنه بخلاف جانيها لان طوعا عتيا شرط وجوب الحد عليها ولم يثبت اذ قد اختلفوا فيه فتعارضوا فعدم الوجوب عليها بمعنى غير مشتركة فلا يسقط عنه كما لو زنى لصغيرة مشتهرة او مجنونة ولا يبي حنيفة انه قد اختلف المشهور وعليه قرره في النهاية على ظاهره فقال اختلف المشهور عليه اثنان على تقدير وهو اذا كانت طائفة لان الفعل اى الزنا يكون مشتركاً بينهما وكل منهما ما شرب فكانا مشتهراً وعليهما فيجب الحد اى واحد على تقدير وهو اذا كانت كبريته فان الرجل هو المنفرد بالفعل فيجب حد واحد فكان المشهور وعليه واحد لان الاكره يخرج المرأة من ان تكون فاعلة للزنا حكماً ولهذا لا تأثم بالتكليم كبريته فاختلاف الفعل المشهور به اورث اختلاف المشهور وعليه واختلف القول من اقوى الشبهة انتهى ولا يخفى ان الموتى في استقاطه عن الرجل ليس للاختلاف الفعل المشهور به فانه هو المستقل بذلك فذكره ليتم

ولان شاهدي الطواغيت صار قاذفين لما دام بسقط المحن عنهما بشهادة شاهدي الاكره لان زناها مكرهة بسقط احصائها
 فصار احصاها في ذلك وان شهد اثنان الله زني بامرأة بالكوفة واخران انه زني بها بالبصرة ويرى المحن عنهما لان المشهود به
 فعل الزنا قد اختلف باختلاف المكان ولم يلم على كل واحد منهما نصاب الشبهة ولا يحسن المشهود به فالفرقة لشبهة الاتحاد
 نظر الى اتحاد الصورة والمرأة وان اختلفوا في بيت واحد من الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في رادية وهذا
 استحسان والقياس ان لا يحسن لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في رادية
 ولا يثبت في رادية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من المقدم ومن المؤخر فيشهد بحسب ما عنده

الشبهة على اثنين او واحد ويرى في الحكم لان حاصل ذلك ان الرجل مشهود وعليه نصاب الشهادة على كل حال وبموجب
 المحن عنه بما لا فائدة لابي حنيفة رحم في ايراد هذا الكلام بل الذي يفيد اختلاف الفعل المشهود به فاستغاله بزيادة كلام لا
 ولا يفيد في المقصود فائدة ليعتد بكونه على تقدير آخر مشهودا عليها معه والفرق ان كان التقدير وهو طواغيتا غير ثابت
 فانما هو امر مفروض فرضا لا فائدة فيه اصلا ولهذا ارجح لفظه عليه على به وعليه اقتصر في الكافي فقال وله ان المشهود
 اختلف وليس على احدهما اسي على احد الوجهين الذين هما الاختلاف نصاب الشهادة فلا يجب شيء وهذا لان الزنا فعل واحد
 يقوم بهما وقد اختلف في جانبهما فيكون مختلفا في جانبه ضرورة يعني ان الزنا بطائفة غير الزنا بمرهته وشهبا وتمم بزنا دخل
 في الوجود والشاهد ان بزناه بطائفة ينفقان زناه بمرهته والآخران ينفقان زناه بطائفة فلم يتحقق على خصوص الزنا المتحقق
 في الخارج شهادة اربعة وقول المصنف يقوم بهما لا يريد قيام العرض بعد فرض انه واحد بالشخص بل انه يتحقق قياسه
 وجوده بما قوله ولان شاهد الطواغيت لما اذرى المحن عنها صار قاذفين لهما بالزنا فصار احصين لهما ولا شبهة
 للتخصم فكان مقتضاها ان تحدد حد القذف لكن سقط بشهادة الآخرين بزنا مكرهته فان الزنا مكره لا يسقط الا حصان
 في حد القذف والاحصان يثبت شهادة اثنين فلما سقط شهادة اربعة في حقها سقطت في حق بناء على اتحاد الفعل
 فصار على زناه شاهدان فلا يجد هذا الاعتذار في سقوط حد القذف تحت الحاجة اليه عندهما على ما ذكره في جامع شمس الائمة
 حيث قال لم يجب حد القذف على الشهود عند ابي حنيفة لانهم اتفقوا على النسبة الى الزنا بلفظة الشهادة وذلك مخرج
 لكلامهم من كونه قذفا كما في المسئلة التي تلي هذه واما عندهما فلان شاهدي الطواغيت صار قاذفين لهما لكن شاهدي
 الاكره اسقطا الى اخر ما ذكرناه قوله وان شهد اثنان اسي شهد اربعة على رجل بالزنا اثنان منهم شهد الله زني بها
 بالكوفة والآخران زني بها بالبصرة ويرى المحن عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان
 لان الزنا بالكوفة ليس هو الزنا بالبصرة ولم يتم على كل منهما نصاب الشهادة وهو الشهادة اربعة ولا يجد الشهود
 للقذف وفيه خلاف زفر غنم وسجدون للقذف وهو قول الشافعي لان العدد لما لم يكمل زنا صار واقعة
 كما لو كانوا ثلاثة شهدوا به فانهم يجدون قلنا كلامهم وقع شهادة لوجود شرطها من الابلية ولفظ الشهادة وهم اربعة
 في حق المشهود وعليه فان شبهة الاتحاد في نسبة الزنا لامرأة واحدة وصفة الشهادة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد
 الزنا المشهود به فينبغي المحن عنهم والمحال ان في الزنا شبهة اوجب الدر عن المشهود وعليه وفي القذف شبهة
 اوجب الدر عن الشهود قال قاضي خان وكلامنا اظهر لقوله نعم والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء عليهم
 وقد وجدنا الاتيان باربعة قوله وان اختلفوا في بيت واحد من الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في رادية
 وهذا اعني حد الرجل مع هذا الاختلاف استحسان والقياس ان لا يجد لاختلاف المكان حقيقة وبه يختلف الفعل المشهود به
 كما لم يثبت قبلها من البدرين والدارين والقياس قول زفر والشافعي وما لك وجه الاستحسان انهم اتفقوا على فعل واحد

وان شئت اربعة اذني بامراته بالخيل عند طلوع الشمس وادبعة اذني بها عند طلوع الشمس يدري من ذلك
جميعا اما عنهم فلا ناتيقيها بكنب احد الفريقين من غير عين داما عن الشهود فلا حتمال صدق كل فريق

نسبوا الى ميت واحد صغيرا والكلام فيه بخلاف الكبير وبعد ذلك تعيينهم زواياهم واختلافهم فيها لا يوجب تعدد الفعل لان البيت
اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان في وجهه يظن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه بخلاف الكبير فانه لا يحتمل هذا فهو
كالدارين فكان اختلافا فم صورة لا حقيقة او حقيقة والفعل واحد بان كان ابتداء الفعل في زاوية ثم صار الى اخرى بغير كنهما عن
واما ما قيل اختلفوا فيما لم يكلفوا نقله فليس بحجب لان ذلك ايضا قائم في البلدين نعم انما هم مكلفون بان يقولوا مثلا في دار الاسلام
فالوجه ما اقتصرنا عليه فان قيل هذا توقيف لا قامة له وهو احتياط في الاقامة والواجب درؤه اجيب بان التوقيف مشروع
صيانة للنصوص عن التعطيل فانهم لو شبهوا اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا مع احتمال شبهة كل منهم على زنا في غير الوقت
وقوله مبني على اعتباره بشهادة كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان لم ينص عليه في شهادة فان قيل الاختلاف
في مسكتنا منصوص عليه وفيه مسكوت عنه اجيب بان التوقيف مشروع في كل من الاختلاف المنصوص والمسكوت
ومن الاول اذا اختلفوا في الطول والقصر او في السمن والزال وفي انما ايضا لا وسما او عليها ثوب احمر واسود تقبل في كل ذلك
فقد استشكل على هذا ذهب الى حيفه فيما اذا شهدوا باختلاف في الاكراه والطواعية فان هذا التوقيف ممكن بان يكون
ابتداء الفعل كرا وانهما ذو طوعية قال في الكافي يمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن الكراه لا يوجب الحد فتنظر
الى الابتداء لا يجيب وبالنظر الى الانتباه يجب فلا تحب بالشك وبها بالنظر الى الراويين يجب فافترقا قوله ولو شهد اربعة
انه زني بامراته عند طلوع الشمس بالخيلة بالنون والخيار المعجزة تصغير نخلة مكان بظاهر الكوفة وقد يقال بجمله بالبار المفتوحة
والجيم وهو تصحيف لانه اسم قبيلة باليمن وشبهه اربعة انه زني بها عند طلوع الشمس يدري من ذلك فاما عنهم فلا ناتيقيها بكنب احد الفريقين غير عين
فلا يتيقن بكنب احد الفريقين غير عين اذ الان لا يتصور منه الزنا في ساعة واحدة في مكانين متباعدين فلا يجب احدهما بالشك
واما في الشهود فلا يتيقن بصدق احد الفريقين فلا يجدون بالشك فلو كان المكانان متقاربين بشهادة اربعة لانه ليصح كون الامر
فيما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال لوقت ممتد امتدادا عرفيا الا انه يخص بظهور ما من الافق ويحتمل تكرار الفعل ويدري من ذلك
ويدري بظاهر الكوفة ويهدى بنت النعمان بن المنذر بن الماء السامي فكانت ترهب وتبت هذلا ليرى واقامت به وخطبها المغيرة بن
شعبة ايام امارته على الكوفة فقالت والصليب في ما رغبته بالجمال ولا كثرة مال انما اراد ان يقتلني كما في قوله فمكت بنت النعمان
بن المنذر والافاي رغبة الشيخ اعوذ في محوز عيا فصدقا المغيرة وقال في ذلك ما ذكرت ما شئت نفسي خاليا به فذكر
يا بنت النعمان فخلعت ردوت على المغيرة ذهنة ان الملوك ذكية الاذان في اني خلفك بالصليب مصدق والصليب اصدق حلفه
الربان فكانت بعد ذلك عليه فسا لها يومها عن ما قالت فيينا نسوس الناس والامر امرنا يا اذا نحن فيهم سوفه منتصفت
فان لدنيا لا يدوم نعيمها فقلب تارة منا ونصرف ذكرنا ابن الشجرى في اماله على القصيدة النازلية للشاعر الرضا بن ابي
مازالت اطراف المنازل بالوى حتى نزلت منازل النعمان ولقد رايت يدري من ذلك فاما عنهم فلا ناتيقيها بكنب احد الفريقين
الروان تعيبت انصاره وخلصا عن الاعوان بالي المعالي اطرفت مشرفا في اطراف منجذب القرنية فان ذكرت مشجها الى

وان فتنهن أربعة على امرأة بالزنا وهي بكدر من المحرمات وعندها لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسئلة ان النساء
 نظرن اليها فعلن انهن بكروا فثبتت حجة في إسقاط الحد وليس حجة في إيجابه فلذلك سقط الحد عنهن ولا يجب عليهن أربعة على رجل بالزنا
 لئلا يحدن في ذلك واحد من عباد الله ودون ذلك فثبتت حجة في إسقاط الحد عليه لا لأنه لا يثبت بشهادتهم المال للحد فثبت الحد وهو
 ليس من أهل ادعاء الشهادة والعبد ليس من أهل التصديق ولا يثبت شبهة الزنا بالان الزنا يثبت بالادعاء من شاهدين أو اربعة على رجل بالزنا
 لم يجد وكان الفاسق من أهل الادعاء والفعل وان كان في أدائه نوع قصور لثمة الفسق ولأن الوقف القاضي يشهد في فاسق ينفذ عنه تأنيب
 بشهادتهم شبهة الزنا بما عتار قصور في الادعاء لثمة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فثبت المحرمات وسبيل فيه خلاف الشافعي في بناء على أنه
 ان الفاسق ليس من أهل الشهادة فهو كالعبد عند ذلك وان نقض عن الشهود وعن أربعة حد ولا يثبت حجة في إسقاط الحد عن نقصان الحد
 حرم الشهادة عن القذف باعتبارها وان شهدا أربعة على رجل بالزنا فثبت بشهادتهم وجحد من عبد واحد وادعى في قذف فثبت الحد
 فثبت حد الزنا فثبت حد الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فثبت المحرمات وسبيل فيه خلاف الشافعي في بناء على أنه
 على ذلك قال العبد الضعيف عهده الله معناه اذا كان جرحه على حد الزنا فثبت الحد من القذف وعلى هذا اوجه الشهود فيمنون عند وعند ما يضمنون
 بوجه من قبيل سبع زنا بها بزنا وبما ترو على المغيرة وبسبب نزع الزنا بطيئة الاذان في النوار من النساء التي منفر من الرتبة لقل
 بارت المرأة تنور نور اذا انفرت من القبح قوله ان شهدا أربعة على امرأة بالزنا وبسبب بكان نظر النساء اليها فعلن هي بكدر من المحرمات
 اي عن المشهود عليها بالزنا وعنه اي ويدري حد القذف عن الشهود وهو احد قول الشافعي واحمد وعنه مالك تحد المرأة والرجل
 اما الدرر عنها فليطو كذب الشهود اذ البكارة مع الزنا وقول النساء حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فثبت بكارتها بشهادتهم ومن
 ضرورته سقوط الحد قيل ان يقال ان لم يتعارض بشهادتهم وشهادتهم بثبت بشهادتهم بكارتها وهو لا يستلزم عدم الزنا لحوار
 ان تعود الغدرة لعدم المبالغة في ازالتهما فلا يعارض شبهة الزنا فينبغي ان لا يسقط الحد وان عارضت بان لا يتحقق عود الغدرة
 يجب ان تبطل بشهادتهم لانها لا تقوى قوة شهادتهم قلنا سوا انتهضت مغارضة لا لا بد ان يورث شبهة بها يندرس
 وكذا لا يسقط بقولن هي رتقاء او قرناء ويقبل في ذلك قول امرأة واحدة واما عن الشهود ولما كل عدوهم في الشهادة على الزنا
 واما امتنع الحد بشهادتهم لم يقلن قولن حجة في إسقاط الحد لاني ايجابه والحاصل انه لم يقطع بكذبهم لحوار صدقهم ويكون الغدرة
 قد عادت لعدم المبالغة في ازالتهما بالزنا او لكذب قولن وان شهدا أربعة على رجل بالزنا وبسبب بكان نظر النساء اليها فعلن هي بكدر من المحرمات
 عبد واحد ومحمد وفي قذف يجد الشهود ولا يجد المشهود عليه الاصل ان الشهود باعتبار التحمل والاداء والنوع اهل التحمل والاداء على وجه
 الكمال وهو الحر البالغ العاقل العبد واهل لها على وجه القصور كالفساق لثمة الكذب ومقابل القسمين ليس اهل التحمل ولا الاداء
 وهم العبيد والمجانين والصبيان والكفار واهل التحمل لا الاداء كالسجودين في قذف والعريان فالاول يحكم بشهادتهم وبثبت
 الحقوقي بها والثاني يجب التوقف فيها لينظر صدق اولي فلا والثالث لا شهادته ولا اصله حتى لا يعتبر فيما لم يقبله الاداء فلا يصح
 النكاح بحضورهما وشهادتهما والرباع يعتبر في هذا فصيح النكاح بحضور العريان والقذف ولو شهدوا وبعد ذلك لم يقبل اذ اعوان
 ففي المسئلة المذكورة عدم الحد للزنا ظاهر لانه لا يثبت بشهادة هولاء ما يثبت مع الشهادت كما لمالك فكيف يثبت بها ما لا يثبت
 معها من الحد ووبد الان العريان والمحمد ودين ليسوا اهل الاداء والعبد ليس اهل التحمل ايضا فلم يثبت شهادتهم شبهة الزنا لا
 الزنا يثبت بالاداء فصاروا قذف فيحدون بخلاف الفاسق اذا شهدا أربعة منهم على الزنا لا يحدون وان لم يقبلوا لانهم اهل الاداء
 مع قصور حتى لو حكم حاكم بشهادة الفاسق فقد غيرانه لا يحل لذلك فاحتطنا في الحد فسقط عن المشهود عليه لعدم الثبوت وعن الشهود
 لشبوت شبهة الثبوت وياتي فيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من أهل الشهادة وكذا قال احمد في رواية عنه
 قوله وان نقص عدد الشهود عن أربعة بان كانوا ثلاثة فاقبل حد واحد القذف يعني اذا طلب الشهود عليه بالزنا وذلك لانه حجة في
 على طلبه وبه اجماعه لقوله والذين يزعمون المحضات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ارجو فاحمد وهم ثمانين جلدة وعين شهود على الزنا
 البكارة ونافذ وعلقت به وجه من جهة المعنى فلان اللفظ لا شك في انه قذف واما ما تخرج عن حكم القذف اذا عتبت بشهادة ولا تعتبر
 شهادة الا اذا كانا نصا بقوله وان شهدا أربعة على رجل بالزنا فثبت بشهادتهم المحم حاصلها انه اذا شهدا بشهادة شهود جليل

فإن الواجب بشهادتهم مطلق الضرب إذا احتراز عن المخرج خاتم عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيضاد إلى شهادة ثم فيصنعون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لأنه ينتقل فعل الجلاء إلى القاضي وهو عامل للمسلمين فثبت الغرامة في ما لم يفسد كالرجم والقصاص ولا يحد في حد ذاته إلا أن الواجب هو الجحد وهو ضرب مؤلم غير جراح ولا يهلك فلا يقع جراحا ظاهرا ولا معينا في الضارب وهو قلة هدايته فاقصر عليه إلا أنه لا يجب عليه الضمان في التعيم كذا يمتنع الناس عن الإقامة مخافة الغرامة وإن شهد أربعة على شهادة أربعة على رجل بالزنا لم يجد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة إلى تحملها فإن جاء الأولون فشهدوا على الثانية في ذلك المكان لم يجد أيضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لأن شهادتهم قد ردت من وجه ودشهادة الفرع في عين هذه الحادثة إذ هم قائلون مقامهم في الإلهام والتخييل ولا يجد الشهود لأن عددهم متكامل ومقتضى الحد عن المشهود عليهم لزوم شبهة وهي كافيته لا كافيته في نجره الجلاء ومات منه لعدم احتمال إياه ثم ظهر بعض الشهود عبد أو محدودا في قذف أو عوى أو كافرا فانهم يجوز بالاتفاق لأن الشهود حرة أقل من أربعة ومتى كانوا أقل حد واحد القذف ثم قال أبو يوسف ومحمد إن الجراح ودية النفس فيما إذا مات في بيت المال وقال أبو حنيفة لا شيء عليهم ولا على بيت المال ولو كان الحد الرجم فرجم ثم ظهر أحد الشهود على ما ذكرنا قد تيمم على بيت المال اتفاقا قال المصنف وعلى هذا إذا برح الشهود بعد ما ضرب فخرج أو مات لا يضمنون عنده وعندنا يضمنون إن جرح الجراح إن لم يمت والدية إن مات وظاهر أنه لا يحسن كل الحسن لفظ وعلى هذا أيضا لأن مثله يقال إذا كان الخلف في المثار إليها كالحلاف المشبهة وليس منها كذلك فإن ذلك الخلف هو إن الأرش والدية في بيت المال عندهما وليس على بيت المال شيء وبهذا عندنا على الشهود وعنده ليس عليهم شيء وقال الشافعي وأما كفا حد الأرش والدية على الحاكم قوله لهما إن الواجب مطلق الضرب إذا احتراز عن المخرج خارج عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيضاد الجرح والموت إلى شهادة وتم قصصا أو كالمباشرين لما أوجبوه بشهادتهم فخرجهم اعتراف بانهم جناة في شهادة وتم كمن ضرب شخصا بسوط فخرج أو مات وكشبهوا القصاص والقطع إذا جرحوا إذا جرحوا إذا لم يرجعوا بل ظهر بعضهم عبدا أو محدودا وهو إذا أراد لقوله وعند عدم الرجوع لم يكونوا مقرين في إيجابهم فثبت على بيت المال لأنه ينتقل فعل الجلاء إلى القاضي لأنه الأمر وفعل المأمور ينتقل إلى الأمر عند صحة الأمر فكانه ضرب بنفسه ثم ظهر خطاؤه وفيه يكون الضمان في بيت المال لأنه عامل للمسلمين لا لنفسه فثبت الغرامة التي لحقت بسبب عمله لهم في ما لم يفسد الجرح والموت من الجلاء كالرجم والقصاص إذا قضى به فإن الضمان عند ظهور الشهود ومحمد ودين أبو حنيفة في بيت المال اتفاقا قوله ولا يحد في حد ذاته إلا أن الواجب بشهادتهم فثبت الجحد وهو ضرب مؤلم غير جراح ولا يهلك فثبت هذا منع قولنا الواجب مطلق الضرب وقولنا في إثباته أن الاحتراز عن الجراح خارج عن الوسم ممنوع بل ممكن غير عدا أيضا ولا يقع جارا إلا لحرق الضارب وقلة هدايته وترك احتياطه فاقصر عليه فلا يقع إلى الشهود ولا القاضي بخلاف الرجيم فإنه مضاد إلى قضاء القاضي لأنه قضى به ابتداء ثم ظهر خطاؤه ومصلحة عمله للغرامة فيكون موجب ضرر خطاؤه عليهم في ما لم يفسد الجرح بالغرم أما الجلاء الخارج فلم يقض به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلاء إلا أنه لا يجب عليه الضمان في الصحيح لأنه لم يتجره فهو ضمانة لا تمنع الناس من الإقامة مخافة الغرامة وإذا لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على القاضي لثبت في بيت المال لم يجب أصلا وهو المطلوب وقوله في الصحيح احتراز عن قول فخر الإسلام في مبسوطه لو قال قاتل يجب الضمان على الجلاء فله وجه لأنه ليس بأمور بهذا الوجه بل بضرب مؤلم لا جراح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد نفسه على هذا الوجه رجع لقد يوجب عليه الضمان وهذا الوجه من حيث الاحتراز عن جواب القياس وإنما يقال ذلك لضرورة عدم الخلاف في الواقع قوله وإن شهد أربعة على شهادة أربعة على رجل لم يجد لما فيها من زيادة الشبهة التي هي الشهادة على الشهادة زيادة شبهة التحقير في موضعين في تحمل الأصول وفي نقل الفروع وهو قول مالك وأحمد والأصح من ذهب الشافعي إلى الجحد بنا إذا كانت شبهة وطحا ونحن بنينا زيادة الشبهة وهي وإن لم تمنع في الشرع لأن الشرع اعتبر الشهادة على الشهادة

واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فوجب حكمه اربعه واحداً من الرابعم وحده وغرم ربيع الدية اما الغرامة فلا بد له بقى من بقى بشهادته
ثلاثة ارباع الحق فيكون الغائب بشهادة اربعة الرابعم الحق وقال الشافعي يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهادة القصاص
وسببته في الديار انشاء الله تعالى واما الحد فمدح علمنا الثلاثة وقال في قوله لا يجد لانه ان كان الرابعم قاذف حتى فقد بطل بالموت
وان كان قاذف ميت فهو جرم محكم القاضي فيورث ذلك شبهة ولكن ان الشهاده انما تنقلب قذفاً بالزوجه لان في نفسه شيء اذ قد تحقق الحال
قذاً فالسبب وقد انقضت المحنة فيفسخ ما يثبت عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشهادة بخلاف ما اذا قذف غيره كما منه
غير محقق في حق غيره لقضاء القضاء في حقه فان لم يثبت المشهود عليه حتى رجع واحداً منهم جاز وجميعاً في سقطوا
الحمد عن المشهود عليه وقال محمد بن حنبل الرابعم خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الرابعم كما اذا رجع
بعد الامضاء واما ان الامضاء من القضاء فصلاً كما اذا رجع واحداً منهم قبل القضاء لهذا سقط الحد عن المشهود عليه ولو رجع واحد من قبل القضاء وهو
قذاً لزمه نفي الرابعم خاصة لانه لا يصدق في غيره ولكن ان كان كل واحد منهم قاذف الاصل وانما يصحها بالانصاف القضاء به فاذا لم يتصل في قذفه فحينئذ
والزم القضاء بموجبها في المال لكنها ضعيفة بما ذكرنا ولا يلزم من اعتبارها في الجملة اعتبارها في كل موضع كشهادة النساء
صحيحة لذلك وليست معتبرة في الحد ولزيادة شبهة فيها فاعلم ان الشهادة مع زيادة مثل تلك شبهة معتبرة الا في الحدود
وسببه انه يتحاط في در الحد عن الشهادة كما كان الاحتياط ربما كان كذلك من الشهادة كما روت بشهادة النساء فيها ولا سيما
بل اعتبار البطل في موضع يتحاط في اثباته ايضا يتحاط في الباطل فان جازر الا ولون يعني الاصول شهد واما بالعائنة بنفس ما شهد به الفرع
من الزنا فعنه لا يقبل ايضا لان الشهادة بمؤامرة الاصول قد روي الشيخ من وجه برده الشهادة الفرع في عين
الحاشية التي شهد بها الاصول اذ هم قائمون مقامهم فصارت شبهة في ذلك الحد عن المشهود عليه بالزنا ثم
لا يحد المشهود الاصول ولا الفرع لان عددهم متساو فلم تكن شهادتهم قذفاً غير انه اتسع الحد عن المشهود عليه
لنوع شبهة وهي كافي لدر الحد لا لا يجاب فلا توجب حد القذف على المشهود قوله وادانته اربعة على رجل بالزنا
فرجم حاصل وجوده برجع واحد ثلاثة اما قبل القضاء او بعده قبل الامضاء او بعده ذكرنا المصكل فذكرنا الا اذا رجع واحد
من الاربعة بعد الامضاء وهو الرجم مثلاً وان حكمه انه وحده يغرم ربيع الدية اما غرامة ربيع الدية فلا بد له بقى من بقى بشهادته
ثلاثة ارباعها فتكون الثالث بشهادة المراجع ربعاً لانه لا يصدق به ربيع النفس حكماً فيضمن بدل الرجع وقال الشافعي يجب القتل
لا المال بناء على اصله في شهود القصاص انهم اذا رجوا يقتلون قال المصنف وسببته في الديار قيل وقعت الحوالة
غير راحة لانه لم يذكر فيه واما حد الرافع وحده فمدح علمنا الثلاثة يحد وقال زفر لا يحد لانه ان كان قاذف احمى برجوعه فقد
بطل بالموت لان حد القذف لا يورث لان الغالب فيه حتى انه فيورث شبهة وان كان قاذف ميت فهو جرم محكم
القاضي وحكمه برجمه لوجب شبهة في احصائه ولهذا لا يحد الباقون اجماعاً قوله ولنا ان حاصداً اختيار الشق الثاني وهو انه قذف
ميت ثم نفى شبهة الدارية لحد القذف عنه اما ان قذف ميت فلان الرجوع يفسخ شهادته وقصير قذفاً للمال لانه بالرجوع
يستبين ان تلك الشهادة كانت قذفاً من الاول لانها حين وقعت كانت معتبرة شهادة غير ان الرجوع يفسخ قصير قذفاً
للمال كمن علق الطلاق ثم وجد الشرط بعد سنته فوقع يقع الآن لانه يتبين انه وقع حين التكلم به وكذا اذا فسح وارث المشتري
البيع مع البائع بعد موت المشتري يثبت به الملك في الحال للبائع بخلاف ما لو ظهر احدهم بعد الحد فانهم يحدون كلهم لانه
ظهر ان الرافع وغيره قذفه لان البعد لا شهادة له فكان عدد الشهود ناقصاً فيحدون وانما لا يحدون بعد الرجم عند ظهور
احدهم عيبه لانه قذف حيانات واما ان كونه مرجو ليس شبهة في حقه دارية للحد عنه ولانه لما انقضت المحنة انفسخ ما بين
عليها وهو القضاء برجمه في حقه برجمه واعتراه فاذا انفسخ تلاشت حكمه لم يكن لكن ذلك في حق الرافع خاصة فلم يكن بحيث يوجب
شبهة في حقه لان رجمه معتبر في حقه بخلاف غيره لانه لم يفسخ في حق غيره فلذا حد الرافع ولم يحد غيره لو قذفه لان القضاء
لما كان قائماً في حق الغير صار المرجوم غير محقق في حقه ثم ذكر المصنف رجوع الواحد قبل الامضاء بعد القضاء قال فان لم يحد الشهود
عليه بالزنا حتى رجع واحد منهم اي بعد القضاء قبل الامضاء وحده وجميعاً وقال محمد وزفر يحد الرافع وحده لان الشهادة تأكدت بالقضاء

فان كانوا اثنى عشر فجمع احدهم فلا شيء عليهم لانه بقي من يتي شهادته كل الحق وهو شهادته الاربع فان رجع آخر حذا وعرف ما يدعي
الدينه اما المحرم فلما ذكرنا وما الغرامة فلا بد ان يبقى من يتي شهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء
من بقي لا يرجع من رجع على ما عرف وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكو فزعم فاد الشهود يحسب ادعيتهم فالدية
على المزين عدل الى حقيقته وارجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد بن وهب على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا تعدينا التزكية مع علمنا
بما قلناه فلما اقم التزاعلي الشهود حذا فصار كما اذا ائتمروا على المشهود عليه خبر انان شهدوا على احصان فدل ان الشهادة انما تصير حجة عاملة
بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فبعضات الحكم اليها بخلاف في شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بين ان شهدوا باللفظة
الشهادة او اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية ولا سدهم لما اذا قالوا هم عدول ونحو واعيدوا ليعضون لان العبد قد يكون عدلا ولا ضمان
على الشهود لانه لم يقع كراهة منهم شهادة ولا يجحدون حد النكاح لانهم قد فرأوا حثا وقد مات فلو يورث عنه
فلم يبق طريق الى وقوعه فاد فارجع بعد القضاء قبيل الامضاء انما يورث في حق القضاء في حصة خاصة كالرجوع بعد الاستيفاء والى
ان الامضاء راي استيفاء المحرمين القضاء وقد تقدم بيان كون الامضاء من القضاء بمحقوق الله تعالى في سكة التقادم
فيكون رجوعه قبل الامضاء كرجوعه قبل القضاء ونظيره مرة كون الامضاء من القضاء فيها اذا عارضت اسباب المخرج في الشهود
او سقوطوا احصان المقدوف او عزل القاضي يمنع استيفاء حد القذف وغيره ثم ذكر رجوعه قبل القضاء فقال ولو رجع واحد منهم
قبل القضاء واحد واجمعا وهو قول الاثمة الثلاثة وقال زفر بن محمد الرابع خاصة لان رجوعه عامل في حق نفسه دون غيره فبقي شهادتهم
على راي عليه التقلب فزادوا ولنا ان كلامهم قدوت في الاصل وانما تصير شهادة بالتصال القضاء به ولم يتصل به لان رجوعهم
منع من ذلك فيبقى قد فاقه دون والاوس ان يقال كلامهم قدوت في الاصل وانما تصير شهادة ما دام بصفة ايجابه القضاء
على القاضي وبالرجوع انتهى فكان قد فاقه هذا لان كونه لا يخرج عن القذف الى الشهادة الا بالتصال بحقيقة القضاء مما يمنع اذا عارض
هذا قلنا لو امتنع الرابع من الادوية الثلاثة ولا يكون ذلك بسكوت الرابع بل بثبوت الثلاثة اياه الى الزنا فلو فلكه اذا رجع اثنى
ثلاثة منهم لم يبق قولهم وان كانوا خمسة عطف على اول المسئلة ولو شهد اربعة ورجع احدهم اى بعد الرجم لا شيء عليه
لاخذ ولا غرامة لانه بقي بعد رجوعه من يتي شهادته كل الحق وهو الشهادة الاربعة وهو قول الاثمة الاربعة سوى قول الشافعي
غير الاصح بحثهم وان رجع آخر مع الاول من كل منهما وغير الرابع الدية والمشافعة تفصيل وهو انها ان قالوا اخطانا وجب عليها قسطها
من الدية وفيه وجهان في وجهه فحسنا ووجه ربعنا كقولنا ولو قال لا تعبدنا الكذب يقتلان اما الحد فلما ذكرنا يعني من ان الشهادة تثقل
قد فاقه الحال فعليها الحد يعني عند رجوع الثاني تنفيج شهادتهما قد فاقه عدم بقا تمام الحجة بعد رجوع الثاني لان رجوع الثاني هو المو
للحد واما الغرامة فلا بد ان يبقى من يتي شهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر في قدر لزوم الغرامة بقا من بقي لا يرجع من رجع
على ما عرف **قوله** وان شهد اربعة على رجل بالزنا وركوا بان قال المزكون هم احرار مسلمون عدول اما لو اقتصر على
قولهم عدول فلا ضمان على المزكين بالاتفاق اذا ظهر واعيد فان زكوا كما قلنا فزعم ثم ظهر بعضهم كافرا او عبدا فاما ان يستمر
المزكون على تركيتهم فالبين هم احرار مسلمون فلا شيء عليهم اتفاقا ومخا بعد ظهور كفرهم حكمهم بانهم كانوا مسلمين فاذا ما
ظهر كفرهم وان اخطانا في ذلك فلكذلك لا يضمنون بالاتفاق فلم يبق الصورة الرجوع التي فيها الخلاف الى ان يقولوا تعبدنا
بقائنا هم احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم ففى هذه الصورة قال ابو حنيفة روى الدية على المزكين وقال ابو يوسف ومحمد
على بيت المال وهو قول الاثمة الثلاثة اذا عرفت هذا فنقول المصنف فليس هذا اذا قالوا تعبدنا التزكية مع علمنا بما لم يمس على ما
بعد قوله اذ رجعوا عن التزكية لانه لو لم يمس في صورة الرجوع الخلافية قولين ان يرجعوا بهذا الوجه او باعم منه وليس كذلك لما انهم
لما ثبتوا لكان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او التسبب او عدم المباشرة ظاهرة وكذا التسبب لان سبب الاتلاف الزنا وهم
لم يشبهوا وانما ائتمروا على الشهود خيسر افضار كما لو ائتمروا على الشهود وعليه بالاخصان فكلما لم يضمن الشهود الاحصان بعد رجم
الشهود وعليه به اذا ظهر غير محض لانهم لم يثبتوا النسب كذلك لا يضمن المزكون ولا بسبب حنيفة ان الشهادة بالزنا انما تصير حجة حرة

وإذا شهد امر بحد على رجل بالزنا فامر القاضي بحد فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عيّن القاتل الدية وفي القياس يجب
 القصاص لأنه قتل نفسا معسومة بغير حق وجه الاستحسان ان القصاص صحيح ظاهر وقت القتل فادرس شبهة بخلاف ما اذا قبله قتل
 القصاص لان الشهاده لم تصرح بعد ولا كانه طئه مباح الدم معتد على دليل صحيح فصار كما اذا طئه حوبا عليه علاه ميتة ويجوز الدية في ماله
 لانه عين والعواقب لا تغفل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل وان رحم ثم وجد واعيد فالدية على بليت المال لانه
 امتثل الامام فقتل فعله الله ولو باشر بنفسه يجب الدية في بليت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأثم امره
 واذا شهد واعلى رجل بالزنا فادناوا ثم نال النظر قبلت شهادته لانه مباح النظر لم ضرورة تحمل الشهادة فاشبهه الطبيب والقابلة

الحكم بالرجم على الحاكم بالتركية فكانت التركية في معنى علة العلة لانا موجبة بوجوبية الشهادة للحكم به وعلته العلة كالعلة في افعال
 الحكم اليها على ما عرف بخلاف الاحصان فانه ليس بوجبا للعقوبة ولا تغليظا بل الزنا هو الموجب فعند الاحصان يوجبنا غليظة لانه كفر
 نعم الله فلم تغفل العقوبة الى نفس الاحصان الذي هو النعمة بل الى كفران النعمة فكانت شهادته به الشهادة بثبوت علامته على استحقاق
 تغليظ العقوبة والسبب وضع الكفران في موضع الشكر ثم فاد المصدا لا يشترط في التركية لفظ الشهادة بان قالوا ان شهدنا انهم اجرام
 بل ذلك اذا اجاز كان يقولوا انهم الاجرام وكذا لا يشترط مجلس القضا العا قادم لا يشترط العدد في المركزي عند ابى صيفة والى يوسف خلا
 لمحمد في شرط الاثني في سائر الحقوق والاربعة في الزنا وتجوز شهادة رجل وامرأتين في الاحصان ثم لا يجز الشهود حد القذف لانهم
 قد قوا حياتهم ولا يورث استحقاق حد القذف واعلم انه وقع في المنظومة قوله على الزكيتين ضمان من رجمه ان طهر الثالث بعد عبد الله
 واوجوا ضمان هذا المتكلف من نيت مال المسلمين فاعرف ابو في الزكيتين اذ انهم رجوا كذا وقالوا عزروا واوجوا وفي المختلف ما يورث
 ما في المنظومة لانه قال بعد ذكر الخلاف مطلقا عن قيد الرجوع وعلى هذا الخلاف اذا رجح المزكون قال في المصنف شرح المنظومة وهذا
 اشكال ما كل فاننا ان اولنا المسئلة بالرجوع يلزم التكرار وان لم ياول بالرجوع يلزم التحالف بين الروايات فيحمل ان يكون في المسئلة
 روايتان ويدل عليه انه ذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير مطلقا كما ذكرنا في الشرح خلافا ثم قال ويحمل ان ياول بالرجوع ولا يلزم
 التكرار لان المسئلة الاولى فيما اذا طهر المشهود عليه او رجح المزكون ايضا والمسئلة الثانية لعني التي في البيت الثالث فيما اذا رجح المزكون
 فحلب والتفاوت ظاهر انتهى وعلى هذا الخلاف في موضعين اذا طهر واعيد او رجحوا وما اذا رجحوا فقط والاعتراف بهم فالتفاوت في قول
 صاحب الجمع ولو عدلنا شهدوا فذكره افرجهم ثم طهروا واخبرهم عيب فالضمان على المزكين ان تعمدوا وقالوا في بليت المال ولو رجح المزكون
 عزروا ولا يفي بتحقيق الخلاف في الضمان في مجرد رجوعهم بل افاد مجرد الاتفاق على التعذر فالاشكال قائم على صاحب المنظومة على
 ما مشى هو عليه وحاصل الجمع اشتراط الرجوع مع الطهور لتحقيق الخلاف ولا ينفرد الطهور بتضمين الخلاف في بل الاتفاق انه في بليت المال
 كما سيذكر وينفرد رجوع المزكين بالتضمين المختلف فيه ابو عليه لم يوجب بليت المال وبه يزول الاشكال عنه غير ان من العجب كون مجرد رجوع
 الزكيتين موجب الضمان على الخلاف ولم يذكر في الاصول كالجامع والاصل قوله واذا شهدا ربعة على رجل بالزنا فامر القاضي بحد فامر القاضى بحد فامر القاضى
 اقسامه في كافي حافظ الذين فقال ان شهدا ربعة على رجل بالزنا فامر الامام بحد فقتل رجل عند اخطا بحد الشهادة قبل التعديل بحسب القود في العهد الدية في
 على عاقلة وكذا اذا قتله بعد التركية قبل القصاص بالرجم اذ قضاه بحد فقتل عند اخطا لا شيء عليه وان قبله بعد القصاص ثم وجد الشهود وجب اوكفارا
 او محرودين في قذف فالتقياس ان يجب القصاص لانه قتل نفسا محقون الدم عدا لكنه لما طهر عن الشهادة وجب عليه تبين ان القصاص
 لم يصح ولم يصير مباح الدم وقد قتله ليعمل لم يوربه اذا لما موربه بالرجم وهو قد حرر رقبته فلو يوافق امر القاضي ليصير نفسه مستقولا لا
 بقي مقتورا عليه وفي الاستحسان ان يجب الدية لان قضا القاضى بالرجم تقدر من حيث الظاهر وجب قتلته كان القصاص صحيحا
 فاوردنا شبهة الاباحة وبها لا لولا ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الاباحة فاد انفس من وجه دون وجه يثبت شبهة الاباحة
 بخلاف ما لو قتله قبل القصاص لان الشهادة لم تصرح به يعني فيقتصر منه في العهد فصار كمن قتل انسانا على طعن انه حربي وعليه

واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه وجب معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر النظر
لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا يطلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد
عليه بالاخصان رجل وامرأتان رجم خلافا لفرق الشافعي قال الشافعي في قوله ان شهدا فمن غير مقبولة في غير الاموال وفي قوله يقول انه
شرط في معنى العلة لان الجنابة يتغلظ عند فيضاد الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فانه تقبل شهادة النساء فيه فصار كما
اذا شهد ذميان على ذمي في عبدة المسلم انه اعتقه قبل الزنا فانه تقبل لما ذكرنا وكذا ان الاحصان عبارة عن الخصال
المحمدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فانه يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غيره من الحالة بخلاف ما ذكرنا لان القوم يثبت
بشهادتهما وانما لا يثبت بسبق التاميم لانه ينكره المسلم او يتنصر به المسلم فان رجم شهود الاحصان لا يقفون عند ما ذكرنا فخرج ما تقدم
منهم ثم لم يزل عليه الدية في مال الامة وعمل القابلة لتعقل العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل وما يجب بنفس القتل يجب
سواء كان دية بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حال الامة مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن بما في الكتاب
لا يخفى بعد ذلك وقوله وان رجم ضبطه الاساتذة بالبنار للفاعل ليرجع خميته الى الرجل في قوله فضر رجل عنقه ويطلق قول
الشريفي في النسب والامانة في بسبوسه شملت خياله وان كان هذا الرجل قتله رجلا ثم وجدوا عبدا تجب الدية في بيت المال لما
ذكرنا في مسئلة الجلاء اذا جرح من قوله ينتقل فعل الجلاء الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الزمارة في المالك اهنا اي
الرجل القاتل بالرجم بعد امر القاضي بخلاف ما اذا ضرب عنقه ثم ظهروا عبدا تجب الدية في ماله كما ذكرنا لانه لم يمت امره فلم ينتقل فعل
اليه كما ذكرناه انما ولهذا ايدى على القتل بالسيف ولا يودى منها لانه لم يخالف قوله واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا القمنا النظر
الى فرجها قبلت شبهة وتم دية قال الشافعي في المنصوص وما لك واحدا لانه لضرورة ثبوت القدرة على اقامة المحسنة والنظر
الى العورة عند الحاجة لا يوجب فسقا كغير القابلة والحافضة والختان والطبيب وعند في الخلافة مواضع حل النظر الى العورة للضرورة
فرااد الاحتقان والبكارة في العنة والزنا بالحيب والمرأة في حق المرأة اولى وان لم توجد ستر ما واز موضع الضرورة بخلاف ما لو كان
تعمدا النظر للشد ولا يقبل جماعا ونسب الى بعض العلماء انه لا يقبل شهادتهم الا اذا لم يكن كيفية النظر فتجمل انه واقع اقفان لا
قصدنا وقتنا النظر بلحاجة على ما قلنا قوله واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه
يرجم قال المصنف انه يشك الدخول به بعد وجود سائر الشرائط الا ان الحكم شرعا بثبوت النسب منه حكم بالدخول الى تسليم ذلك كما لو طلقها طلاقا يعقب الرجعة كما
غيره فدخل بها بانتهى بالواحدة الصريحة الغرض انها مقران لولد ولو ثبت الدخول بشهادة شاهدين ثبت الاحصان فما وثبت بشهادة الشفع فما قرأ بالاولى على
كون المعنى ما ذكرنا من ان الغرض وجود سائر شرائط الاحصان يدخل فيه ان بينهما نكاحا صحيحا فما عن الامانة الشافعي
وما لك واحدا من انه لا يثبت بذلك لاحتمال كونه من دخول على وجه الصحة ليس بخلاف لان الغرض انها امرأة لا يكون من وسط
بشبهة غير المتكوبة ولا من نكاح فاسد لان النكاح الفاسد لا يستمر ظاهره اموكدا على وجه الدلالة والاستقرار كما يفيد قوله وله امرأة
قوله فان لم تكن ولدت له وشهد عليه الخ والمقصود من هذه ان الاحصان يثبت بشهادة النساء الرجال خلافا لفرق الشافعي وما
واحد الا ان المبني مختلف فعندهم شهادتهم في غير الاموال لا تقبل وعند فر قبلت الا انه يقول الاحصان شرط في معنى العلة
والشان في ثبوتاته انه في معنى العلة وان فيه لانه المداق قال لان تغليظ العقوبة تثبت عنه بخلاف الشرط المحض فاشبهت حقيقة
العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيا لا للدور وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي في عبدة المسلم وهو محصن انه اعتقه
قبل زنا ولا تقبل مع ان شهادته اهل الذمة على الذمي بالعقوبة مقبولة في غيره من الحالة لما ذكرنا من انه شرط في معنى العلة
فصار كما وثم على زناه اذا كان المقصود تكسيل العقوبة ولزم من اصله هذا وهو انه شرط في معنى العلة انه اذا رجم شهود الاحصان
ليضمنون عنه وعندنا لا يضمنون اذا كان علامته محصنة ولنا في نفي انه في معنى العلة ان الاحصان ليس الاعتبار عن خصال
حميدة بعضها غير داخل تحت قدرته كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مذموم اليه كالنكاح الصحيح والدخول

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاحسن وصالحها موجودة او جاءوا به سكران فتشهدوا الشهوة عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقرعوا
موجوده لان جنابة الشرب قد ظهرت ولم يتقدم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلده فان عاد فاجلده

فلا يتصور كونها سببا للعقوبة ولا سببا للسبب فان سببها المعصية والاحسان لسبب الموضع مانع من سبب العقوبة لانه سبب
لصد سببها وهو الطاعة والشكر فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع بسببه فالسبب ليس الا الزنا الا انه يختلف الحكم
ففي حال الاحسان حكمه الرجم وفي غيره الجلد فكان الاحسان السابق على الزنا معناه بخصوص الحكم الثابت بالزنا اعني بخصوص العقوبة
والعلامة لا المحضة قط لا يكون لها تأثير فلا يكون علة ولا مانع في معناها فكيف يضاف الحكم اليها وظهر ان الواقع ان الاحسان يثبت بغير الزنا عقوبة
غليظة وبالشبهة لا يظهر ما يثبت بالزنا عند الحاكم فلما لم يكن سببا للعقوبة ولا علة جاز ان يدخل في اثبات شبهة الزنا
كما لو شهد به مع الرجل جاز ان يدخل في اثباته شهادة النساء كما لو شهدت مع الرجل النكاح من غير هذه الحالة والدخول في عرض آخر كتكليس المهرق يثبت احصا
ثم اتفق ان شهادة الزنا ليس ابرح كذا اذا شهدنا بغير الزنا في حكمنا بثبت قبله لعدم كونه سببا كذا بعدد صار كما لو طعن عتق عبده بطريقين فقلنا عليه شبهة
اشنان بلدين عتق العبد ولا يضاف العتق الى الشهادة بالدين بل الى المعلق كذا في الايضاح الرجم بعد الشهادة بالاحصان الى براءة الشهادة بل الى الزنا بخلاف
ما ذكره لان الحق يثبت بشهادة الذين يدينون على الذم في الشهادة واما عليه بالاعتقاد واما لا يصدق بسبب التاخر لانه ينكر العبد المسلم او يتصوره فياخذ بشهادة ما عليه
لانه يتعلق بالعقوبة فيقتضيه ايجاد ان كانت خمس اشكال كونه ليس بمعنى العلة للحد بانه لا واقع بالاحصان ثم يرجع عنه رجوعه كالزنا ولا يقبل بنية الاحصان
بلادعوى فوجب ان يشترط في الشهادة المذكورة كالتزكية عند ابي حنيفة اوجب بان صحة الرجوع لا يتوقف على كون المقر علة للعقوبة بل على كون المقر لا يملك فيه
اذا رجع عنه ولا كذب له في سبب الحد بخلاف الاقرار بالدين في المقر كالتزكية في رجوعه وانما صححت المحبة فيه لانه من المباحق المدعى في المباحق من شهادة النساء
بما القدر بل كونه سببا لاصل العقوبة فحين تثبت العقوبة بشهادة الرجال بسببها كان كالشهادة على عتق الاممة تسع بلاد دعوى عند ابي حنيفة
لنقضه تحريم الفرج فبرجوع من الميسر من الميسر على اربعة على رجل بالزنا فافكر الاحصان انه تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها
يثبت الاحصان فيرجع وعند محمد لا يثبت فلا يرجع كما لو شهد انه اقربا او ثامنا او ليس بصريح وهذا لان الدخول يراى
به الجماع ويراد به التحمل ولا يثبت الاحصان بالشك ولما ان الدخول يراد به الجماع عرفا مستمرا حتى صار بيتا ومع النكاح
والتزويج والنساء قال تع من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلا اجمال فيه عرفا فكانت كشادتهم على الجماع ولو شهد اربعة
على الزنا بقلامة واربعة غيرهم شهدوا به امرأه اخرى فخرج الفريقان ضمنوا دية اجماعا وحدوا القذف عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد لا يجزى لان رجوع كل فريق معتبر في حقه لا في حق غيره فصار في حق كل فريق كان الفريق الآخر ثابت على الشهادة ولما ان كل فريق
على نفسه بالتزكيد القذف لان كل فريق يقول انه حقيق قبل ظلمنا وانهم قد تغير حق ولو شهد اربعة على رجل بالزنا فامررة به عند محمد لا
البينة وقعت معتبرة فلا يطل اي اقرار معتبر اذا اقرار امررة هذا لعدم عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجزى وهو الاصح لان شرط قبول البينة ان
الخصم وهو مقر لاجل الحكم لا اقراره فطل الحد والان الاقرار وان فسد حكما فصورته قائمة فيورث شبهة

باب حد الشرب قدم حد الزنا عليه لان سببه اعظم وجبر ما ولذا قال حده اشد واخر عنه حد القذف المتيقن بسببه
بخلاف حد القذف لان سببه هو القذف قد يكون صبرا واخر حد السرقة وان كان سرقة لان شرعية لصيانة اموال الناس وصيانة
الانسان الفاعل اكد من صيانة المال لاني انه آخره حد القذف لان المال من العرض فانه جعل قفاية النفس عن كل ما تكره قوله ومن شرب الخمر

فان اقربعد ذهاب راحتهما لم يجد عند ابى حنيفة و ابى يوسف رده وقال محمد بن وهب و كذلك اذا شربوا عليه بعد ما ذهب
ليجئها عند ابى حنيفة و ابى يوسف رده وقال محمد بن وهب فالتقاء بين قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدم بالزمان عند
اعتبار الجدا الزنا وهذا لان التأخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غير ذلك كما قيل **فمن شرب** يؤولون الى انك شرب
مدامة : فقلت لم لا بل اكلت السفرجله : وعندنا ما يقدر ذلك والرائحة تقول ابن مسعود : فيه فان وجدتم رائحة الفرج فاجلدوه وكان
قيام الاثم اقوى دلاله على الشرب واما يصار الى التقدير بالزمان عند تعدد اعتباره والتمييز بين الودائع يمكن المستدل واما يشبهه بها

فاذا اى الى الحكم ورجحها بوجوده وهو غير سكران منها ويعرف كونه سجدا اذا كان سكران بطريق الدلالة او سكران اى جاداه اليه
سكران من غير الخمر من البسند فشهد الشمو : عليه بذلك اى بالشرب في الاول وهو عدم السكر منها في الثاني وهو ان سكرها
فانه سجدا والشهادة بكل منهما مقيدة بوجود الرائحة فلا بد مع شربها بالشرب ان يثبت عند الحاكم ان الريح قائم حال الشهادة
وهو بان يشهد به و ان شرب او يشهد به فقط فاما القاضى باستنكابه فيستنكده ويخبره بان رجحها بوجوده واما اذا جاداه من بعيد
فزالبت الرائحة فلا بد ان يشهد ابا يشهد ويقولوا اخذناه ورجحها موجود لان مجيئهم به من مكان بعيد لا يستلزم كونهم اقرب
في حال قيام الرائحة فيحتاجون الى ذكر ذلك للحاكم فخصوا صابعا محتملا كونه سكران من غير الخمر فان ربح الخمر لا توجد من السكران من غير
ولكن المراد بذلك ان الحد لا يجب عند ابى حنيفة و ابى يوسف بالشهادة مع عدم الرائحة فالمراد في الثاني ان يشهد و ابا نه
سكران من غير ما مع وجود الرائحة وذلك السكر الذي هو غير الخمر وكذلك عليه الحد اذا اقرور رجحها موجود لان جناية الشرب قد ظهرت بالهينة
والاقرار لم يتقدم العمد الاصل في ثبوت حد الشرب قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب فاجلدوه الى ان قال فان عادوا للرجعة
فاقتلوه اخرج صحاح السنن الا النسائي من حديث معاوية وروى من حديث ابى هريرة اذا سكر فاجلدوه ثم ان سكر الخمر قال الترمذي سمعت محمد بن اسماعيل يقول
حديث ابن صالح عن معاوية صح من حديث ابى صالح عن ابى هريرة رضى الله عنه ورواه الحاكم في المستدرک وابن جابر في صحيحه والنسائي في سننه الكبير
ثم نسخ القتل اخرج النسائي في سننه الكبير عن محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن جابر عن شرب الخمر فاجلدوه قال ثم اتى النبي صلى الله
وسلم برجل قد شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقتله ورواه في لفظه فرأى المسلمون ان الحد قد وقع وان القتل قد ارتفع رواه البزار في مسنده عن ابى اسحاق
از عليه السلام اتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلثا فامر به فغضب فلما كان في الرابعة امر به فجلده فکان شيخا وروى ابو داود في سننه قال ثنا
بن عبدة الضبي ثنا سفيان قال الزهري انبا بقبصة بن ذؤيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد
فاجلدوه فان عاد في الثالثة او الرابعة فاقتله فأتى برجل قد شرب فجلده ثم اتى به فجلده ثم اتى به فجلده ورفق القتل وكانت رجة
قال سفيان حدث الزهري بهذا الحديث وعنده منصور بن المعتمر ومحول بن راشد فقال كما يكونا وافدى اهل العراق بهذا الحديث
استى وقبصة في صحبته خلاف واثبات النسخ بهذا احسن مما اثبت به المصنف في كتاب الاشربة من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم
الا باحدى ثلاث الحديث فانه موقوف على ثبوت التاريخ انهم يكن ان يوجب النسخ الا جهت اى تعارضوا في القتل فتخرج الثاني له
فيلزم الحكم بالنسخ فان بدا لازم في كل ترجيح عند القارض قوله وان اقربعد ذهاب راحتهما لم يجد عند ابى حنيفة و ابى يوسف
وقال محمد بن وهب وكذلك اذا شربوا عليه بعد ما ذهب رجحها او ذهب السكر من غير ما لم يجد عند ابى حنيفة و ابى يوسف وقال محمد بن
فالتقاء بين قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدم بالزمان عند تعدد اعتباره والتمييز بين الودائع يمكن المستدل واما يشبهه بها
الى راي القاضى او يشهد به هو المختار و هذا لان التأخير يتحقق بمضي الزمان بلا شك بخلاف الرائحة لانها قد تكون من غير ذلك كما قيل **فمن شرب** يؤولون
الى انك قد شربت مدامة فقلت لم لا بل اكلت السفرجله وانه لو وزن المنع ولكنه من باب اى لغير راحته فيه وقال الآخر في سفر جليلي
شربى النوادر لها عرف ذى فسق وصفرة زاهية فظهر ان رائحة الخمر مما يكتسب لغير ما فلا يثاب شيء من الاحكام لوجود ما ولا يثاب ما لم يثاب

وأما الإقرار بالتقدم لا يبطله عند محمد كذا في حد الزنا على ما مر بقرينة وعند من لا يقيم الحد لا عند قيام
الرائحة لأن حد الشرب ثبت بإجماع الصحابة ولا إجماع إلا برأى ابن مسعود وقد شرط قيام الرائحة على ما مر في
الحدود

إنما تنبش على قوى المعرفة فلا موجب لتقييد العمل بالنية بوجوده لأن المعقول يقتضيه قبولها بغير التهمة والتهمة لا تحقق
في الشهادة بسبب وقوعها بعد ذهاب الرائحة بل بسبب تأخير الإقرار تأخيرا يعذر له في ذلك منتهى في تأخير يوم وجود
وبه تذهب الرائحة إجابا للمصنف وغيره بما حان لأن اشتراط قيام الرائحة لقبول الشهادة عرفت من قوله ابن مسعود وهو ما رو
عبد الرزاق ثنا سفيان الثوري عن يحيى بن عبد الله التيمي الجابر عن أبي ماجد الحنفى قال جابر رجل يابن أخ له سكران
عبد الله بن مسعود فقال عبد الله ترزوه مره وسكتكم ففعلوا فوفوا إلى السجن ثم عادوا من الغد وبالسوط ثم امر به فذمت ثمرة بين حجرين حتى صار
ورة ثم قال للجلاد اجلدوا رجلا عظم كل عضو من رجلين عبد الرزاق رواه الطبراني في معجمه ابن أبي جابر عن جابر بن عبد الله بن جابر
الجبارية وروى في محل النزاع كون الشهادة لا يعمل بها إلا مع قيام الرائحة والحديث المذكور عن ابن مسعود ليس فيه شهادة من مع العمل بها
لعدم الرائحة وقت ادائها بل ولا إقرارا لما فيه أنه قد بطلت الرائحة بالترثرة والفرقة التحريك ليكلف والترثرة والثالثة
التحريك وبما بين ثنايتين من فوق قال في الرمة يصف غير ذلك بعد مسافات الخطوط ثم ذكر في قطع القاسم الممار تارة
أي حركاته والسفات جمع مسافة والفج بالعين الجوه الواسع الصديق قطع تارة لأنه أناس الممار أي إذا بارأه في السير لظرفي القاسمها الضيق
والنتائج لما يجدها وإنما فعله لأن التحريك فظهر الرائحة من المعدة التي كانت حية وكان ذلك بذهبه ويدل عليه ما في الصحيحين عن
ابن مسعود أنه قرأ سورة يوسف فقال رجل ما بكذا أنزلت فقال عبد الله والله لقد قرأتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال أحسنت فينبأ بويلك إذ وجد منه رائحة الخمر فقال الشرب المحرم وكذب بالكتاب فضربه الحجة فأخرج الدارقطني بسند صحيح
عن المسائب بن يزيد عن عمر بن الخطاب أنه ضرب رجلا وجد منه ريح الخمر وفي لفظ ربح شراب والي أصل أن حد وجود الريح مع عدم البنية
والإقرار لا يستلزم اشتراط الرائحة مع أحدهما ثم هو من بعض العلماء منهم مالك وقول الشافعي ورواية عن أحمد والأصح عن الشافعي
وأكثر أهل العلم ففيه ما ذكرنا عن عمر بن الخطاب ما ذكره عن عمر بن الخطاب ما ذكره عن عمر بن الخطاب ما ذكره عن عمر بن الخطاب
من وجد منه ريح الخمر الحد تام وقد استبعد بعض أهل العلم حديث ابن مسعود من جهة المعنى وهو أن الأصل في الحد وجود الرائحة
مقران براد أو يد رما استطاع فكيف يأمر ابن مسعود بالمرثرة عند عدم الرائحة ليطهر الريح فيجده فان صح فقا عليه أنه كان رجلا موطئا بالشراب
مدنا عليه فاستجاز ذلك فيه وأما قوله ولأن الرائحة من أقوى دلالة على القرب وإنما يصار إلى التقدير بالزمان عند تقدير
اعتبار القرب ثم إجاب عما يتوهم من أن الرائحة مشتبهة بقوله والمتميز بين الروائح ممكن للمستدل وإنما تشبه على الجهال فليس
بمفيد لأن كونها دليلا على القرب لا يستلزم انحصار القرب فيها يلزم من انتفاء ثبوت البعد والتقدم لأن القرب يتحقق بصورته
لا بصورة واحدة هي عند قيام الرائحة لأن ذلك حين التنازع فيه وهو المانع فقوله بعده وإنما يصار إلى التقدير بالزمان عند
تعدراعتباره إن أراد أن اعتبار القرب بالرائحة وهو محل النزاع فنقول محمد هو الصحيح قوله وأما الإقرار بالتقدم لا يبطله
عند محمد كما في حد الزنا لا يبطل الإقرار بالتقدم اتفاقا على ما مر بقرينة من أن البطلان للتهمة والإثبات لا يتم على نفسه وعندنا
لا يقيم الحجة على المقر بالشرب إلا إذا قرع عند قيام الرائحة لأن حد الشرب ثبت بإجماع الصحابة ولا إجماع إلا برأى ابن مسعود

فان اخذ الشهود ودرجها بر جسد منته او هو سكران فنصروا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك
قبل ان يلقوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في جد الزنا والشاهد لا يتهم به في مثله ومن سكر من النبي حتى

[illegible]

فلاحت على من وجد منه راحة الحمى او ثقيلاً هالان الراحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن الكراه واضطراب فله عيى السكان حتى يعلم انه سكر من البهيد وشربه طوعاً لان السكر من البهيد لا يوجب الحد كالبيع ولبن الرماك وكذا شرب السكر لا يوجب الحد

الحديث فلو ثبت به حل ما لم يكن المكان مفهوم الشرط وهو منتف عن بهم فوجب ليس الاثبوت الحد بالسكر ثم يجب ان يحل على السكر من غير الخمر لان حمله على الاغم من الخمر يقتضي فائدة التقييد بالسكر لان في الخمر يجد بالتفصيل منها بل يوجبهم عدم التقييد بتبسيطه انه لا يحد منها حتى يسكر واذا وجب حمله على غيبه باصدار الحد منتفياً عنه عدم السكر بالاصل حتى يثبت ما يخرج عنه ومنها ما روى الدارقطني في سننه ان اعرابياً شرب من اداة عمر بن عبد الله فسكر به فضر به الحد فقال الاعرابي انما شربته من اداة ابنك فقال عمر بن انا جاداك بالسكر وهو ضعيف لسعيد بن ذي القعدة ضعيف وفيه جهالة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا علي بن مسهر عن ابي شيبة عن حسان بن مغارق قال بلغني ان عمر بن الخطاب سار رحلاً في سفر وكان صائماً فلما افطر هو الى قرية للتمر معلقة فيها بنينة فشربه فسكر فضر به الحد فقال انما شربته من قربتك فقال له عمر انما جلدناك سكر وفيه بلاء وهو عن روى القطاع واخرج الدارقطني عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن ابي اسحاق عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى رجل فذكر سكر من بنينة فمر فجلد وعمران بن داود يفتح الواو فيه مقال وروى الدارقطني في سننه عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبي ان رجلاً شرب من اداة على رء بعضين فسكر فضر به الحد ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجاهد عن الشعبي عن علي بن جحوة وقال فضر به ثمانين وروى ابن ابي شيبة ثنا عبد الله بن نمير عن حجاج عن ابن عون عن عبد الله بن شداد عن ابن جابر قال في السكر من البنيد ثمانون فمذه وان ضعف بعضها فقد والطرق ترقيه الى الحسن مع ان الاجماع على الحد بالكثير فان الخمر انما هو في الحد بالتفصيل غير ان هذه الادلة كما ترى لا تفصل بين بنيد وبنيد والمصنف قد وجب الحد بقوله ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من البنيد وشربه طوعاً لان السكر من البهيد لا يوجب الحد فقد ذكرنا انه يتخذ من الحبوب كلها والعسل يحل شربه عند ابي حنيفة يعني اذا شرب منها من غير لهو ولا طرب فلا يحد بالسكر منها عند ولا يقع طلاقه اذا طلق سكران منها كالتام الا ان المصنف في كتاب الاشربة قال وهل يحذر في المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قيل لا يحد وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا والصحيح انه يحد وانه روى عن محمد بن سكر من الاشربة انه سجد من غير تفصيل وهذا لان الفساق يجتنبون عليه اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذا لك المتخذ من الالبان اذا شربه فهو على هذا انتهى وهو قول محمد فقد صرح بان اطلاق قوله هذا لان السكر من البهيد لا يوجب حداً غير المختار ورواية عبد العزيز عن ابي حنيفة وسفيان انهما سجد من شرب البنج فارتفع الى راسه وطلق امرأته بل يقع قالوا لان كان يعلمه حين شربه ما هو يقع قوله ولا حد على من وجد به ربح الخمر او لقيها لان الراحة محتملة فلا يثبت مع الاحتمال ما يندري بالثبوت وكذا الشرب قد يكون عن الكراه فوجوده فيها في القى لا يدل على الطواعية فلو وجب الحد وجب بلا موجب واورد عليه انه قال عن قريب والتمييز بين الرواح يمكن للمستدل فقطع الاحتمال وهذا عكس قال وكلكت بعضهم في توجيهه يريد به صاحب النهاية بان الاحتمال في نفس الرواح قبل الاستدلال والتمييز بعد الاستدلال على وجه الاستقصاء قال ولما قلنا ان قبل اذا كان التمييز يحصل بالاستدلال فاذا استدلل على الوجه المذكور في هذه الصورة يرتفع الاحتمال في الراحة فينبغي ان يسجد ولم يقل احد قبل ايضا عنه ان التمييز لا يعاينه ونظر فيه بان من عان الشرب يبنى على يقين لا على استدلال وتخييل صاحب البداية

ولا يجد حتى يذول عنه السكر تحصيل المقصود الا نرجح ان وجد السكر في الخمر مما نون سوطا لاجماع الصحابة

اثبت التمييز في صورة الاستدلال لاني صورة الغيان انني فبقى الاشكال بجماله ولا يخفى ان المراد معانية الشراب
والاستدلال لا ينافيه لان المشروب جاز كونه خمر الخمر فيستدل على انه خمر بالرائحة فكون المص جعل التمييز لفيض
الاستدلال لا ينافي في حالة الغيان ثم لا شك ان كون الشيء محتملا لا ينافي ان يستدل عليه بقرائن بحيث يحكم به مع شبهة
فلما لازمة بين الاحتمال وعدم الاستدلال عليه بل جاز ان يثبت الاستدلال مع ثبوت ضرب من الاحتمال
فلا يصح قوله انه قطع الاحتمال حيث ذكر انه يمكن التمييز بالاستدلال ولا شك ان المنظور اليه
والمقصود في الموضوعين ثبوت طريق الدرر اما الموضوع الثاني وهو عدم المحذور لوجود الرائحة
والثبوت فظاهر وطريقه انه لو ثبت المحذور كان مع شبهة عدمه لان الرائحة محتملة وان استدل عليها فان فيها مع الدليل شبهة
قوية فلا يثبت المحذور اما في الموضوع الاول فلا شك ان في اثبات اشتراط عدم التقادم لقبول البينة والاقرار در كثير
واسعا ولا يمكن اثبات هذا الطريق الكائن للدرر الا باعتبار امكان تمييز الرائحة الخمر من غير ما فحكم باعتبار التمييز بالاجتهاد في
الاستدلال فان كان ملزوما شبهة النفي لتكن من تحصيل هذا الطريق الواسع للدرر لانه لو لم يعبر التمييز مع ما فيه من شبهة
الكان الشبهة والاقرار محمولا بهما في ازمته كثيرة متاخرة بل رائحة فيقام بذلك ما لا يحصى من المحذور ومن اشتراط ذلك
وصحت طريقه مع الشبهة والاحتمال فظن ان كلا صحيح في موضعه فدرر المحذور في مجرد الرائحة والقي الاحتمال ودرت الشبهة
بل رائحة اذا لم يكن التمييز مع الاحتمال قوله ولا يجد السكر ان حتى يزول عنه السكر تحصيل المقصود الا نرجح ان وجد السكر بالاجماع
الاربعة لان غيبوبة الفعل وغلبة الطرب والشرح تخفف الالم حتى حكى لي ان بعض المتصاين استعدوا انسانا ليضحكوا عليه
اصلا طقيله لزوجته بر كبتيه لا يقبلها الا بكلفة ومشقة فلما غلب على عقله ادعى القوة والاقدام فقال لبعض الحاضرين ما زجا ليس صحيح
والا فصيح هذه الجمرة على ركبتك فاقدم ووضعها حتى اكلت ما هناك من لحمه وهو لا يلتفت حتى طفت اواز ابتها بعض الحاضرين الشك في
فلما افاق وجد ما به من خراقة النار البالغة ودرت ركبتة مكث بهادة الى ان برئت عادت بذلك الكلي البائع في غاية الصحة واليقظة
من الاخطا وصار يقول يا ليتها كانت في الركبتين ثم لم يستطع اصلا في حال صحوه ان يفعل مثل ذلك بالاخرى فاستريح من المما
و منظرها واذا كان كذلك فلا يفيده المحذور فائدة الاحال الصحو و تاخير المحذور جاز قوله وحد الخمر والسكر اي من غير ما ثمانون سوطا
وهو قول مالك واحمد وفي رواية عن احمد وهو قول الشافعي اربعون الا ان الامام لوراي ان يجله ثمانين جاز على الاصح والاستدل
على تعيين الثمانين باجماع الصحابة روى البخاري من حديث السائب بن زيد قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابي بكر وصدا من خلافة عمر فنقوم اليه بايدينا ونعالنا وارديننا حتى كان اخر امره عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين
واخرج مسلم عن النس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريدة والنعال ثم جلد ابو بكر اربعين فلما كان عجزه في السن
من الزيف والقرى قال ماترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف ازى ان يجعله ثمانين كما خفت مجعده
عمره ثمانين في الموطى ان عمره استشار في الخمر بشير بها الرجل فقال له علي بن طالب ترى ان تجلده ثمانين فانه

يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما هو المشهور في الرواية وعن محمد بن أبي حمزة لا يجردها الظهار للتحفيف لأنه لا يرد به
نفسه وجه المشهور أن الظهار للتحفيف مرة فلا يعتبر ثانياً وإن كان عبداً لمحمد بن أبي حمزة أربعون لأن الوق منصف على ما عرف

إذا شرب سكرًا إذا سكره إذا بذى اقترى وعلى المنقري شامون وعن مالك رواه الشافعي ولا مانع من كون كل من على وجهه
بن عوف أشار بذلك فروى الحديث مرة مقتصر على هذا مرة على هذا وأخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أن الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والحصا حتى توفى فكان أبو بكر جلد بهم أربعين حتى توفى إلى أن
قال عمر ماذا ترون فقالوا على رضا إذا شرب الخ وروى مسلم عن انس قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب الخ
فضربه الجريدتين نحو الأربعين وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف اخف الحدة واثمنا
فأمر به عمر فمكّن بجريدتين متعاقبتين بأن اكسرت واحدة وأخذت أخرى ولا يفي شامون ويكون مامراى عزم في ذلك الرجل
وقول الراوى بعد ذلك فلما كان عمر استشار الخ لا يفي في ذلك فان حاصله استشار فوقع اختيارهم على تقدير الثمانين التي
عليها فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن قوله وفعله أبو بكر تبعه واللازم أن أبا بكر جلد ثمانين واثمنا ما يفيد أن عمر هو الذي
جلد الثمانين بخلاف أبي بكر والله أعلم وقد أخرج البخاري ومسلم عن علي رضي قال ما كنت أقيم على أحد حدًا فموت فيه فاجد منه في نفسه
الأصاحب الخ لأنه إن ماتت دية لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه والمرد لم يسنه فيه حدًا معينًا والأما معلوم قطعا أنه أمر
بضربه فنهى الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدرا في زمنه عزم بعد معين ثم قدره أبو بكر وعمر بأربعين ثم الفقوا على ثمانين وإنما جاز لهم أن يجمعوا
على تعيينه والحكم المعلوم منه عزم عدم تعيينهم لعلمهم بأنه عزم انتهى إلى هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد فيه ثم رأوا أهل الزمان
تغيروا إلى نحوه وأكثر على ما تقدم من قول السائب حتى عتوا وفسقوا وعلوا الزمان كلما خرا كان فساد أهل الكثر فكان ما أجمعوا عليه
هو ما كان حكمه عزم في أمثالهم وأما ما روى من جلد على أربعين بعد عمر فلم يصح وذلك ما في السنن من حديث معاوية بن حصين بن المنذر
الرقاشي قال شهدت عثمان بن عفان رضي الله عنه بالوليد بن عقبة فشهده عليه حران ورجل آخر فشهده أنه رآه شهدها وشهد الآخر أن
رآه يتيقها فقال عثمان أنه لم يتيقها حتى شهدها فقال لعلي قم عليه الخ فقال علي الحسين قم عليه الخ فقال له حارث من تولى
فأما فقال علي لعبد الله بن جعفر قم عليه الخ فخذ السوط فجعله وعلى بعد إلى أن بلغ أربعين قال حسبك جلد النبي صلى الله عليه وسلم
أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلى قوله ويفرق الضرب على بدنه كما في حد الزنا ونقل من تولى
ابن مسعود رضي الله عنه للضارب أعط كل ذي عضو حقه يعني ما خلا الوجه والركب والفرج عذابا يوسف يضرب الراس أيضا وتقدم
قوله ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد بن أبي حمزة لا يجردها الظهار للتحفيف لأنه لم يرد به نفس وجه المشهور أن الظهار لا يجردها
التحفيف مرة بنقصان العدد ولا يعتبر ثانيا بعد التجريد والأقارب المقصود من الانزجار للغوات وتقدم له مثله في الطهارة حيث
قال في جواب تحفيف الروث والخفى للضرورة قلنا الضرورة قد اشرت في النعال مرة فكفى بمنهاتها فلا تخفف مرة أخرى وله ضده في الصلوة
حيث قال في تخفيف القراءة للمسافر ولأن السفر قد اشر في إسقاط شرط الصلوة فلان يوتر في تخفيف القراءة أولى وتقدم هناك الجمع بينه
وبين ما في الطهارة أن لا ملازمة بين نفى التحفيف ثانيا ووجوده أولا من حيث هو وجوده والمعول عليه في كل موضع الذي ليس له
قوله وإن كان عبداً لمحمد بن أبي حمزة أربعون على ما عرف من أن الرق مותר في تنصيف النعمة والعقوبة فإذا قلنا أن حد الحر شامون قلنا

ومن اقرب لشرب الخمر أو السكر شرعاً من الخمر لأنه خالص حتى الله تعالى ويثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت
بالاقرار مرة واحدة وعن أبي يوسف رحمه الله يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنينها هناك
انشاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وحقمة الضلال والسيان والسكران
الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عند أبي حنيفة
وقال هو الذي يحد ويخطأ كله ماله هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ والله انه يؤخذ في اسباب الحد وما فصلها
درع الحد ونهاية السكران يغلب السر على العقل فيسلبه التمييز بين شئ وشئ وما دون ذلك لا يعزى عن شبهة العجز
والخبر في الغدح المسكر في حق الحرمة ما قاله بالاجماع احدث بالاختياط والشان في يمينه لم يولد في مشيئة وجوابه واطرافه وهذا مما يفتوا به ولا يغيب
عن حد العبد اربعون ومن قال حد اربعون قال حد العبد عشرون قوله ومن اقرب لشرب الخمر والسكر بيمينين وهو عصب الر
اذا اشتد ثم رجع لم يحد لانه خالص حتى السرقة ولا كذب له في الرجوع عنه فيقبل ولا يصح ضم سببه لان اقراره بالسكر من غير
اما في حال سكره ولا يعتبر اقرار السكر كما سياتي اول بعده ولا يعتبر للتقدم فلا يوجد بالصح الرجوع عنه قوله ويثبت الشر
بشهادة شاهدين ويثبت باقرار مرة واحدة وعن أبي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وقوله سببها هناك اي سنيين بذه
المسئلة في الشهادات ولا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا تعلم في ذلك خلافاً لان فيها شبهة اي في شهادة النساء شبهة
البدلية لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فاعبر بهما عند عدم الرجلين ولم يرد حقيقة بالاجماع لانما لو شبهت ما راجع
مع امكان رجلين صح اجماعاً وفيه شبهة الضلال لقوله تعالى ان تضل احدكما فذكر احدكما الاخرى في اللسان ان تضل اي
لا تهدي الشهادة وفي التيسير الضلال هنا النسيان وقوله فذكر احدكما الاخرى اي تزيل نسيانها قوله والسكران الذي يحد
سكره من غير الخمر عند أبي حنيفة هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة زاد في الفتاوى النظرية ولا الارض
ولا السماء وقال هو الذي يهذى ويخطأ وبه قال الائمة الثلاثة ولما لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير ذكره المصنف والمراد ان يكون غالب
كلامه بهذياناً فان كان نصفه مستقيماً فليس بسكران فيكون حكمه حكم الصبي في اقراره بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف
من اخطأ كلامه جده بمنزلة فلا يستقر على شئ واليه مال اكثر المشايخ واختار للفتوى لان المتعارف اذا كان يهذى سمي سكراناً
وتأيد بقول علي اذا سكر ذاك ولا ي صنفه رحمه الله يؤخذ في اسباب الحدود باقتضاء دور ليس الا لزام في شهادة الزمان يقول كالميل
في الكثرة وفي السرقة بالاخذ من الخمر التام لان فيما دون ذلك شبهة الصحيح فيعذر في الحد واما في ثبوت الحرمة فما قاله الا حياط في امر الحد
في الحرمة واما اختار للفتوى قولها لضعف وجه قوله وذلك انه حيث قال يؤخذ في اسباب الحدود باقتضاء فقد سلم ان السكر
يحقق قبل الحالة التي عينها وانه متفاوت مراتبه وكل مرتبة هي سكر والحد انما انيط في الليل الذي اثبت حد السكر بما يسمى
سكر الا بالمرتبة الاخيرة مست على ان الحالة التي ذكر قلما يصل اليها سكران فيؤدي الى عدم الحد بالسكر وقوله من دون
ذلك لا يعزى عن شبهة الصحيح ممنوع بل اذا حكم العرف او اللغة بانه سكران بمقدار من اختلاف الحال حكم بانه سكران بلا شبهة
صحيحاً وما من ذلك القدر من التمييز لم يجعل شبهة في انه سكران واذا كان سكران بلا شبهة حد فالمعتبر ثبوت شبهة في سكره في
بقي الحد لا ثبوت شبهة صحيحاً وروى بشر عن أبي يوسف اعتبار السكر بقراءة سورة قل يا ايها الكافرون ولا شك ان المراد من
يحفظ القرآن او كان حفظها فيما حفظ منه لا من لم يدر سها اصلاً قال بشر انه قال لا يي يوسف كيف امر بها من بين السور مستكراً
يخطئ فيها العاقل الصالح قال لان السدين ان الذي عجز عن قراتها سكران يعني به ما في الترمذي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عبد الرحمن بن عوف طعاً فادعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلوة فقد موتى فقرات قل يا ايها الكافرون لا لعب
ما لعبون ونحن لعب بالعبود فانزل الله يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلمون ما تقولون
ولا ينبغي ان يقول على هذا بل ولا يعزى به فانه طريق سماعه تبديل كلام المدعي وجعل فانه ليس كل سكران اذا قيل لا اقراراً قل

ولا يجزئ السكران بأقذاره على نفسه لزيادة احتمالي السكنى في قوله فنجعله كمنه خلاص
حق الله تعالى بخلاف حد القذف لأن فيه حتى العبد والسكران فيه كالصاحي غفيرة عليه كما في سائر القذف

بأنها لا تفرون يقول لا استنأى الآن بل يستدفع قمارا فيجبهه بها إلى الكفر ولا يثبت في أن يؤمر به بل يترك ذكر ما هو كفو أن يؤمر
به نعم لو ثبت من طريقنا لا فائدة حكم الله تعالى كونه ليس كذلك فان حصة السكران لا توقفت عليه بل لم يطبق معلوم
من ما ذكرنا وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فمن لم يحسنها لا يوجب قصر العرف عليه
وعرف ما ذكرنا من استدلال أبي حنيفة رحمه الله تعالى على أن السكر هو أن لا يعقل منطقا الخ غريق
في الخط لا نسا في عسل واصحابه ولم يحصل سكرهم إلى ذلك الحد كما علمت من أنهم ادرخوا
الوجوب وقاموا للاستطاب وجعلهم سكارى في تقييد من قوله واما قوله تعالى حتى تعلموا الآية فانما اطلق لاسم الصلوة
حتى يصح كل الصحيح بان يعلموا جميع ما يقولون حصة ان يبدلوا البعض ما يقولون وليس منه اى من مراتب السكر كذا لو كان
من حصل إلى ذلك الحد الذي كانوا فيه يسمى سكارا وكون المقدار الذي هو سبب الحد ما هو لا تعرض له بوجه وقول المصنف والشافعي
يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه يفيد ان المراد من الاضجاع في قوله والمعتبر في القبح المسكر ما قاله الاجماع الاجماع المذنب
والالم يكن للشافعي قول آخر يخالف قولها واعترضه شارح بانه قلده فخر الاسلام وفيه نظر فان الشافعي يوجب الحد في تشر
البنية المسكر جنبه وان قل ولا يعتبر السكر اصلا ولا يخفى انه ليس بلازم من نقل قول الشافعي في تجديده السكر مطلقا ما هو اعتقاد
النقل ان الشافعي سجد بالسكر بل الحاصل انه لما قال سجد بالسكر عنده واحد السكر مطلقا عنها وعن الشافعي مفسدا عن الاما
اى هو باعتباره اقتصاره الحد هو اقصاه باعتبار حجب الحرمة هو ما ذكرت وباران يكون بعض من فيه السكر بسكر لا يحجب
واما فسره باعتبار آخر كان حلف بطلاق او عتاق لم يشتر حتى يسكر فيجده ليعلم متى يقع الطلاق والعتاق وغير ذلك ثم البطله
بان لا يتفاوت اى لا يضبط حكم من صلاح تمايل ويزلق في مشيه وسكران ثابت بالانضبط لا يضبطه ولا ان الزنى قبح في كل احوال
بحصة الصبي ثبته الاعتبار بالاقرار لا بالمشي حيث قال اذا سكر منه الخ قوله ولا يجزئ السكران باقراره على نفسه اى بالحدود والنجاة
حقا لم تخرج كحد الزنا والشرب والسرة الا انه يضمن المسروق وقيد بالاقرار لانه لو شرب عليه بالزنا في حال سكره وبالسرة
سجد بعد الصبح ويطيح انما لا يعتبر اقراره في حقوق الدية انه يصح رجوعه عنه ومن المعلوم ان السكران لا يثبت على شئ وذلك
الاقرار من الاشياء الاقوال التي يقولها فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزم الحكم بعد ساعة بانه رجوع عنه هذا مع زيادة شبهة انه
يكذب على نفسه مجبونا وتمسكا كما هو مقتضى السكر المتصف بهونه فيقدر على عتبه بخلاف ما لا يقبل الرجوع فانه مواظبه لان غاية
الامر ان يجعل راجعا عنه لكن رجوعه عنه لا يقبل هذا والذي ينبغي ان يعتبر في السكر الذي لا يصح معه الاقرار بالحدود على قول
ابن حنيفة قولها فيفتقون فيه كما اتفقوا عليه في التحريم لانه ادراك للحدود ومنه لو اعتبر كقولهم فيه في اسباب الحد وهذا بخلاف حد القذف
لان فيه حتى العبد والسكران كالصاحي فيما فيه حقوق العباد عقوبة عليه لانه ادخل الآية على نفسه فاذا اقر بالقذف سكران
حبس حتى يصح فحد القذف ثم يحبس حتى يخفف عنه الضرب فيجوز للسكر وينبغي ان يكون معناه انه اقر بالقذف سكران وشبهه
عليه بالسكر من الابدانة المحرمة او مطلقا على الخلاف في الحد بالسكر من الاشربة المباحة والا فمجرد سكره لا يجزئ لاقراءه بالسكر

لأمرنا السكران لا تبين منه أمر أن لا يان الكفر من باب الاعتقاد فله يتحقق مع السكر ونا قولنا لا يان حيفة ومحمد في ظاهر الرواية كقولنا

باب حد القذف

وكذا لو اخذ بالاقرار بسبب القصاص وسائر الحقوق من المال والطلاق والعقاق وغيرها لأنها لا تقبل الرجوع قوله ولو ائز السكران
لا تبين امرته لأن الكفر من باب الاعتقاد والاستحقاق وباعتبار الاستحقاق حكم بكفره بالزنا بل مع عدم اعتقاده لما يقول ولا اعتقاده
السكران ولا استحقاق لانها فرع قيام الادراك وهذا يقتضي ان السكران الذي لا تبين امرته هو الذي لا يعقل منطقاً كقولنا في حيفة
في حده والطاهر انه كقولنا وكذا لم ينقل خلاف في انه لا يحكم بكفر السكران يتكلم مع انها لم ييسر السكران بغير ما تقدم عنها فوجه ان
ابا حيفة انما اعتبر عدم الادراك في السكران احتياطاً لدرر الحد ولا شك انه يجب ان يحتاط في عدم تكفير المسلم حتى قالوا اذا كان
في المسئلة وجوه كثيرة توجب التكفير ووجه واحد يمنع على المفتي ان يسئل اليه ويبين عليه فلو اعتبر في اعتبار عدم رده بالتكفير
كذا أقصى السكران احتياطاً لتكفيره لانه يكفر في جميع ما قبل تلك الحالة هذا في حق الحكم انما يبينه وبين السدح فان كان في الواقع
فصحة ان يتكلم به ذاك المعناه كقولنا فلا فان قيل هذا الاعتبار مخالف للشرع فان الشارع اعتبر رده كما حتى فاطمة في حال سكره
وذلك لان قوله لا تقربوا الصلوة وانهم سكارى حتى يتبين خطاب السكارى لانه في حال سكره مخاطب بان لا يقربها بذلك والاحتياط
له قربانها وان لم يعلم ما يقول لعدم الخطاب عليه فلا يقيده هذا الخطاب فائدة اصلاً فهو خطاب الصالحين ان لا تقربها اذ السكران لا يستلزم
مطلوب منه حال السكر سوا كان يعقل درك شيء ما ولا كان كتم وهو معنى كونه مخاطباً حال السكر ولا شك ان تحقق الخطاب ولا درك
ليس الا عقوبة اذ تتركه الاحكام ولا علم له بما يصدر منه فاعتبار رده زائلاً في حق الردة لا يكفر حينئذ لعدم الاعتقاد والاستحقاق واعتبار تحقق
لا اعتبار الشرع في حقه قلنا ثبت من الشرع ما يقتضيه انه بعد ما عقيب بلزوم الاحكام مع عدم فهم الخطاب خفف عنه في اصل الدين
رحمة عليه في ذلك خصوصاً وذلك حديث عبد الرحمن بن عوف بالمتقدم فانه لم يحكم بكفر القارى مع اسقاط لفظة لا سئل يا ايها
الكافرون ولا شك ان في ذلك السكر الذي كان بهم لم يكن بحيث درك اصلاً لا يرى الا انهم ادركوا وجوب الصلوة وقاموا الى الاداء فعلنا ان الشارع
رحمه الله في اصل الدين وعاقبة في فروعه ولهذا صححنا اسلامهم ولو ائز الحديث قلنا برودة فان لم يكن له درك لم تصح من الكافر ان
اسلامه ما ذكرنا يعرف صحة التفصيل الذي ذكرناه وهو ان هذا السكران الذي وقع منه كلمة ردة ولم يصل الى أقصى السكران كما
من غير قصد اليها كما قرأ على قل يا ايها الكافرون فغير فليس بكافر عند الله ولا في الحكم وان كان مدركاً لما قاصده استخضر اسماً فانه كافر
عند الله بطريق تكفيرها بالزنا وان لم يحكم بكفره في القضا لان القاضي لا يدرى من حاله الا انه سكران يحكم بما هو كافر فلا يحكم بكفره والله اعلم
باب حد القذف تقدم وجب لنا سببه بينه وبين ما قبله وما بعده والقذف لغة الرمي بالشئ بحرفي بالزنا وهو من الكبائر
باجماع الامة قال الله تعالى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم وقال عزم اجنبوا
السبع الموبقات قيل وما هي يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات المومنات الغافلات متفق عليه وعنه عزم من اقام الصلوة الخمس واجتنب السبع الكبائر نودي يوم القيمة
ليدخل من ابي ابواب الجنة شاور ذكر منها قذف المحصنات وتعلق الحمد بالاجماع يستندين الى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء او فاجله وهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا والراد الربى بالزنا حتى لو رماه بسائر المعاصي غير الزنا

واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بغيرهم الزنا وطالب القذف بالحد حتى يحكم الحاكم بما بين سوطان كان حرا القذف تعا والذين
يؤمنون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة لاية وللمرأة الرجم والزنا بالاجماع وفي النقص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهود اذ هو
محقق بالزنا ويشترط مطالبة القذف لان فيه حقه من حيث دفع العار واحصان القذف والاثبات **قال** ويفرق على اعضائه لما في حد الزنا

بل التعزير وفي النص اشارة اليها الى ان المراد الرجم الزنا واشترط اربعة من الشهود يشهدون عليها ساراما عليه بيظهر به صدقه
فيما رما به ولا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة اربعة الزنا ثم ثبت وجوب جلد القاذف للمحصن بدلالة هذا النص
بالقطع بالغا الفارق وهو صفة الانوثة واستقلال رفع عار النسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فمه على ثبوت اهلية الاجتهاد
قوله اذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصريح الزنا بان قال زنيته او يازاني وطالبه المقذوف بالحد حده الحاكم
ثمانين سوطا ان كان القاذف حرا وان كان عبدا اربعة سوطا بشرط الاحصان في القذف وهو ان يكون حرا عاقلا بالغنا
مسلم عفيفا وعن داود وعدم اشتراط الحرية وانه يحذف العبد وعن احمد لا يشترط البلوغ بل كون المقذوف بحيث يجامع
وان كان صبيما هي خلاف المصحح عنه وعن سعيد بن المسيب وابن ابي ليلى يحذفون الذمية اذا كان لما ولد مسلم والمحول عليه
قول الجمهور وسياتي الوجه عليه وقوله بصريح الزنا يحذف عن القذف بالكنية كقائل صدقت لمن قال يازاني بخلاف ما لو قال هو كما قلت
فانه يحذف ولو قال اشهد انك زان فقال الآخر وانا اشهد لاحد على الثاني لان كلامه محتمل ولو قال وانا اشهد بمثل ما شهدت به جد
ويحذف بقوله زني فربك وبقوله زنيته ثم قال بعد قطع كلامه وانت مكرمة بخلافه موصولا وكذا اذا قال ليس انت زانية او ابني فانه لا يحذف
قال الشافعي واحمد وسفيان وابن شبرمة والحسن بن صالح وقال مالك وهو رواية عن احمد يحذف بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن
عبد الله بن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض وعن علي انه جلد رجلا بالتعريض ولانه اذا عرف المراد بلسان من القرنة صلا القذف
قلنا لم يعتبر الشارع مثله فانما رايناه جرم صريح فخصته المتوفى عنها في العدة وابعاح التعريض فقال ولكن لا واحد من سواد وقال ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع فحق الاتحاد حكمها في غير الحد لم يحجز ان يثبت به مثله على وجه يوجب
الحد المحتمل في دية واما الاستدلال بانه صلى الله عليه وسلم لم يلزم الحد الذي قال يا رسول الله ان امراتي ولدت غلاما اسود فلعرض
بنفيه فغير لازم لان الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع وان الحد يثبت بنفي النسب وليس صريحا في القذف
و برواه باعتبار المفهوم وهو حجة في الروايات فاجيب بانه يثبت بالنسبة الى الزنا بالاقضاء والثابت مقتضى كالتأثير
والحق ان دلالة التقتضي في ذلك لما سئلكل حده بالاثرو والاجماع فهو وارد لا ينفي ولا فرق في ثبوت القذف بعد ان يكون بصريح
الزنا بين ان يكون بالعربي والنبطي والفارسي او غير ذلك ولا يحذف لو قال لها زنيته بجمارا او بغيره او ثور لان الزنا ادخال
رجل ذكره الخ بخلاف ما لو قال زنيته ببقاة او امان او ثوب او رجم حيث يحذف لان معناه زنيته واخذت البذل اذا تصلى المكورات
للا دخال في فرجها ولو قال هذا الرجل لا يسجد لاني ليس للمعروف في جانب اخذ المال ولو قال زنيته وانت صغيرة او جامعا فلان جماعا را
لا يسجد لعدم الاثم ولعدم الصراحة اذا الجماع الحرام يكون بكنج فاسد وكذا لا يسجد في قوله يا حرام زاده لانه ليس كل حرام زنا ولا يقول اشهد
رجل انك زان لانه حاك لقذف غيره ولا يقول انت انني من فلان او انني الناس او انني الزنا لان في كل من هذه الترخيع في العلم فانه قال انت
اعلم به وسياتي خلافه في فروع بكذا واما اشتراط مطالبة المقذوف فاجماع اذا كان حيا فان كان ميتا فمطالبة من يقع القذف في
شهادته فمقتضى من غير المقذوف بمفهوم الصفة وهو معتبر ولاور وينبغي ان يشترط المطالبة لان المخلب في نفسه عن يده تم فالجواب ان

بأن يخرج من ثيابه لأن سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة في قوله فحد الزنا غير أنه يلزم عنه القدر والحشون ذلك فيمنع إيصال
 إليه وإن كان القاذف تبدا جلد أو بعين سوط المكان الرق ولا حصان أن يكون المقذوف حرا أو قذافه بالغاصبا أو غيبا عن فعل الزنا أما
 الحرية فلا بد من بطلان عليه اسم الإحصان قال الله تعالى فليمنع نفسه ما في المحصنات من العذاب أي الحر أو العتق والبلوغ لأن العادة لا يلحق بالعبد بل بغيره
 لعدم تحقق فعل الزنا فيه ولا بد من قوله عليه السلام من أشرك بالله فليس تحت العقوبة ولا غير العفيف كالمعتد العام ولكن القاذف صادق فيه

حق البينة بوقت النظر فيه على الدخول وإن كان بغيره بالنعم يرد على ظاهر العبارة قاذف نحو الزنا والمحبوب فانه لا يخرج فيه مع
 صدق البينة للمحصنة بصريح الزنا وكذا لاخرس لا احتمال أن تصدق له نطق وفي الأولين كذب ثابت بيقين واستغنى الرافعي عن
 الابتنس ولو قال رجل يا زانية لا يسي استسنانا عن أبي حنيفة وبالي يوسن رحم وعنه محمد والشافعي رحم سجد لانه قذفه على الميتة
 فان التاثر تزاوله كما في علامته ونسبته ولما انه رماه بما يستحيل منه فلا تتحد كما لو قذف محبوبا وكذا لو قال أنت محل للزنا لا يجد كون
 التاثر للبلابة مجاز لما عندنا من التاميم ولو كان حقيقة والحمد لا يحجب بالشك ولو قال للمرأة يا زانية أنت محضت بهم لأن
 الترخيم شائع ويفرق على اعضائه لما مر في حسد الزنا قوله ولا يخرج من ثيابه إلا في قول مالك لأنه سببه وهو النسبة إلى الزنا كذا
 غير مقطوع به يجوز كونه صادقا غير أنه عاجز عن البيان بخلاف حد الزنا لأن سببه معان للشهود واللقية والمعلوم لها أنها نفس القذ
 فإجابا بالندس بانه بل باعتبار كونه كاذبا حقيقة وحكما لعدم إقامة البينة قال تع فاذلم ما أتوا بشهارة ولك عند الله بهم الكاذبون فالجواب انه
 تع منع من النسبة إلى الزنا إلا عند القذرة على اللاتيان بالشهادة لأن فائدة النسبة هناك تحصل اما عند العجز فاما بتوثيق قوله تعالى بل بئسما فلا فائدة
 بخلاف حد الزنا غير أنه يخرج عنه القذف والحشوى الشوب المشو لا يمنع من قبول اللام المية ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوبه بطلانه غير محشوا لا يخرج والطاهر

النكاح فوق فميص ينزع لانه يصير مع التقيص كالمحشو أو قريبا منه ويمنع إيصال اللام الذي يصلح زاجرا قوله والاحصان
 ان يكون المقذوف حرا الخ قد مرنا ذلك والكلام هنا في اثبات ذلك ومثبت الاحصان باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل
 وأمر اثنين خلا فالزفر وقد تمت فان أكر القاذف الاحصان وعجز المقذوف عن البينة لا يحلف ما لم يعلم أنها محصنة وكذا إذا أنكر
 الحرية لحد حد الأرقار والقول قوله ولا يجد كالأحرار إلا ان القيم المقذوف عليه يثبت أنه حر ولو كان القاضى يعلم حرية حده ثمانين وهذا قضاء
 بعلمه فيما ليس سببا للحد فيجوز ما استشهدوا بالحرية فلا يطلق عليه اسم الاحصان قال تع فليمنع نفسه ما في المحصنات ما على المحصنات
 من العذاب أي الحر أو الرقيق ليس محصنا بهذا المعنى وكونه محصنا بمعنى آخر كالاسلام وغيره يوجب كونه محصنا من وجوه
 وجه وذلك شبهته في احصانه توجب رد الحد عن قاذفه فلا يجد حتى يكون محصنا بجميع المفومات التي اطلق عليها لفظ الاحصان

الاما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كونه زوجه أو كونه المقذوف زوجا فانه جار لمعناه وهو قوله تع والمحصنات
 من النساء أي الزوجات ولا يعتبر في احصان القذوف بل في احصان الرجم ولا شك ان الاحصان اطلق بمعنى الحرية كما ذكرنا وبمعنى
 الاسلام في قوله تع فاذا احصن قال ابن مسعود وسلم وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان والمصدا ذكر فيه
 ما تقدم من قوله ع من أشرك بالله فليس بحصن وتقدم الكلام عليه وبمعنى النقة عن فعل الزنا قال تع والذين يرمون المحصنات
 والمراد بهن العفائف واما العقل والبلوغ ففيه اجماع الا ما عن احمد ان البصبي الذي يجامع مثله محصن فيجوز قاذفه والاصح أنه
 كقول الناس وقول مالك في البصية الذي يجامع مثله لا يجد قاذفا خصوصا إذا كانت مراصة فان الحد لجهة الحق العار ومثلها
 يلحقه والعامة يمينون كون البصبي والمجنون يلحقهما عار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من القائل بالبصبي أو المجنون يا زانية اما لعدم
 صحته قصده واما لعدم خطابهما بالحيات ولو فرض لحوق عار المراهق فليس الحاقا على الكمال فينبغي وفيه أولى من تعطيل المص

ومن نفى نسب غيره وقال ليست لأمك فانه يجد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قد نكحته
لان النسب انما ينشأ من الزاني لا من غيره ومن قال لغيره في غضب لست بأمك فلا بد لأمك من نفى النسب لانه يجد
قال في غير غضب لا يجد لا عين الغضب يراه حقيقته مستبالة وفي غيره يراه اذنه المعانلة بنفى مشابقتها اياه في اسباب الحدود
فانما هو في غير غضب لا يجد لا عين الغضب يراه حقيقته مستبالة وفي غيره يراه اذنه المعانلة بنفى مشابقتها اياه في اسباب الحدود

بعد ثم تحقق فعل الزنا منها لانه ما دل بان المراد بالزنا الموطوع والافو يتحقق منها او يتحقق فيها الوطى في غير الملك لكن القذف انما هو
الحكم اذا كان يزني مؤثما صاحبه وبه يندفع الايراد القائل ان لم يتحقق الزنا منها فينبغي ان يحذف قاذف مجنون في حالة جنونه لكنه لا يجد
وان كان قد فقه حيزا فاقه ما استدل به العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار بنسبته الى الزنا لان تحصيل الحاصل مجال ولو لم يجر عار
آخر فهو صحت وصد القذف للفرقة لا للصدق وفي شرح الطحاوي في العفة قال لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بكنج فاسد في عود
فان كان فعل ذلك مرقوب يرد النكاح الفاسد سقطت عدالته ولا حجة على قاذفه وكذا لو وطئ في غير الملك او وطئ جارية مشتركة
بينه وبين غيره سقطت عدالته ولو وطئها في الملك الا انه يحرم فانه ينظر ان كانت الحرة موقوفة لا يسقط عدالته كما اذا وطئ امرأة
في الحيض او اثناء الحيض ولا يسقط احصانه وان كانت موبدة سقط احصانه كما اذا وطئ امته وهي اخته من الرضاع ولو مس
امرأة بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها او اوجها لا يسقط احصانه عند ابني حليفة وعندهما يسقط ولو وطئ امرأة
بالكنج ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصانه انتهى لفظه وانما لم يسقط احصانه عند ابني حليفة في بنت المستوسمة بشهوة لان
كثيرا من الفقهاء يصحون نكاحها قوله ومن نفى نسب غيره فقال له لست لأمك فانه يجد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة وكذا
اقتصر عليه الحاكم في الكافي وعلله في البداية بانه في الحقيقة قذف لأمه وكان قال امه زانية لانه اذا كان نكاحا من غير ابيه ولا نكاحا لغيره
كان من زنا انما قيل فعلى ذلك ان الاول ان يقال اذا كانت محضته حتى يشترى جميع شرائها للاحصان واورده عليه انه لا يجوز ان لا يكون
ثابت النسب من ابيه ولا تكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة او كنكاح فانه الجواب المراد انك لست لأمك الذي لا
من كائنه بل مقطوع النسب منه وهذا هو مضمون الامم زنت مع صاحب المار الذي ولد له منه وهذا معنى قول المصنف لان النسب
انما ينشأ عن الزاني لا عن غيره وحاصله ان نفى نسب غيره من ابيه لست بأمك كونه ابيه زانيا لان النسب انما ينشأ عن الزاني فلا بد من
زنت مع ابيه فخامت بين الزنا ولا يخفى انه ليس بلزوم الجواز كون ابيه زانيا بامه كبرية او فاحشة فلا يثبت نسب من ابيه لا يكون قاذفا
لامه فالوجه اثباته بالاجماع وبذا بناء على الحكم بعدم ارادة الاب الذي يدعي اليه وينسب بخصوصه ولا يشك في هذا والا كانت
صحة المسئلة التي تليها وبقي التي يرد عليها السؤال المذكور وجوابه كما سيجي وحمل بعضهم وجوب الحد في هذه على ما اذا كان قوله ذلك
في حال الغضب والباب يدل المسئلة لهما فاذا نختلف المراد بلقطة الاب على هذا التقدير فانه اذا كان في غير حالة الغضب فانما
يراد بالاب المشهور فيكون النفي مجازا عن نفى المشابهة في محاسن الاخلاق قوله ومن قال لغيره في غضب لست بأمك فلا بد
لابيه الذي يدعي اليه سيد ولو قال في غير غضب لا يجد لان عند الغضب يراه حقيقة لحي حقيقة نفيه عن ابيه لانه حاله نسب وشتم
وفي غيره يراه المعانلة على عدم تشبيهه به في محاسن اخلاقه ولا يخفى ان في حالة الغضب ليس تشبه امه الى الزنا امر لا يرا
لجواز لقبه عنه والمقصود الى اثباته من غيره شبهة او كنكاح فاسد كالتس قبلها فثبت الحد
بموتة قرابين الاحوال وبهذا لا يثبت القذف بغير ربح الزنا وكذا ذكر في المبسوط ان في الاوّل الحد استحسانا بامه
ابن مسعود وهو ما ذكره الحاكم في الكافي من قول محمد بن جعفر عن عبد الله بن مسعود انه قال لاحد الانبياء قاذف محضته او نفى رجل

ولو قال لست بابن فلان يعني جده لم يجد كانه صادق في كونه مدلوله نسبة الى جده ولا يحسن ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو
 قال له يا ابن الزانية وانه مدعيته بحضرة قتالاب لابن جده القاذف لانه قد زف مقبلة بعد موتها ولا يطالب جده القاذف الميت
 الا بغير القذف في نسبته بقذفه وهو الوالد والولد كان العاد يلقب به لما كان الخيرة فيكون القذف سدا لانه مدعيه وعند الشافعي رتب
 حق المطالبة لكل دارت كان حد القذف يورثه على ما بين عندنا ولاية المطالبة ليس بطريق كادرت بل ما ذكرناه وخصيبت
 عندنا المهر وممن الميراث بالقتل ويشيت لولد البنت كما يشيت لولد الابن خلافا لمحمد ويشيت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لمحمد

عن ابيهم ثم حاروا الارض على النفي حالة الغضب وكما يابا به حاله عدمه لم ينفع عن ابنه بنو الله الجاهل ليس هذا من التخصيص في شئ من
 قد فاه لانه يكون تخصيصا لو كان قد فاه اخرج من حكم القذف ولو قال لست بابن فلان ولا ابن فلانة لاسجد مطلقا لان حده في قوله
 ابن فلان في حالة الغضب مستقيم عليه باعتبار رتبة الامه واذا نفى نسبة عن امه فقد نفى ولادتها اياه وقد نفى زناها به فكيف يجدها
 واذا قال يا ولده الزنا وابن الزنا فالتا في فيه تفصيل بل سجد البنت بخلاف ما لو قال يا ابن القحبة فانه يعذر ولو قال لامرأته يا حليمة
 فلان لاسجد ولا يعز قوله ولو قال لست بابن فلان يريد بفلان جده لاسجد لانه صادق في كلامه ولذا لو قال انت ابن فلان
 يعني جده هو صادق لانه قد ينسب الى الجده مجازا متعارفا وفي بعض اصحابنا ابن الميرحاج وامير حاج جده وكذا لو قال انت ابن فلان
 لعمه او خاله او زوج امه لاسجد لان كلامها اطلق عليه اسم الاب كما سياتي واعلم ان قوله لست ابن فلان لا يبيد المعروف له
 معنى مجازي هو نفى المشابهة ومعنى حقيق وهو نفى كونه من ماله مع زنا الام بزوج عدم زناها بل تشبهته في ثلاثة معان كقولنا
 كل منهما على الخصوص وقد حكموا بحكم الغضب وعدمه فمد يد نفى كونه مع ماله مع زنا الام به ومع عدمه يراى المجازي وقوله لست
 بابن فلان سجد له معنى مجازي هو نفى مشابهة سجد ومعيان حقيقيان احدهما نفى كونه مخلوقا من ماله والاخر نفى كونه ابا على
 ويد الصديق بصورتين نفى كون ابيه خلق من ماله بل زمنت جدته وجابت المشبهه وكل هذه المعاني يصح ارادة كل منها وقد حكم
 بتعيين الغضب اجمالا بعينه في الاول وهو كونه ليس من ماله مع زنا الام به اذ لا يحسن لان خيرة في السباب بان امه عارت به لغيره
 بل تشبهته فيجب ان يحكم ايضا بتعيين الغضب في المعنى الثاني الذي هو نفى نسب ابيه عنه وقد فاه جدته به فانه لا معنى لاختاره
 في حالة الغضب ما ينك لم تخلق مع ما جردك وهو مع سباحة الجدة في الارادة من ان يراون نفى البوية لانه لان هذا كقولنا يا امه
 فوق الارض ولا مخلص الا ان يكون فيها اجماع على نفى الجده بالتفصيل كما ان في تلك اجماعا على ثبوت التفصيل ولو قال لست
 ابن فلان لغيره لا يصح انه ليس بقذف لانه صريح كبر او كونه ابيه شرعا بل زنا على ما قلنا فاما هو حسن بمعنى حديث ابن مسعود
 وبه الصورة متاني في الكتاب لكنها هنا النسب قوله ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محضه كان للولد المطالبة بسجد فاذ
 طالب به جد القاذف ولا يطالب جده القذف الميت الا من يقع القذف في نسبة ينفذه وهو الوالد وان علا والولد وان سقط لان
 العاد لم ينفى منها للخير فيكون القذف ميتا ولا معنى فلهذا لا يشيت لها حق المطالبة لكن الحق لها بواسطة الحق له القذف
 بالذات فهو الاصل في ذلك فهو الاصل في المحض ومثله لان العاد لم يحقه مقصودا فلا يطالب غيره بموجبه الا عند الياس عن المطالبة
 وذلك بان يكون ميتا قال لو كان القذف غائبا لم يكن لولده ولا لولده المطالبة بخلاف الابن ابني لم يكن ولانه يجوز ان يصيد
 الغائب وما ذكرنا من ان حق المطالبة يشيت للاب وان علا ذكره الفقيه ابو الليث وفي فتاوى قاضي خان رجل قد فاه ميتا
 فولده وولده وولده ان ياخذ القاذف وسجد وولد الابن وولد البنت سواء في ظاهر الرواية ولا ياخذ به ذلك اخ
 ولا عم ولا جد الاب ولا ام الام ولا عمه ولا مولاه وعند الشافعي وما ذكرنا من اجماع ايضا تثبت المطالبة لكل دارت بناء على انه يورث
 عنده ففي فتاوى القاضي قال محمد لكل من يرثه ويورث منه ان ياخذ القاذف وسجد انتهى وهذه رواية غريبة عن محمد ثم للشافعية

ومع عدمه يراى المجازي وهو قوله لست بابن فلان سجد له معنى مجازي

واذا كان القدر في محصنا جانبا لانه الكافر والعبدان يطالب بالحد حرا فالمرحوم يقول القدر يتناوله معه الرجوع التارلية
وليس فيه الملامة عند ناقصا كما اذا كان متناولا له صورا ومعه ولكن الله غيره بقدر في محصن فياخذ بالحد وهذا لان الاحصاء
في الذي ينسب الى الزنا شرطا ليقع تغيير اعلى الكمال ثم يرجع هذا التعبير الكامل الى دلالة والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق
بحد في ما اذا تناول القدر في نفسه لانه لم يوجد التعبير على الكمال لفقده الاحصاء في المنسوب الى الزنا

فمن يرثه فثلاثة اوجه اذ انا يرثه جميع الورثة والثاني غير الوارث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصباء لا غيرهم وعندنا ليس يرث الارث لما ذكرنا من الحق العادل ولا ابيثبت الا ان حجة الحق المطالبة به لان قرابة الولاد بمنزلة نفس الانسان فاللاحق من العار لانسان كما لللاحق لنفسه ولده ووالده بخلاف الاصح لا لحيمة ضرر جارزنا احيانا كما لا لحيمة النفع بانتفاع اخيه ولعلم الشارع بذلك بان شهادته الاصح لا لحيمة فليس الاصح المقذوف ولا لعمه وخاله المطالبة بحقه القاذوف ولم تجز شهادته الولد والوالد الا انها في حكم نفس المشهود وله والذات اعني لكون حق المطالبة للورث العار غير دائر مع الارث يثبت للحر وم عن الميراث بالقبل او بالحق والقرابة قلنا قل فيه ان يطالب قاذفه بعد قتلته بحقه القاذف وكذا اذا كان الولد عبدا او كافرا خلافا لفرق وم يثبت لولده ثبوت المقذوف كما يثبت لولد الابن خلافا لالحمد وم يثبت للابنة مع وجود الاقرب وكذا ام يثبت لولد الولد من المطالبة مع وجود الولد خلافا لفرق وعفا بعضهم كان غير وان يطالب به لانه لا يدفع عن نفسه وقوله خلافا لالحمد يعني في رواية لم يثبت هي ظاهر الرواية عنه وجهها ان نسبة ابنه وهو اجنبي عن جدته لانه لا دليل انه لم يدخل في لفظة ولد الولد ولد الولد وقع على اولاده واولاد اولاده لا يدخل ابن البنت في ظاهر الرواية لوجه الظاهر عنهم ولا يمنع عدم الدخول بل يدخل كقول الحصان وقد اختاره جماعة في الوقت وثانياً وعلى القية التسليم فالعنى مختلف لان مبنى ثبوت حق الخصومة في حد القذف ثبوت الجزئية المستلزمة لرجوع هذا المنسوب الى الانسان الى الآخر وثبوت الوقت عليه بثبوت تبادر ولد البنت من قولنا اولاد فلان لانه وقت على من يسمى به فاذا لم يتبادر لم يستعمل الوقت وصار كالوصية لا اولاد اولاد فلان لا يدخل اولاد ابنته بهذا وجه قول زفران ما يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار ولد الولد كولد المقذوف منعه واعتبره بالخصومة في الكفاية فانه اخصومة للابعد مع وجود الاقرب والتجواب لمنع ان ما يلحق الآخر فوق ما يلحق الابعد بل كل من ينسب الى المقذوف الجزئية لحيمة من العار يشمل الحق الآخر لا اتحاد الجملة والتبعية بخلاف المقذوف مع ولده لانه لحيمة العار مقصودا بالحقاق به دون ولده وولده واما حق خصومة الكفاية فاما يثبت للاقرب بالحمد وم يثبت وهو قولنا صلى الله عليه وسلم الانكاح الى العصباء فلم يرتبهم في ذلك لان الاسم لشبهة حيث علم ان حكمه ذلك قال قلنا قد ظهر الاتفاق على اولاية المطالبة بولد الولد بقذف جده وجمدة انما خالف زفران في ذلك عند وجود الاقرب فما وجه ما في قاضنا وقال جدك لان لاحد عليه قلنا ذلك لا بهام لان في اجداده من هو كافرا فلا يكون قاذفا لم يعين مسلما بخلاف قوله انت ابن الزانية لانه قاذف لجدته الا اني فان كان او كانت محضته حد قوله واذا كان المقذوف محصنا جاز لانه الكفاية ولا بد العبد ان يطالب بالحمد خلافا لفرق وكل من قال طريقة الارث يعني اذا كان المقذوف ميتا بان وقع بعد موت المقذوف لانه لا يرث ولا يطالب به الابن في حال حيوة المقذوف فهو يقول القذف تناول الابن معنى لا صورة لرجوع العار اليه وليس السد الآن والمطالبة به لاجل امه او ليس طريقة الارث عندنا واذا تناول معنى فقاية امرة ان يحفل كانه تناول صورة ومعنى بان يكون هو المقصود بالقذف ولو كان كذلك لم تكن المطالبة لعدم احصائه فكذا اذا كان مقذوفاً فاصح قلنا انه اي القاذف غير يقذف محصن هي امه وابوه فبما خذه بالجد وهذا لان الاحصان في المقذوف قصداً وهو الذي ينسب

ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وتقوم الاحكام كادال

من هذا الدليل هو حق العبد لم يعلم انه شرع زاجر او عنه سمي حاد والمقصود من شرع الزواجر كلها اخلاء العالم عن الفساد وبه آية حق
الشرع اذ لم يحقق بهذا الانسان ذون غيره وبكل من حق العبد في حد القذف فشهد الاحكام فيها اعتبارا حق العبد شرطت
الرعي في اقامته ولم تطل الشهادة بالاعتقاد ويوجب على المتسامن وقيمة القاضي لعلمه اذ اعده في ايام قضائه وكذا الوقف بحضرة القاضي
حده وان علم القاضي قيل ان يستغنى عن القاضي القضا ليس ان يقيمته متى يشهد به عنه وتقدم استيفاءه على حد الزنا والى هذا اذا
اجتمع ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به وباعتباره حق المدعى استوفاه الامام دون غيره لمقتضى بخلاف القصاص لا ينقلب الا عنه
سقوط ولا يستلزم عليه المقادف ويتصف بالرق كالعقوبات الواجبة حق المدعى حق العبد يتقدر بقدر التالف لا يختلف
بأختلاف التالف واذا تعارضت الجثمان ولم يكن ايهما مقتضى احد لهما لزم اعتبارهما فيه فيثبت ان فيه الحقيقين الا ان يفتى بالى
تغليب حق العبد تقديما لحي العبد باعتبار حاجته وغنا المشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان العبد من الحق يتولى استيفاء
مولاه فيصير حق العبد مريا بتغليب حق الشرع لا مهدرا ولا كذلك عكسه اى لو غلب حق العبد لزم ان لا يستوفى حق الشرع الا بالام
يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز الا بدليل يرضيه الشرع على ان العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت استنابة
الامام حتى كان هو الذى يستوفيه كسائر الخد والى حق الله تعالى على ما قدمناه من الاحكام فاذا ثبت ما ذكرنا من الاختلاف في هذا الاصل
تفرعت فروع اخرى تختلف فيها بعد الفروع المتفق عليها الشاهدة لكل من ثبوت الجنتين منها الارث فصد لورث وعندنا لا يورث اذا
الارث يحرق في حقوق العباد لا في حقوق المدعى اى المايرث العبد حق العبد بشرط كونه مالا او ما يتصل بالمال كالكفالة او فيما ينقلب اليه
كالقصاص والحد ليس شيئا منها فيبطل بالموت اذ لم يثبت دليل شرعى على استخلاف الشرع وارث من جعل له حق المطالبة او وصية في المطالبة
المنع جعلها شرط الطور حقه ومنها العفو فانه بعد ما ثبت عند الحكم القذف والاحصان لو عفى المقدون عن القاذف لا يصح منه وسج عنه
ولا يصح عنه ولا يسقط عنه الحد بعد ثبوتها الا ان يقول المقدون لم يقذفنى او كذب شهوى ورج لظن ان القذف لم يقع موجبا للحد لانه
وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما صدق المقدون فانه يبطل بمعنى ظهور ان القذف لم ينفذ موجبا للحد بخلاف العفو عن القصاص يسقط
بعد وجوبه لان التغلب فيه حق العبد ومنها انه لا يجوز الا عتياض عنه عنه ما قال مالك وعنده يجوز وبوقول احمد ويجرى فيه الحد اذ
وبه قال مالك حتى لو قذف شخصاً مرت وقذف جماعة كان فيه حد واحد اذ لم يتحقق كل حد من القذفين ولو ادعى
بعضهم في حق اثنائه الحد ادعى آخرون كمال ذلك الحد وعند الشافعى لا يجرى فيه الحد اذ لا يورث في العفو مثل قول الشافعى وبه
يصح عفو المقدون قوله ومن اصحابنا من قال ان الغالب في حد القذف حق العبد الخ ما تقدم من بيان الاصل المختلف فيه وتفرع
الاحكام المختلفة فيها على الخلاف فيه هو الاظهر من جهة الدليل والاشهر لانه قول عامة المشايخ وذهب صدر الاسلام ابو اليسر الى ان المعافاة
حق العبد كقول الشافعى وخرج الاحكام المختلفة فيها على غير ذلك التوجيه ان حق العبد غالب فلان اكثر الاحكام تبنى عليه والمعقول يشهد به
وهو ان العبد ينتفع به على الخصوص قد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص واما تخرج الاحكام فانما توفض الى الامام
لان كل احد لا يمتد الى انضرب الواجب اولاً لانه ربما يزيد المقدون في قوة حقيقة مقتضى متلفاً وانما لا يورث لانه مجرد حق ليس تالفاً لا بمنزلة فهو

ومن أقر بالصدق ثم لم يقبل رجوعه لأن القدر فيه حقا فيكون له في الرجوع بخله في ما هو خالص حقا لا يفتقر إلى المذهب له
فيه ومن قال للعرب يا بنطي لا يثبت لرجوعه لأنه وادعية التثنية في الاعتقاد ادعى عدم القسامة وكان لا يثبت بعرض لما قلنا ومن قال
لرجل يا ابن ماء السماء فليس بمصدق لأنه وادعية التثنية في الجور والسماحة والصفاء لأن ماء السماء لقب به لصفاته ومنها أنه

كثيرا الشريط وحق الشفعة بخلاف العصاص على ما قدمناه وإنما لا يصح عقده لأنه عقود ما هو مولى عليه فيه وهو الأقامة ولا مستغنى في
لا يرضى بالرضا والعار عار وهذا كما ترى يخرج البعض الفروع المختلفة ثم لا يخفى ما في تحريمه عدم صحة العقود إلا يخفى أن كون المصدق
ينفع به على الخصوص ممنوع بل فيه صيانة أعراض الناس عن خصوص العقاد وصيانة أعراض بعضهم عن بعض على العموم وإن العفو
لا يسترهم الرضى بالعار بل قد لا يرضى إلا أن يشاك به ولا يعاقب عليه فاعله وكونه مولى عليه إنما هو في نفس الفعل للتثنية بسبب حقه
فلا ينبغي أن يعفو فلا يفعل ذلك أصلا وما ذكرنا في ترجيح تعليل حق التثنية ما في الخيارية إن شاء الله تعالى وقول محمد بن وقع في موضع

أنه حق الناس فقد وقع في آخره حتى أسد تعالى قوله ومن أقر بالصدق ثم رجح لم يقبل رجوعه لأن المصدق فيه حقا فيكون له في الرجوع
بخلاف ما هو خالص حق الصدق لأنه لا يكذب له فيه فيقبل رجوعه وأما التعليل لأنه بالاقتران الحق الشين بالغير وبالرجوع يريد أن يثبت في الغير
فالمعنى أنه أثبت حق الغير ثم يريد أن يثبت فلا يقبل فيه ويشكل عليه الرجوع في الإقرار بحق الصدق وكونه الحق الشين لا أثر له بل الأصل أنه
ما الحق الشين ثبت لك في الأثر فلا يقبل بطلان الحق الشين تأثيره في آثاره حتى لا يمتنع الرجوع ليس إلا التثنية
حق الغير قوله ومن قال للعرب يا بنطي أو قال أنت بعربي لا يجده وكذا إذا قال أنت بعربي فلا بد أن يكون من بني فلان وقال مالك رحمه الله إذا نوى الشتم

وعنده إذا قال يا رومي لعربي أو فارسي أو عراقي أو يابن النخاط وليس في يابن النخاط يحده فقلنا العرف في مثله أن يراد في
التأني في الأخلاق أو عدم القسامة وما قدف منه أوجه من جداته لا بسببه فلا يخطئ بالبال ولذا أطلقوا في الحدس غير تفصيل بين كونه
حالة الغضب أو الرضا وهذا لأن النسبة إلى الأخلاق الدينية مما يشتم به فإذا لم يتعارف مثله في القذف أصلا التعليل في الغضب شيئا
بهذا القدر ولأن النبطي قد يراى النسبة إلى المكان على ما قال في ديوان الأدب النبطي قوم نيز لون لسواد الطوق فكما قال يا رستم
يا رقي في عرفنا أي يا قروي لا يجده وقال الفقيه أبو الليث النبطي رجل من غير العرب قوله ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس

بصادق وكذا إذا قال يا ابن مزريقيا أو يا ابن جلالان الناس يذكر أن هذه لقصد المصالح فها السما والقيح عامر من حاشية الخطيف الأزدى لأنه غائب
عن السما وجمع المصعبين حيث قال لأن ما السما وقت القوط كان القيم بالمقام القطر فوكم السما عطار وجو والى نفع القسامة لأنه كان يترقى كالمصعبين
فيكون أن يغيروا بسببها وكبر أن يلبسها غيره وهو من ملوك خسان وعلى هذا فالنسب أن يكون قول القائل يا ابن مزريقيا للزعم الأسر
والاعجاب لكن عرف العامة في مثله أنه جود وقد لقب بمار السما أيضا للحسن والصفاء وبه ثبت ما بين النذر بن امر القيس لذلك قيل

لولد يا بن ما السما قال زهير ولا زمت الملوك من آل نضره وبعدهم بنى ما السما وجمع المصعبين حيث قال لأن ما السما
لقب به لصفاته وسماه وما جلا فقد استعص مراد به النسان في قول سحيم أنا ابن جلا وطلع النباية متى أضع النمامة تعرفوني فوكلامهم
يعني أنه ليس علما بل وصف حيث قال جده هنا فعل ماض كأنه قال أنا ابن الذي جلا أي أوضح وكشف وأما قول القائل أنا الفلاح
بن جناب بن جلا فيحمل كونه علما لبقائه وكونه مصفا أيضا ثم أنه إنما يراى التثنية في كشف الشدة والمطهرة المكارة فلا يكون قد فاداه وقد
أنه لو كان هناك جبل اسمه ما السما وهو معروف يحذف في حال السباب بخلاف إذا لم يكن فان قيل إذا كان قد سمي به والمكان السحاب
فينبغي في حالة الغضب أن يحذف على معنى كمن جواب المسئلة مطاعا فالجواب أنه لما لم يجد استعماله لذلك القصد يكن أن يحذف المراد

ومن قال لا امرأته يارانية فقال لا بل انت حدث المرأة ولا لعان لانها اذا فاق دونه فموجب للعاني قد في الحد وفي البدئية
بالحد ابطال للعان لان الحد في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا ففصل للحد اذا للعان في معنى الحد ولو كانت زنت
بلك فاصح ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لما يارانية لو وقع الشك في كل واحد منهما لا يثبت الحمل انما ارادت الزنا قبل النكاح فيجب
الحد دون اللعان لتعدد نكاحها وانما منه ويحمل انما ارادت زنا في مكان معك بعد النكاح في ما مكنت احد غيرك وهو اراد في مثل هذا الحمل
وعلى هذا الاختصاص لا لعان دون الحد على المرأة لوجود القذف فبعد ما قلنا ومن اقرب ولد فيقاه فانه يلاعن لان النسب لونه
بافواه ولا ينفى بعد صار قاذفا ليلاعن وان نقاه فموجب له الكذب نفسه بطل اللعان لان من عصى في صير اليه ضرورة النكاح لا يثبت فيه
حد القذف فاد ابطال النكاح فيصير الى اكل ولد ولده في الزوجين لا يثبت له ساقا لا عقا لللعان يثبت به دون قطع النسب ليعلم من هذا
الحبيب عبد الله هو فانه لا تاذن ليقوله بل انت والحوار كان تناهوا لكن لا يثبت القذف العبد قال الله اذ عصى في كل من عصى لست ببال غلط لكن
التركيب استعاليه في الخبر المذكور في الاول يعني في التركيب لكان اذا كان خبرا كور في الثاني فاذا قال زينة فاقام زيد ابل عمر وقد وضع عمر في التركيب
الاول موضع زيد فيصير ذلك الخبر بعد العقل المستند والمقدم خبر عمة ولم يرد في الاول لفظ ياراني بل هو اعطاه لغيره حتى اى سى ما ذكرنا واذا كانت كذلك
فيصير معنى الشك ان اولهما ونحوه به واخبرته به معنى ان ياراني في معنى او عوك وامر زان قوله ومن قال لامرأته يارانية فالت لابل كانت مدت المرأة فاجته
اذا رافعا ولا لعان لانها قاذف قد من الرسل زوجة لوجوب اللعان قد في اية لوجوب اللعان عليها والاعمال ان الرزين اذا اجمعا في تقدير احد ما استقام
وجب تقديم اعتبار اللحد واللعان في مقام اللحد في معناه وتقدم عدم كراهة ليلعن اللعان لانها تصير محدودة في قذف اللعان لا يجرى بين
المحدودة في القذف وبين زوجها لانه شهادة في الحد وفي القذف وتقدم اللعان لا يقطع حد القذف عنهما لان حد القذف يجرى على المداخلة ولما
لو قال لما يارانية بنت الزانية فاجته الام في سقط اللعان لانها شهادة ولو خاضعة لكرامة او لا على القاضي بينهما فاذا خاضعت الام بعد حد القذف
فقد من الحد ودر اللعان الذي هو في معناه ولو كانت قالت في جواب قوله يارانية زنت بك فاحد ولا لعان لو وقع الشك في كل منهما لا يثبت الحمل انما ارادت
الزنا قبل النكاح فمكون قد صدقته في نسبتها الى الزنا فيسقط اللعان وقد فته حيث نسبت الى الزنا فلم يصدر عما عليه غير معنى قوله وانما ارادت الزنا
التصديق منه فيجب الحد دون اللعان ويثبت انما ارادت زنا اى كان من يسكن اياك بعد النكاح وهذا كلام محرم بين الزوجين في العادة محرم مجازا كشك
مثل وجازا في سيرة مثله فان فعل ما نصير الزوجية ليس زنا كما ان الزوج ليس سيرة ولكن يطلق عليه اسميه للشأطة حين كرمه وعلى هذا الاحكام
لانها لم تقذف فيجب اللعان لانه تزني زوجة فعلى تقدير يجب الحد دون اللعان وعلى تقدير يجب اللعان دون الحد الحكم بتعين احد التقديرين بعينه
فوقع الشك في كل من زوج اللعان والحد فلا يجب احد منهما بالشك فاما معنى قوله فجا رافعا اى من انه لاحد ولا لعان دلولا ان مثل قوله معلوم الوقوع في الزنا
على كل من المقصدين عند ابتداء ايام بالافاطة لوجوب ما ثبت عنهما القذف اياه اذا نسبت الى الزنا منصرف الى الحقيقة ونهت الشك في من سطر الكتاب ان
الزوجية انما لم تزل اقرارا بالزنا ولم تزد فذوقه وكيف يتميز احد في وجه وعلى الزوج الحد ونهت لان هذا ليس اقرارا صحيحا بالزنا ولقولنا قال احمد ولو ابتدأت
الزوجية فقال لزوجها زنت بك ثم قذف الزنا لا حد عليه ولا لعان به لظاهر قوله ومن اقرب ولد ثم نقاه فانه يلاعن فان النسب لونه باقراره وبما
لعبه صار قاذفا لزوجته فيلاعن وان نقاه او انتم اقرب قبل اللعان سجد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان الذي كان وجب بنفسه لولده كان اللعان حد
مضروى حيلة ليه ضرورة الكتاب بين الزوجين في زنا الزوجية والاصل فيه اى في اللعان ما هو الاحد القذف لانه قد فاما قاذف البطل المختلف بطلان
النكاح في صير الى الاصل في الرجل وقوله وفيه خلاف ذكرنا في اللعان الذي ذكره في اللعان اذا اكذب نفسه بعد اللعان بنفى الولد وتفرق القاذف
جدة القاضي وحل له ان يزوجها ويؤاخذها في حقيقته ومخرج فقال ابو يوسف هو تحريم موبد وقوله والولد ولده في الجنتين اى اذا اقرار بالولد ثم نقاه
وماذا نقاه ولا ثم اقرب لاقاره به سابقا في الاو ثبوت لا يثبت مما بعده ولا خلاف في الثانية فيثبت به بعد النفي وقوله واللعان يصح به دون قطع النسب
جواب سوال يهوان ليقال ليلعن اللعان ليس الا في الولد فاذا لم يثبت كيف يجب اللعان فقال ليس من ضرورة اللعان بنفى الولد قطع النسب
انه نقاه بعد ان طاولت المرأة بعد الولادة فلانه يلاعن ولا يقطع النسب كما يصح بلا ولد اصلا بان قد فاما بالزنا ولا ولد فانه يلاعن ولا ولد
هناك يقطع نسبه وانما لو نفي نسب ولدا امرأته لا النسبة فانه يثبت النسب فيثبت اللعان عن قطع النسب من الجنتين فصح لكان

وان قل ليس بابني ولا بانبك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة ذبه لا يصير نكاحا ومن قد فامارة وصحبا اولا ولا يعرف لهم اب
وقد في المراجعة بولد والولد حي وقتها بعد موت لولد فلا حد عليه لقيام امارته الزنا منها وهي ولادة ولدك اب له ففانت العفة
نظر اليها وهي شرط الاحصان ولو قد فامارة لا عنت بغير ولد فعليها الحد لان الزنا قال من طئ وطيا حراما في غير ملك
المحد قاذفه لغوات العفة وهي شرط الاحصان وكان القاذف صادق والاصل فيه ان من طئ وطيا حراما لعينه لا يحل الحد بقذفه لان الزنا هو
المحرم لعينه وان كان محرما بالغيرة يحكم كناية ليس بزنا فالوطئ في غير الملك من كل جهة ومن جهة حرام لعينه وكذا الوطئ في الملك والحكمة مؤيدة
فان كانت الحرمة موقفة فالحرمة لغيرة وابو حنيفة رآه يشترط ان يكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع وبالحدوث المشهود لتكون ثابتة معبرة

لا دخل له في الجواب قوله وان قال اي الزوج الذي جازت زوجته بولد ليس بابني ولا بانبك فلا حد ولا لعان لانه اذا نكحها انكر الولادة فلا
ففي كونه ابنة النفسى ولادتها اياه ونفي ولادتها لا يصير قاذفا لانه انكار الزنا منها قوله ومن قد فامارة وصحبا اولا ولا يعرف لهم اب وقذف المراجعة بولد
والولد حي وقت القذف وميت فلا حد عليه بالوقوف ولد المراجعة نفسه اولى الزنا فانه يحذر ولوايه بعد اللعان دعوى الولد في عدم جرحه حتى مات فثبت له الولد
منه فقد فاما بعد ذلك قاذف غير او هو قبل موته حد ولا يحل الذي قد فاما قبل نكح نفسه وكذا الوفاة البينة على الزوج انه ادعاه وهو نكح بغيره النسب ويحد
بعد ذلك لا يحل لانها خرجت من صورة الزواني ولو قد فاما الزوج فافترقا واقامت بينهما كذا بنفسه حد لان الثابت بالبينة كالثابت باقرار الخصم او بمعاينة
عدم الحد في ذات الاولاد قيام امارته الزنا منها وهي ولادة ولدك اب له ففانت العفة نظر اليها اي الى الامارة وهي اي العفة شرط وعلم
انه ان صح ما رواه الامام احمد وابو داود في حديث بلال بن امية من قوله وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يدعى ولدك اب ولا محرم
ولدك ومن زنا ما اورجى ولدك فعليها الحد وكذا ما رواه احمد ايضا من حديث عمر بن شبيب عن ابيه عن جده قضي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ولد المتلاخين انه يرث امه وترثه امه ومن زنا ما اورد عليه ثمانين من عاها ولد زنا جلد ثمانين اشكل على الزمير والائمة الشبهة جعلوا قذف الملا
بولد كقذف المراجعة بولد ولو قد فامارة لا عنت بغير ولد فعليها الحد لعدم ثبوت الزنا وثبوت امارته فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا
في حقها فكانت كالحد ودوة بالزنا فلا يحذر قاذفها اجيب بانه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره فهي محضته في حق غيره
الا ترى ان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف بالنسبة اليها لا الى غيرها حتى قبلنا شهادته ولا يعلم خلاف في ذلك الا ان الشبهة في وجه
انه اذا قد فاما اجبني بذلك الزنا الذي عنت به لا يحذر واعترض بان مقتضاه ان لا يحذر الزوج لو قد فاما بعد اللعان لكن المنصوص في الاصل انه
يحذر بل الحق انما لم يسقط احصانها بوجه وقولهم اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها انما يقتضي ان لا يحذر قاذفها لو كان مخاه انه وجب عليها
وجعل اللعان بدله وليس كذلك لانه لا يجب الحد بمجرد دعوى الزنا عليها مع العجز عن اثباته لا يسقط احصانها وانما هو لتشتق الصاوق منها حيث
يتصاعف به على الكذب عقابه بان يضاف الى عذاب الزنا وعذاب الشهادة الموكدة بالايمان المنعومة او يضاف ذلك الى عذاب الاقرار والقذف
بخلات ما اذا كان ينفي الولد لان امارته الزنا قائمة فاجبت ذلك وقداول قولهم بما لا يشع صدر او لا يرفع اصراف الحق ان كونه قائما مقام حد
في حقه ظاهر غير محتاج الى تاويل واما الجانب الآخر ففيه تسابل لا يرتفع ورود السؤال انما هو بناء على انه كلام تحقيقي على ظاهره وليس كذلك فلا ورويه
قوله ومن طئ وطيا حراما في غير ملكه لم يحذر قاذفه لغوات العفة هي شرط الاحصان فاما هو تشفي بانه لما لم يكن بحيث يحصل عند الاحصان
بل هو مجموع اسوار العفة احدا فهو جزء من مجموع الاحصان بالتحقيق ولان القاذف صادق لان الوطئ في غير الملك زنا كذا قيل وهو قاصر على ما اذا قد ف
بذلك الزنا بعينه او بهم اما اذا قد فغيره فانه لا يعلم صدق فيه فيحد والحكم ليس كذلك بل المنصوص ان من قد ف زانيا لاحد عليه سوار قذفه وبذلك الزنا
بعينه او زنا آخر او بهم نفس عليه في اصل البسوط خلافا لابراهيم وابن ابي سلمي وجه قولنا ان النص لما اوجب الحد على من حي المحصنات وسعنا
المحصنين بالزنا لا يقتضي الاحصان فزنية من غير المحصن لا دليل لوجب الحد فيه نعم هو محرم واذن بعد البتة فيعذر والاصل فيما يعرف به الوطئ
يسقط الاحصان الوطئ الذي لا يسقط ان من طئ وطيا حراما لعينه لا يحل الحد بقذفه على قاذفه لان الزنا هو الوطئ المحرم بعينه فاذا وقع فيه كان زانيا فيصدق قاذفه
فلا يكون مخرجة وهو الموجب للحد وان كان وطيا محرما بالغيرة يحذر قاذفه لان الزنا كان محرما ليس زنا اذا عرفت هذا فالحرمة بعينه هو الوطئ في غير الملك من كل وجه

سواء ان من اذن في رجلا وطى جارية مشتركة بينه وبين اخره او على كذا ان الملك مروج ذلك الا ان في امر او زنت في نكاحها
 التحقق الزنا منها فلا يندم للملك دخلها وجب عليها المجد ولو قد ف رجلا الى امته وهي محسنة او امرأة وهي حائض
 او مكاتبه له فعليه المجد لان الحرمة مع قيام الملك وهي موقفة فكانت الحرمة بغيره فلا بد ان يكون زنا او زنت في نكاحها او طوى
 المكاتبه يسقط الإحصان وهو قول زفره لان الملك زنا في حق الوطى وله ان يلزمه العقر بالوطى ونحن نقول ملك الذات
 باق والحرمة بغيره اذ هي موقفة ولو قد ف رجلا وطى امته وهي اخته من الرضاغة لا حيث كان الجرمه مؤبدة وهذا هو الصحيح

كوطى الجدة الابنية والمكسبة اعني ان الوطوة اذا كانت كبرية يسقط احصانها فابا سجد فافها فان الاكراه يسقط الاثم فلا يخرج الفعل به من ان يكون
 زنا فلا يسقط احصانها كما يسقط احصان المكسرة الوطى ذكره في المبسوط وامة غيره او من وجه كالامة المشتركة بين العظمى وغيره وكذا الوطى في الملك
 والحرمة مؤبدة كوطى امه التي هي اخته من الرضاغة ولو كانت الحرمة موقفة كالامة المزوجة والامة المحسنة ووطى امه الاختين والزوجة في حال
 الحيض والنفسان فالحرمة لغيره وبوحيه يشترط في عام ثبوت حد ان تاذن للوطى في الحرمة المؤبدة كون مكاتب الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع كوطوة
 ابيه بالنكاح او بملك اليمين فلو تزوجا الابن او ابنته او غيرها لا يفسد ما لا يفسد فافه وكذا اذا تزوج امرأتين لا يحل الجمع بينهما في عقد او جمع بين خنتين او
 بملك يمين او نكاح او بين امرأة وعمتها او خالتها او تزوج أمه حرة او جميعها في العقد فوطى بالامة فافه خلاف بالوطى الى داخل فرج امرأة ومساها
 مع شهوة بحيث انتشر موه ثم تزوج بنتها وانما او ابنته او غيرها فافه خلاف في حقيقته وهو قول الامة السليمانية ولا يبيح عقد بآلة بغير النكاح ولا
 اعتبار للاختلاف كما لو استترى من زنية امه فوطىها يسقط احصان حرمة المضاربة بالزنا مختلف بين العلماء والرواية انما يعتبر النكاح عند
 عدم البص على الحرمة بان يثبت بقبول او احتياط كاستهتار بالنظر الى القربح وليس بشهوة لان ثبوتها لا قامت السبب مقام السبب احتياط
 في حرمة ضيقه لا يثبت بها الا حصان ان الثابت بقبول بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الاب فانها ثابتة بطاهر قد اتم ولا تشكوا انما نكاح آباءكم فلا يعتبر
 الاختلاف فيها مع وجود البص وكذا وطى الاب جارية ابنه يسقط الاحصان وقوله او بالحد حيث المشهور في حال حرمة وطى المكاتبه للاب بلا شهوة
 على الابن بناء على ادعاء شهوة حديث النكاح لا يشهد ولذا لم يعرف فيه خلاف بين الصحابة وحرمة وطى امه التي هي حاله من الرضاغة او امته
 لقوله عزم نكاح من الرضاغة ما يحرم من النسب قوله بانه مشروع في تزويج قروع آخر على الاصل اذا قد ف رجلا وطى جارية مشتركة بينه
 وبين غيره لاحد عليه لا يندم للملك من وجه فافه صادق من وجه فيمنع رالح الشبهة المقارنة لثبوت الموجب بخلاف رجوعه فانه
 وان كان الرجوع يوجب شبهة في الاقرار بالشبهة الاول لا يصل هنا فانه لما يقارنه بل وقع ماثرا او المقرض ان الاقرار بقرحق الادوى لم يقل الشبهة

الاختصاص لان شبهة الاثمة بعد تقرحق الادوى لا ترفع فلهذا لم يعتبر الرجوع عالما في استقاط الحد قوله وكذا اذا قد ف امرأة زنت في نكاحها
 او رجلا زنى في نكاحها فانه لا يحد والمراد فانه لا يحد بالاسلام بزنا كان في نكاحها بان قال زنت وانت كافرة وكذا لو قال ليحقق زنى وهو
 زنت وانت عبيد لا يحد كما لو قال قد فتك بالزنا وانت كتابية او امته فلا حد عليه لانه انما اقارنه قد فها في حال الوطى امته صريح القذف
 لم يلزم حد لان الزنا يتحقق من الكفر وله القيام المجلة عليه هذا بخلاف الرجم على امر ولا يسقط الحد بالاسلام وكذا العبد ولا فرق بين كونه
 يقيم عليه الحد ولا حتى ان الكافر المحرمي اذا زنى في دار الحرب ثم سلم فقه فلا يحد لان الزنا يتحقق منه وان لم يقيم عليه الحد فيكون قاذفه صادقا
 وانما ارفع بالاسلام الاثم دون حقيقة الزنا ولو قد ف رجلا الى امته وهي محسنة او مزوجة او المسترة شرارة فافه او امرأة وهي
 حائض او مظهر منه او صائمة صوم فرض وهو عالم بصورها او مكاتبه فعليه الحد لان الشدة انما يوجب الملك
 فكانت الحرمة في كل من هذه النقا وير موقفة مع قيام الملك فكانت الحرمة بغيره فلم يكن زنا لان الزنا
 ما كان بملك قال تلح الاعلى ازواجهم او ما ملكت اسيانهم فانهم غير لمومين بخلاف النكاح الفاسد لا
 فيه الملك فلا يسقط احصانه بالوطى فيه ولا يحد فافه وعن ابى يوسف ان طوى المكاتبه يسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك

ولو قذف مكانا ومات دون ذل واحد عليه الشبهة في الحرية لكان اختلاف الصحابة ثم ولو قذف محسنا وجرم باهله ثم
 استلم عند أبي حنيفة ولا وقالوا لا حد عليه وهذا بناء على أن خروج المحسني بالمجارد لا حكم النعمة فيما بينهم عنده خلافا لما قد ورد في
 النكاح وإذا دخل المحرم دارا بامان فقفن فمبطل حدان فيه حتى العبد وقد التزم أفعال العباد ولا يحد طمع في أن لا يؤذي فيكون
 ملزوما أن لا يؤذي وموجب إذا ذل واحد المسلم قذف سقطت شهادته وإن تاب وقال الشافعي تقبل إذا تاب وهي تعرف في الشهادات
 وإذا ذل الكافر في قذف لم يجر شهادته على أهل الذمة لأن له الشهادة على جنسه فرددتة محمد بن أبي سلمة قبلت شهادته عليه وعلى المسلمين كان
 هذه شهادة استفادها بعد الإسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد إذا أخذ حد القذف فاعتق حيث لا يقبل شهادته لأنه لا شهادته له
 صلا في حال الرق فكان رد شهادته بعد العتق من تمام حد فأن ضرب سوطا في قذف ثم أسلم ثم ضرب مائة جازت شهادته لأن رد الشهادة عنه للمسلم
 صفة له والمقام بعد الإسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفة له وعن أبي يوسف أنه رد شهادته إذا قل تابع ولا يكون الأول أصح
 لأن في حق الوطى ولما يلزم السيد العقر لما ولو بقي الملك شرعا من وجه لما لزمه وإن حرم كوطى أمته الجوسية والنجاشية ونحن نقول إن قلتم
 أن ملك الذات نقاد من وجه كالشركة فممنوع ونحن نقول إن ملك الوطى انتقل لسلطان ولا يستلزم ثبوت الحد كالامة الجوسية فثبتت أن
 الحرمة لغيره إذ هي موقوفة ودوجب العقر لا يدل على سقوط لاحتضان كالأهل من إذا وطى أمته الحرمة وهي بكر يلزم العقر ولا يسقط الاحتضان
 ذكره في المبسوط ولو قذف رجلا وطى أمته وهي اختص من الرضاع لا يحد لأن الحرمة موقوفة وقوله في الصبي اختار عن قول الكرخي فإنه يقول بوجوب
 لا يسقط الاحتضان وهو قول مالك واحد والشافعي رجم لقيام الملك فكان كوطى أمته الجوسية وجه الصبي أن الحرمة في الجوسية ونحوها يمكن الرضا
 فكانت موقوفة اما حرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلا للمحل أصلا فكيف يجعل غيره قوله ولو قذف مكاتبات وترك ذفارا لا حد
 لكن الشبهة في شرط الحكم وهو الاحتضان لا خلاف الصحابة في إثبات حرأ وعبد أفادت شبهة في احتضانه وبسقط الحد ولا يعلم فيه خلاف
 من يعيب الحرية من الاحتضان قوله ولو قذف مجوسيا تزوج بامرأته لم يحد تزوج مجوسيا بامرأته ثم أسلم ففسخ نكاحها فقد مسلم في حال أسلم
 سيد عند أبي حنيفة بناء على أن الحكم لها حكم الصحة عند أبي حنيفة وقال لا يحد بناز على أن ليس لها حكم الصحة وقولها قول الامة الثالثة وقد مر
 في كتاب النكاح في باب نكاح أهل الشرك قوله وإذا دخل المحرم دارا بامان فقد سقط حدان فيه حتى العبد وقد التزم أفعال العباد
 ولا يحد طمع في أن لا يؤذي فيكون ملزوما بالضرورة أن لا يؤذي وفي بعض النسخ طمع في أن لا يؤذي وكان ملزوما موجب إذا ذل وهو السيد قوله
 وإذا ذل المسلم في قذف سقطت شهادته وإن تاب عندنا لأن رد شهادته عندنا من تمام حده خلافا للشافعي فعنده تقبل شهادته إذا تاب كالتابع إذا تاب من أن يحد
 من المعاصي حتى خلافة تعرف في الشهادات الشرائع قاله وإذا ذل الكافر في قذف لم يقبل شهادته على أهل الذمة ولا لأن الشهادة على جنسه على ما عرف عندنا
 ورد الشهادته ثم جاء حد القذف فردد شهادته عليهم فإن لم قبلت شهادته عليهم على المسلمين لأن شهادته بخلافه بعد الإسلام فلم تدخل تحت الرد لأن النص لا يوجب رد
 شهادته القائمة وقت القذف وليس بذلك فلم تدخل تحت الرد بخلاف ما لو ارتد المحرم ثم أسلم لا تقبل شهادته لأنه صار فرودا الشهادة أبادا الردة ما زادته
 قبل الإسلام لا تحدث له شهادة بخلاف الكافر الأصلي ولما قبلت مطلقا على أهل الإسلام وغيرهم ولا يفرق ما قيل في أن لا تقبل بعد الإسلام على أهل الذمة لأنها كانت قبل
 وقد ردت بالقذف قلنا إن هذه أخرى نافذة على الكل لا على أهل الإسلام فقط أو على المسلمين وتبعية على الكافر وبذلك خلاف العبد إذا حد
 قذف ثم اعتق فإنه لا تقبل له شهادة أبدا لأنه لم يكن شهادته في تلك الحال للرق وقد وجب الحد عليه وهو رد شهادته مع الجحد فيصرف إلى رد
 ما يحدث له من الشهادة بعد العتق فلا قل أن يقول إن مقتضى النص عدم قبول كل شهادة إحداه لوقامة لأنه لا يحد وجهه ثم ما من جلد ولا يحد
 ثم شهادة أبدا أو الحادثة شهادة واقعة في الآثار فمقتضى النص رد ما وجب أن التكليف بما في الواسع فحينئذ كان برود شهادته والاستئصال إنما يتحقق
 برود شهادته قائمة الثبات ولا فيما تحدث وإذا كانت له شهادة قائمة فردت تحقق الاستئصال ثم قلوا حدثت أخرى فلو رد كان
 بلا مقتضى إذ الموجب أحد مقتضاه قوله وإن ضرب يعني الكافر سوطا في حد ثم أسلم ثم ضرب بالبقى جازت شهادته لأن رد الشهادة
 يستلزم الحد فيكون مقتضى الحد والمقام بعد الإسلام بعض الحد وبعض الشيء ليس هو ذلك الشيء فلم يكن رد الشهادة صفة
 وعن أبي يوسف أنه ترد شهادته إذا قل تابع لا أكثر والأول أصح لما ذكرنا وعرف أنه لو قسم عليه الأكثر قبل الإسلام
 ثم أسلم وأقيم الباقي تقبل شهادته عند أبي يوسف أيضا وأورد عليه كتمان المقام بعد الإسلام لبعض الحد ذلك المقام قبل الإسلام

الان

قال ومن قذف او زنى او شرب غير مرة فحد فذلك كله اما الاخرات فلا تان المقصود من اقامة الحد حق الله تعالى لا من جوار واحتمال حصوله بالاول فاشبهه فتمكن شبهة ذات المقصود في الثاني

فينبغي ان لا يكون صفة وايضا جعله صفة لما اقيم بعد الاسلام اول لما ان العدا اذا كانت ذات حقيقين فالاعتبار بالوصف الآخر
انصب مان لنص ورد بالامر بالحد والنهي عن القبول او ليس احدهما مرتبا على الآخر فتعلق بفعل كل منهما بما يمكن والممكن رد شبهة
قائمة للعمال فيتعبد بالنهي هي به وذلك كما ترى لا يندفع الوارد على قوله صفة بل هو تقرير آخر وحاصل ما ذكر في الاصل والمبسط
لا تسقط شهادة القاذف ما لم يضرب تمام الحد اذا كان عدلا ثم قال والحد لا يجزى فمادونه يكون تعزير الحد او التعزير غير مسقط للشهادة
قال وفي هذه المسئلة ان ابى حنيفة ثبت روايات احمد ما ذكرنا وهو قولهما والثالثة اذا اقيم عليه اكثر الحد سقطت اقامته
للكثرة مقام الكل والى ذكرنا المصنف ابى يوسف والثالثة اذا ضرب سوطا واحدا سقطت قال وفيه الروايات الثلاثة في النص
اذا اقيم عليه الحد ثم اسلم على ما ذكر في الجاهل الصغير قوله ومن زنى او شرب او قذف غير مرة فحد فذلك كله سواء
واحد ام ارا او جماعة بكلمة كقولنا انتم زناة او بكلمات لان يقول يا فلان انت زان وفلان زان حتى اذا حضر احد منهم فادعى وحد
لذلك ثم حضر اخر فادعى انه قذفه لا يقيم اذا كان يقذف قيل لا يحل لان حضور بعضهم للخصومة كفحور كونه لا يثبت الا اذا كان يقذف
آخر متالف وحكى ان ابن ابي ليلى سمع من يقول لشخص يا ابن الزانية فحد حدين في المسجد فباخ ابا حنيفة فقال يا عبد
لغاضي بلنا اخط ابي مسئلة واحدة في خمسة مواضع الاول اخذ يدون طلب المقذوف والثاني انه لو حاصم وجب حد واحد
والثالث فيه ان كان الواجب عنده حدين يعني ان يترخص بينهما لو ما واكثر حتى يخف اثر الضرب الاول والاربع ضرب
في المسجد والخامس يعني ان يعرف ان والديه في الاجاء اولافان كان حين فالخصومة لهما والا فالخصومة لابن
فروع التداخل لو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا ثم قذف قذفا آخر لا يضرب الا ذلك الشرط الواحد للتداخل
اجتمع الحدان لان كمال الحد الاول بالسوط الذي بقي وسنذكر منه ايضا في فروع نختم بها وقوله خيرة يتعلق بكل واحد
من الثلاثة الى من زنا غير مرة او شرب غير مرة او قذف غير مرة فحد مرة فذلك كله مما سبق منه وعند الشافعي ان قذف
جماعة بكلمة فذلك في قول وان قد نهم بكلمات او قذف واحد امراة زنا آخر يجب لكل قذف حد وعندنا لا نسق
ولا تفصيل بل لا نعد وكيف ما كان ويقولنا قال مالك والثوري والشافعي والزهري وقادة وحامد وطائوس و
احمد في رواية وفي رواية كقول الشافعي الذي كناه ابقا واجتبا بان مقتضى الآية ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية
فيستكره بذكره على ما عرف وفي الجدي للشافعي لا يتداخل ولو قد نهم بكلمة واحدة لما ذكرنا ولانه حتى آدمي ولنا ما ذكرنا
قوله اما الادلان وهو كل من الزنا والشرب فلان المقصد من اقامة الحد حدا لئلا يترجى عن فعله في المستقبل واحتمال
حصوله بالحد الواحد المقام بعد الزنا المتعدد ومنه والشرب المتعدد وقام فتمكن شبهة فوات المقصود في الثانية
والحدود وتدري بالشبهات بالاجماع بخلاف اذا زنى فحد ثم زنى يجب حدا لا يتقنا بعدم الزجاء بالاول والجواب عما
ان الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيد لما اقتضت الآيتين التكرار عند التكرار فالواقع بعد الاول
بل يهاضرون في فانك علمت ان المخاطب بالاقامة في قوله فاجلدوهم الآية ولا يتعلق بهم هذا الخطاب الا بعد الثبوت عندنا

وهذه باختلاف ما اذا اذن وقت ذن وسرق وشرب لان المصود من كل جنس غير المقتضى من اذنه فلا يدخل

يمكن حاصل النص اسباب الحمد اذا ثبت السبب بهم اعم من كونه بوصف الكثرة او القلة فاقا ثبت وقوعه منه كثير كان موجبا الي ما ذكره اثنان
ليس خيرا فاذا جله ذلك وقع الامتثال ثم هو ايضا ترك مقتضى التكرار بالتكرير فيما اذا قد نوب مرة ثم قد نوبت كذلك الزنا فانه لا يجده مرتين في جملته ولا يكره
فالحن ان الاستدلال بالآية لا يخلصه فانه يلجى الى ترك مثلها من آية حد الزنا فيعود الى هذا حتى اوصى بخلاف الزنا فكان المبنى اثبات انه
اوصى اوصى فما ذكر المقام اخبر واصوب وقوله واما القذف فالمغلب فيه حق الدقة فكانت له الاجابة الى الحاقه قبل عين الدليل المذكور بحسب
فيه وهو انه قد شرع حاله سبحانه وتعالى لمقصود الانزعاج عن الاعراض في حيث اقيم ثبت شبهة الى آخره اذ ذكر حق العبد في الخصومة
فيه دون غيره فليس غير قوله بخلاف ما اذا زاد قذف وسرق ثم اخذ يعني وثبتت الاسباب عند الحاكم حيث تجب المحبة والتخلفه كلها
لاختلاف المقصود من كل جنس من اسبابها فان المقصود من حد النحر صيانة العقول ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف
صيانة الاعراض وثبت كل بخلاف يخصه فلو حدونا في النحر والقذف حدا واحدا عطلت ايضا من النصوص عن موجب
فروع ثبت عليه ما قراره والسرقة والشرب والقذف وقفا من رجل يبدى بالقصاص في العين لانه محض حق العبد
ثم اذا برى اخرجه فحده للقذف لانه استوب بحقه فاذا برى فالامام بالخيار ان يشاره بالحد الزنا وان شارب السرقة لان
كل حق لله وهو ثابت بالنص تبلي ويجعل حد الشرب آخر لما فانه اضعف لانه بما لا ينسبى ولقد تم قول على ان رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم لم يسنه وكلما اقام عليه حد احببه حتى يبرأ لانه لو دخل سبيله ربما يرب فيصير الامام مضيا للحد ونهى منى عن ذلك
وان كان محصنا اقتض منه في العين وضربه حد السرقة والشرب محض حق البدن ودمتي
الحمد ولحق الله تعالى وفيها قتل نفس قتل وترك ما سوى ذلك كذا نقل عن ابن مسعود وابن عباس واللعنة
ان المقصود الزجر له ولغيره واتم ما يكون منه باستيفاء النفس والاشتغال بما دونه لا يغيب الا انه يضمن السرقة
لو اتلفها لانه وجب عليه بالاختلاف انما يسقط الضرورة القطع ولم يوجد ولما يضمنه فيومر بالياتها من تركته ولا يقيم حد في المسجد
ولا قود ولا تغزير ولكن القاضي اية اراد ان يقام بحقرة يخرج من المسجد كما فعل عزم في الغامدية او ميعت امينا كما فصل ثم
في ما عذر ولا يستلحق في القذف اذا اكره ولا في شئ من الحدود ولانه لا يقضي بالنيكول وهو ممتنع في الحمد ولان النكول
بذل والبذل لا يكون في الحدود او قائم مقام الاضرار واحدا لا يقيم باهو قائم مقام غيره بخلاف
التعزير والقصاص فانه يستلحق في سببها ويستلحق في السرقة لاجل المال فان نكل ضمن المال
ولا يقطع لان حقيقة السرقة اخذ المال بقية فيحلف على اخذ المال لا على فعل السرقة عند نكوله ليقضي بموجب الاخذ
وهو الضمان كما لو شرب رجل وامرأتان بالسرقة ثبت الاخذ فيضمن ولا يقطع واذا اقام المقذوف بنية بالقذف
سلكا القاضي عن القذف ما هو وعن خصوص ما قال لان الرعي بغير الزنا قد يظنونه قد فاداه من استفسارهم فان لم يبرأ
على قولهم قد فاداه لا يجده واذا شهد وانه قال يا زاني وهم عدول جد وان لم يعرف القاضي عد التهم حبس القاذف حتى يزكوا
لانه صار متبعا بكتاب ما لا يحل من اعراض الناس فيجس لئله التهمة ولا يفل على ما تقدم من الزنا فارح الله ولا يغفر

واما القذف فالتزنيب عندنا لم يثبت الا بالاشارة او بالشك في اركان المقتضى او المقتضى به والاشارة لا بد ان يكون المقتضى حق المصدق عنه

في شئ من الحدود والقصاص في قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول ولما يجب البصيرة في قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد بن حنفية
منه الكفيل فلما لا يحبس عندهما في دعوى حد القذف والقصاص ولا خلاف ان لا تكفي في نفس الحدود والقصاص لان النيابة
لا تجزئ في النيابة وانما المقصود من الكفالة اقامة الكفيل مقام الموقوف عنه في الاقرار وهذا لا يتحقق في شئ من الحدود فاما اذا كفي
بنفس الدعوى عليه فعند ابي حنيفة اذا رجم المقتضى ان له بينه حاضرة في المصرك ذلك لا ياتخذ منه كفيلا بنفسه ولكن ياتخذ له آخر المجلس
فان حضر بنيت والا حلى سبيله وعند ابي يوسف ومحمد بن حنيفة الى ثلاثة ايام وقالا حد القذف في المدعى والمختصة مثل حقوق
العبادة في فاخر الكفيل بنفسه نظر للمدعى من حيث يتمكن من احضار الخصم لاقامة البينة عليه ولا ضرورة في المدعى عليه وابي حنيفة يقول بها
احضار والمدعى في درهما لا اثباتا وكان البكر الذي يقول مراد ابي حنيفة ان القاضي لا يجبر على احضار الكفيل فاما اذا سمحت لنفسه
فلا بأس لان تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل في الكفالة بالنفس انما يطلب بهذا القدر فاما ان اقام شاهد واحد لا يعرفه القاضي فلو
فهموا لم يقيم احدا لا يترتب اليه الاخر المجلس وان كان ظاهر العدالة جنة او قال في شأبه آخر يمين او ثلثة هذا القدر استحسان
كله عند ابي حنيفة لانه لا يبرى الكفالة بالنفس بالحد وعند سبيلها كفيلا بنفسه فلا بد ان يحبس لان المقصود سبيل بذلك ولو اختلفت الشاهد
على القذف في المكان والزمان لا تبطل بشئ واما عند ابي حنيفة وعند سبيلها يمنع قبول الشهادة لانه انما يسبب موجب الحد فاما في
الشاهدان على سبيل واحد لا يقتضي به كما لو اختلفا في اقراره بالقذف والشهادة ابي حنيفة يقول القذف قول قد تكرر فيكون
حكم الثاني في حكم الاول فلا يختلف المشهور به باختلاف المكان والزمان كالطلاق والعتاق وهذا هو القياس في الثالث والاقرار
الا اني استحسن هناك لان حكم الاقرار بالقذف في مخالفت حكم الاقرار به دليل ان من تزوج امرأة ثم اقرانه كان قد قبل النكاح كان الحد
ولو قد نما في الحال كان عليه اللعان ووافر اختلاف في اللغة التي وقع القذف بها في العربية والقاسية وغيره لا تبطل شهادتهم لان حنيفة
اختلاف اللغة يمكن باختلاف في الصراحة ونحوه كذا في شهادتهما انه وقال يا ابن الزانية والآخر ليس بابيك ولو شهدا احدهما انه قد زنى
الحنيفة الاخرانه اقرانه قد فقه يوم الخميس لا يجد ولا يقبل في اثبات القذف كتاب القاضي ولا الشهادة ولو كان القاذف
بعد ثبوت القذف عند القاضي عندى بنية بصدق قولي اجل مقدار قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه ويقال لا يعجب
الا في شهودك وذكر ابن رستم عن محمد اذا لم يكن له من ياتي بهم اطلق عنه ويعت مع بواحد من شرطه ليرده عليه في ظاهر الرواية لم
الي هذا لان سبب وجوب الحد ظهر عند القاضي فلا يكون له ان يوزع الحد لما فيه من الضرر على المقدون بتأخير دفع العار عنه والى آخر
المجلس قليل لا يستعصر كالتأخير الى ان يحضر الجلاء وعن ابي يوسف ليستأنا الى المجلس الثاني لان القذف موجب للحد بشرط عجز
اقامة اربعة والعجز لا يتحقق الا بالامال كالمدعى عليه اذا ادعى طعنا في الشهود يميل الى المجلس الثاني وجوابه ما قلنا دعوت ان لا يقبل
منه الا اربعة فلو جاز بثلاثة حد هو والثلاثة قال تعالى ثم لها توبار به شهدا او فاجله وجم ثمانين فان شهد رجلا او رجل وامراة
على اقراره بالزنى يدر من عمن بالقاذف الحد وعن الثلاثة لان التوابع بالبينه كالشاهد بالمعانية فكان بمعناه اقراره بالزنى
الا انما يستعصر في الاقرار امساق الحمد له اقامته لان ذلك لا يمكن وكو كثر الشهود ولو زنا المقدون قيل ان يقام الحد على القاذف او

وطي وطنا حراما على ما ذكرنا اذ ان سقط الحرج من القاذف ولو اسلم بعد ذلك لان احصان المقدور شرط فلا بد من وجوده عند ان سامة الحد وكذا اذا خرس او عته ولكن لا الزوال احصانه بل لا يمكن شبهة انه لو كان ناطقا صادقه ولا يلقن القاصضه المشهود ما يتم به شبهة و تتم في الحد وجنس آخر تقدم ان قوله انت ازني من فلان او ازني الناس لاحد عليه وهو من المبسوط وفي فتاوى قاضي خان قال انت ازني الناس او زني من فلان عليه الحد ولو قال انت ازني مني لاحد عليه ولو قال لسا يازانية فقال انت ازني مني حد الرجل وحده ولو قال لامرأته ما زنت زانية خير منك لاحد عليه وكذا لو قال لامرأته وطنيك فلان وطيا حراما او فجيبيك او جامعك حراما لاحد عليه وكذا اذا قال اجبرت انك زان او اشجرت على ذلك ولو قال زنييت وفلان منعك يكون قاضي قاضا لها لان العادة ان لا معية حالة الزنا فانصرف الى معية الفعل دون الحضور ومن قال لست لابويك لا يكون قاضا وهو تعالى لست لان لست للرجل ليس قد فاعجل قدف ولده او ولد له لاحد عليه ولو قدف اباه او امه او اخاه او عهه حد قال للرجل قل لفلان يازاني فان قال المرسل اليه فلان يقول لك يازاني لاحد على الرسول ولا على المرسل وان قال ليا زاني حد الرسول خاصة ولو قدف بيته ففسدتم ابنتها ليس له ان يطالب بالقذف بعد ذلك ولو قال يا ابن الحجام او يا ابن الكاذب لاحد ولو قال للرجل يا ابن الاحد عليه لانه لم يطق وكذا يا ابن النضراني او يا ابن اليهودي وفي الخلاصة عن مجموع النوازل رجل قال في بيت لم يشرب الخمر ولم يزن فقال آخر بمكرهت لم يجز لانه ليس باشارة الى هذه الافعال ولو قال ابن مكرهه است فانه لك لانه لم يسمه ولم يكنه ولو قال وني ابن مكرهه است يكون قد فاد معنى الاول فعل الكل ومعنى الثاني فعل بذكره كما ومعنى الثالث هو فعل بذكره كما وفي الفتاوى على ان الرجلين احدهما كان قتيلا لم يذمهما ولا حد فيهما فقال الاحد عليه لان الصل القذف لم يقع موجبا ولو قال بجماعة ككلمة زان الا واحد يجب عليه الحد لان القذف فيه موجب للحد فكان لكل واحد ان يدعي عالم معين المشتكى من فروع داخل حد القذف ما ذكره المصنف في التجنيس عبد القذف حرافة عتق فقتل خرافة متعاضد ثمانين لوجار الاول فغضب اربعين ثم جاز به الاخر ثم الثمانين لان الاربعين وقع لهما بقا الباقي اربعين ولو قدف آخر قبل ان ياتي بالاول الثمانون تكون لهما جميعا ولا يضرب ثمانين ثمانين لان الباقي تمام حد الحرار فجاز ان يدعي عليه الاحرار وهذا ما عساه ولو قال لامرأة ياروسبي يحد ولو قال يا ثعبنة يحد

فصل في التعزير لما قدم الحد والمقدرة بالنصوص القطعية وهي وكذا ما اتهم التعزير الذي هو دونها في المقدار والليل والسرير يارب من الحد واصلي من التعزير بمعنى الرد والروع وهو مشروع في الكتاب قال الله تعزير من فاني اطعكم فامنعوا اعطيس سبيلا الى ضرب الزوجا وادبوا وتهديدا وفي الكافي قال عم لا ترفع عصا عن ابنك روي انه من عمر بن الخطاب قال غير يا غث في الحيط روي عنه انه قال حمل الله على سوطه حيث يراه اياه اقوى من هذا الحديث قوله عم لا يجلد فوق شرا الا في حد وسياق قوله فاضربوه على تركها بعشر في الصبيان فمن ادليل شرعية التعزير واجمع عليه الصلابة والمعنى هو ان الزجر من الافعال السنية كمالا تعزير على ما فيه منسج الى هو اتبعه وحش واجب ذكر التماسي عن ابي حنيفة في شئ من قدر بل يعفون الى راي القاضي لان مقتضى الزجر واحوال الناس مختلفة فبعضهم من يذبح بالنعية ومنهم من يحتاج الى اللطمة والى الضرب ومنهم من يحتاج الى الحبس وفي الشافعي التعزير على مراتب غير اشتراف الاستراف وهم العلوية والعللار بالا اعلام وهو ان يقول له القاضي بلغني انك تفعل كذا فيتعزير به فتعزير الاشارة وهم الامرار والذباقي بالاعلام والحبس الى باب القاضي والخصوصية في ذلك وتعزير الاوساط وهم السوقة والنجس وتعزير

ومن من من عبد الله ادم ولدا وكافرا با كذا عثر لانه جناية قد ف وقد اشتهر وجوب الحد لغيره الاخصان فوجب التعزير

الاخيرة بهذا كونه وبالشرع وعن ابي يوسف يجوز التعزير للسلطان بائس المراسل عند ما وبأى الائمة الثلاثة لا يجوز وما في الخلاصة سمعت
من ثمة ان التعزير بائس المال ان راي القاضي ذلك او الوالي جاز ومن جهة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال سبي على انبياء
من قال بذلك من الشائع يقول ابي يوسف وقال الترمذي يجوز التعزير الذي يجب عقابته ثم لكل احد بعلة النيابة عن الله نعم وسئل ابو جعفر
السندي عن رجل جالس امراته يحل له قتله قال ان كان يعلم انه يضر بمن الزنا بالصباح والضرب بما دون السلاح لا يقتله وان علم انه
لا يضره الا بالقتل حل له قتله وان طاعة المرأة يحل قتلها ايضا وهذا تنصيص على ان التعزير بملك الانسان وان لم يكن محتبا وصرح
فيما تقي بذلك وبذلك من باب ازالة المنكر باليد والشارع ولي كل احد ذلك حيث قال من راي منكم منكرا فليغيره بيده فان
لم يستطع قبلنا الحديث بخلاف الحد ولم يثبت توليتها الا للولادة وبخلاف التعزير الذي يجب حقا للعباءة القذف ونحوه فان لم يتوقف على
الدعوى لا يقيمه الا الحاكم الا ان يحكم فيه ثم التعزير فيما شرع فيه التعزير اذا اراده الامام واجب وقول مالك واحمد وروى
عند الشافعي ليس بواجب لما روى ان رجلا جارا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني رايت امرأة فاصبت منها نادون ان طاحها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصليت معنا قال نعم فتلا عليه ان الحسنات ييسرن السيئات وقال في الانصار اقبلوا من محسنهم و
تجاوزوا عن سيئهم قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم في الحكم الذي حكم به للزنا في سقاية ارضه فلم يوافق عرضه ان كان ابن عمك ففقتله
صلى الله عليه وسلم ولم يغزوه ولنا ان كان منصوحا عليه من التعزير كان في وطى جارية امراته او جارية مشتركة يجب ائتمان الامر فيه وما
لم يكن منصوحا عليه اذا راي الامام بعد مجابته بنفسه المصلحة او علم انه لا يضره الا بال وجب لانه راجح مشرع بحق الله
نعم فوجب كالحكم وما علم انه انزجر به وانه لا يجب وهو مخجل حديث الذي ذكره للنبي صلى الله عليه وسلم ما اصاب من المرأة
فانه لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم الا وهو نادى مندرج لان ذكره ليس الا الاستعلام بموجبه ليفعل معه وما حديث النبي صلى الله عليه وسلم
لحق آدمي وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز تركه وفي فتاوى قاضي خان التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الابراء والعفو
على الشهادة والشهادة ويجري فيه اليمين يعني اذا انكره بسببه يخلفه وليقتضيه بالكنول ولا يخفى على احد ان يقيم له ما هو
حق العبد وحق الله بحق العبد لا شك انه يجري فيه ما ذكره اماما واجب منه عقابته نعم فقد ذكرنا انفا انه يجب
على الامام ولا يحل له تركه الا فيما علم لنزجره الفاعل قبل ذلك ثم يجب ان يتفرغ عليه انه يجوز اثباته بمدرع شدة
فيكون بدعيًا شامدا اذا كان معه آخر فان قلت في فتاوى قاضي خان وغيره ان كان اليه عي عليه ذامره
وكان اول ما فعل يوعظ استحسانا فلا يغزره فان عاد وتكرر منه روى عن ابي حنيفة انه يضرب وبذلك يجب ان يكون
في حقوق الله نعم فان حقوق العباد لا يمكن للقاضي فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محله ماقت
من حقوق الله نعم ولاننا قضيه لانه اذا كان ذامره فقد حصل تعزيره بالجبر الى باب القاضي والدعوى فلا يكون
مسقطا للحق الله سبحانه وتعالى في التعزير وقوله ولا يقد يعني بالضرب في ادل مرة فان عاود عزره راج بالنظر
ويكون كونه محله حق آدمي من الشتم وهو من تعزيره بما ذكرنا وقد روى عن محمد بن ابي بكر بن النعمان ان كان له مؤثر

ومن قلة سببها أو أمانة أو أدم ولدا أو كافرا بالذات غير زانية حايية قذفت وقد استتبع وجوب الحد لفقد الأخصيات
فوجب التعزير وكذا إذا قذف مسلما بغير الزنا فقتال يا فاسق أو يا كافرا أو يا خبيث أو يا سارق لأنه إذا

يوعظ وإن كان دون ذلك جبرس وإن كان سببا بضرب وجبس يعني الذي دون ذلك والمروعة عندي في الدين والعصا
قوله ومن قذفت عبدا أو أمانة أو أدم ولدا أو كافرا بالاجتماع على قول داود في العبد فإنه يجدر به وقول
ابن المسيب في الذميمة التي لها ولد مسلم قال يجدر به وإنما عزز لأنه من هذا الكلام جنابة قذفت وقد استتبع وجوب الحد على القاذف
لفقد الأخصيات فوجب التعزير وكذا إذا قذف مسلما بغير الزنا فقتال يا فاسق أو يا كافرا أو يا خبيث أو يا سارق ومثله
يا لص أو يا فاجر أو يا زنديق أو يا متبجح يا ابن القمجة يا قريظان يا من يعمل عمل قوم لوط أو يا لوطي أو قال انت تلعب
بالصبيان يا كليل الربوا يا شارب الخمر يا ديوث يا منحت يا خائن يا ماوئى الزواني يا ماوئى للصومس يا منافق يا يهودى عزز بك مطلقا
في فتاوى قاضي خان وذكره الناطقي وقيد به بما إذا قال لرجل صلح أو قال لفاسق يا فاسق أو للص يا لص أو للفاخر يا فاجر لا شيء عليه
والتعليل مفيد ذلك هو قولنا أنه إذا أذاه بالحق به من الشين فإن ذلك إنما يكون فيمن لم يعلم القصاص بهذه ما في علم فإن الشين قد ألحقه بنفسه
قبل قول القائل وقيل في يالوطي يسأل عن نيته إن أراد أنه من قوم لوط فلا شيء عليه وإن أراد أنه يعمل عملهم عزز على قول
ابن حنيفة وعندنا ما وجد الصحيح أنه يعزر إن كان في غضب قلت أو نزل من تعويذ النزل بالشج ولو قذفه بآتيان ميتة أو يسميه مغرقل الصم
الأنه يبلغ بالتعزير غاية في الجنابة الأولى وهو ما إذا قذف غير المحض الزنا لأنه من جنس ما يجب به الحد وهو الرجم بالزنا وفي الثانية
وهو ما إذا قذف بغير الزنا من المعاصي الراى إلى الإمام قوله ولو قال يا حمار أو يا خنزير لم يعزر لأنه لم ينسب إلى شين معصية ولم يتعلق
به شين أصلا بل إنما الحق الشين بغيره حيث كان كذب به ظاهر أو مشد يا بقر يا ثور يا حية يا قيس يا قرد يا ذئب يا حمار يا غنما يا ولد حمار
يا حمار يا نكس يا نكوس يا مسخرة يا ضحكة يا كشخان يا ابلة يا ابن الحجام والبه ليس بحجام أو يا ابن الأسود والبه ليس كذالك يا كلب
يا رستاقى يا سواجر يا مسوس لم يعزر والحق ما قاله بعض أصحابنا أنه يعزر في الكشخان أو قيل أنه قريب من معنى القريظان
والديوث والمراد به والقريظان في الحرث الرجل الذي يذبح الرجل على امرأته وشدة في عون ديار مصر والشام المعرض والقواد و
عدم التعزير في الكلب والخنزير وتحتوها هو ظاهر الرواية عن علماء الثلاثة واختار السندواي أنه يعزر به وهو قول الأئمة الثلاثة لأن
بذره الألفاظ تذكر للثبوت في عرفنا وفي فتاوى قاضي خان في يالكلب لا يعزرت قال وعن الفقيه أبي جعفر أنه يعزر لأنه بعد شتمه ثم قال الصحيح
أنه لا يعزر لأنه كاذب قطعاً انتهى وفي المبسوط فإن العرب لا تعد شتمته ولهذا يسمون بكلب وذئب وذكر قاضي خان عن أبيه
أبي يوسف في يالخنزير يا حمار يعزر ثم قال وفي رواية محمد لا يعزر وهو الصحيح والمطم استحسن التعزير إذا كان المخاطب من الأشراف
فحصلت ثلاثة والمذهب هو ظاهر الرواية لا يعزر مطلقا ومما استدل السندواي به في تعزير مطلقا والمفضل بين كون المخاطب من الأشراف يعزر
قائله أو لا فلا ويعزر في مقامه وفي قدر وقيل في يلبس وانا أظن أنه يشبهه بالبه ولم يعزر واه قوله والتعزير كثره
تسع وثلاثون هو ظاهر أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يبلغ به خمسة وسبعون سوطا والأصل في نقصه عن الحد وقوله
عزم من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين ذكر البيهقي أن المحفوظ أنه مرسل وأخرجه عن خالد بن الوليد عن النعمان بن بشير
ورواه ابن ناجية في فوائدنا محمد بن حصن الأصمعي ثنا عمر بن علي القديمي ثنا عمر بن خالد بن الوليد بن عبد الرحمن

الحج

ومن حق الاسام او غيرة فمات ولا بد له فعل ما فعل بامر الشرح وفعل المام ولا يتقيد بشرط السلامة كالنفس مادون التبرع
 بخلاف الزوجه اذا عجزت وزوجه لانه مطلق فيه والاطلاقان يتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق وقيل الشافعي رحمه الله
 في بيت المال لان الاطلاق خطأ فيه اذا التعزير للتاديب غير انه يجب الدية في بيت المال لان تقع عمله يرجع الى
 عامة المسلمين فيكون العزم في صالحهم قلنا لما استوفى حق الدية فعلا باصره صار كأن الله امانه من غير واسطة فلا يجب الضمان

محل واحد على هذا المعنى شدة الضرب قوته لاجتماع في عضوا واحدا كما قيل اذا صح انه لا يجمع في غضبو واحد مطلقا ثم حد الزنا على التعزير في الشدة
 ثابت بالكتاب واعظم جايته حتى شرع فيه الرجم وهو اثنان النفس بالكلية ثم حد الشرب لانه ثابت باجماع الصحابة لكن لا يمتلي في القرآن
 زمنه لم كان غير مقدر على التقدم ولان سبب يتيقن فيكون سببته لا يشبه فيها والمراد الشرب يتيقن اسببته لا يشبه في الشرب
 لانه بالبينه والاقرار وسما الايجابان لليقين فان قيل يغيب ما يشترع ما يحسن ان عند ما يتيقن بلزوم الحد وان الثابت بما كان ثابت بالمعاينة
 كذلك القذف ثبت بالبينه والاقرار فلا يقع فرق بينهما بخلاف القذف لان سببه باعتبار كونه قربة وبالبينه لا يتيقن بذلك
 لجزاؤه في النسبة اليه ولا تجري فيه التعليط والشهادة فلا يخط مرة اخرى من حيث الوصف وهو شدة الضرب ولان الشرب
 ينظم القذف كما قال علي بن ابي طالب اذ انشرب يذى او اذا نذى افترى فيجتمع على الشارب حد الشرب والقذف فيزاد الحد ونظر الى المظنة
 فلا يخط بالثبوت فاشد بالتعزير واحقها حد القذف وعند احمد اشد الضرب حد الزنا ثم حد القذف ثم التعزير وقال مالك الكل
 سواء لان المقصود من الكل واحد ثم ذكر في المبسوط بانه يجرد ويعزى في ازار واحد وفي الفتاوى قاضى خان يضرب في التعزير قائما
 عليه شيئا ينزع الحشوا والفرو ولا يمتلي التعزير قوله ومن حد الامام او غره فمات فدمه يدر وهو قول مالك واحمد قال
 الشافعي رحمه الله ثم في قول تجب الدية في بيت المال لان دفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون العزم الذي يلحقه سبب
 عليه لهم عليهم وفي قول على عاقلة الامام لان اصل التعزير غير واجب عليه ولو وجب فالضرب غير متيقن عليه
 في التعزير فيكون فعله مباحا فيقتد بشرط السلامة ولم يسم فوجب على عاقلة وهذا يخص التعزير ونحن نقول الامام
 مأمور بالحد والتعزير عند عدم ظهور الاثبات في التعزير الحق امد تم وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كما في
 القضاء ولانه لا بد له من الفعل والاعقاب والسلامة خارجة عن وسعته اذا الذي في وسعته ان لا يتعرض بسبب القريب
 ويوجب ان يبالي في التحقير فلا يسقط الوجوب به عنه او يفعل ما يقع زاجرا وهو مأمور لم زاجرا وقد يتفق ان يموت الانسان
 به فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزاجر مع اشتراط السلامة عليه بخلاف الباحات فانما رفع الجنائية في الفعل والاطلاق وهو مخبر فيه
 بعد ذلك غير مزم به فصحة تقديده بشرط السلامة كما ورد في الطريق والاصطلاح والضمن اذا عر امرته فماتت لانه مباح وتغصنه ترجع اليه كما ترجع
 الى المرأة من وجه آخر وهو استقامته على ما امر الله به وذكر الحاكم لا يضرب امرته على ترك الصلوة ويضرب ابنه وكذا المعلم اذا ادب الصبي فمات
 سنة لضمن عندنا والشافعي مالم يجامع زوجته فماتت او افضاها الا لضمن عن ابى حنيفة والابى يوسف ذكره في المحيط انه مباح فيقتد بشرط السلامة
 ضمن المهر بذلك الجماع فلو وجبت الدية وجب ضمانان بمضمون واحد متمم الادلى للانسان فيما اذا قيل له ما يوجب التعزير بالجنسية قالوا لو كان
 له بانبيث الاحسن ان يكف عنه ولو رفع الى القاضي لم يؤد بجوز ولو اجاب مع بانقال بل انت لا باس واذا اساء العبد الا بوقوع لمولاه ما يوجب
 وكذا الزوجه في الفتاوى القاضي من يقيم بالقتل والسرقة يجلس ويجلد في السجن الى ان يظهر التوبة وفيها عن ابى يوسف اذا كان يبيع الخمر ويشترى ويترك الصلوة
 يجلس ويؤوب ثم يخرج والساحر اذا ادعى انه يخلق ما يفعل ان تاب تبرا وقال انه نعم خالق كل شيء قبلت توبته وان لم يتب تغفل وكذا الساحرة تقتل بردها وان كان
 المردة لا تقبل عندنا لكن الساحرة تقتل بالاثم وهو ما روي عن ابن كلب لعمالة اقبلوا ساحرة راودتها وقاضى ان ان كان يبيع الخمر ويشتري الخمر لا يقبل

الادب

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخفية والاستسار ومنه استرق السمعة قال الله تعالى لا من ينسب السمعة وقد
 نهى عليه اوصاف الشريعة على ما باتيك بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوي مرعى فيها ابتداء وانتهاء وابتداء لا غير اذا نقب
 الخد او على الاستسار واخذ المال من مكانه على الكبرى اعنى قطع الطريق مسارقة تعين الامام لانه هو المتصدد لحفظ النظر
 باعينه وفي الصغرى مسارقة غير المالك او من يقوم مقامه

اخذ ثبت ذلك من لا قبل توبته وفي النجاشي رجل يخذل لئلا ينسب اليه السرقة من المروءة وجبة تلك اللقبة فهذا حكم بار تداود
 ويقتل قال في الخلاصة كذا ذكره القاضي مطلقا وهو محمول على ما اذا كان يعتقد ان لا اثر انتهى وعلى هذا التقدير فلم يذكر حكم هذا الرجل
 وعلى هذا التقدير اعنى عدم الحكم بار تداود فينبغي ان يكون حكمه ان ينسب ويحبس حتى يحدث توبته وهل تحمل الكتاب به بما علم ان فلانا يتجسس
 من المساكين لاسبية قالوا ان وقع في قلبه ان اباد يقدّر ان لا ينسب اليه بل ان يكتب وان لم يقع في قلبه لا يكتب وكذا بين المروءة وجبة
 وبين السلطان والرعية وغير من شهد شرب الشاربين والمجتمعون على شبهة الشرب وان لم يشربوا ومن سوزة خمر
 والمنظر في نهار رمضان فيزور ويحبس والمسلم يبيع الخمر او ياكل الربا فيزور ويحبس وكذا المسخ والخمسة والنميمة يعزرون
 ويحبسون حتى يحدثوا توبة وكذا المسلم اذا شتم الذي يغزله اتركب مقتبة وكذا من قبل اجنية اعتقها او مسالمة وولد العظم

كتاب السرقة

لما كان التقصير من الحدود والارجاع عن اسبابها بسبب استملت عليه من الناسد روى من تربيتها في التعليم ترتب اسبابها
 في الناسد فما كانت نفس من اعظم تقدم على ما هو اخذ لان تعليمه وتعلمه اسم واعظم الناسد يودى الى فوات النفس وهو الزنا لا تقدم من وجه
 كونه قتل اعنى وليه يودى الى فوات العقل وهو الشرب لانه كفوات النفس من حيث ان عديم العقل لا يتفقد نفسه كعدم النفس وليمه
 يودى الى افضاء العرض وهو القذف فانه امر خارج عن الذات يورث فيها ويلزق امر اقبيا وليه يودى الى اهلاك المال فانه
 الاخر الخاق وقاية النفس والعرض فكان اخرافا حصد للسرقة تفسير لئلا يذكري في الكتاب وهي اخذ الشيء من الغير على وجه
 الخفية ومنه استراق السمع وهو ان يستمع مستخفا في الشربة سبي هذا ايضا انما زيد على مفهوم ما قيود في اناطة حكم شرعى بها اذا لا شك ان
 اخذ اقل من الغناب خفية سرقة شرعا لكن لم يعلق الشرع به حكم القطع في شروط الثبوت ذلك الحكم الشرعى فاذا قبل للسرقة الشرعية اخذ
 خفية مع كذا وكذا لا يحسن بل السرقة التي علق بها الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدار ما خفية عمن هو مقتصد
 للحفاظ مما لا يتسارع اليه الناسد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة وتعميم شبهة في الناول فلا يقطع السارق من السارق لا احد
 من الاخر او ذى الرحم الكائنة والنقل ثلاث الاصل لا يمار اليه حتى يمين بالامر له كالصلوة على ما هو المذهب المختار عند الاصوليين
 واقبل من من هو منها اللغوى والزيادات شروط غير مرعى والقطع بانها لا فعال والفرقة عندنا ولو بغير الفاتحة فكيف يقال انها في اشعر
 للعدا ولا فعال شرط قبوله والفرق انه لا يتبادر الدعاء قط هذا قساي في السارق من السارق خلاف قوله والمعنى اللغوى معنى الخفية
 مراعا فيها ما ابتداء وانتهاء وذلك في سرقة النار في المصر او ابتداء لا غير وهي في سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية اخذ
 المال مجاهرة ولو بعد منامة من في يده قطع به للاكتفاء بالخفية الاولى واذا كابر في المصر نهرا واخذ ماله لا يقطع استحسانا وان كان
 دخل خفية والقياس كذلك من الليل لكن يقطع او غالب لسرقات في الليل تغييرا لئلا يذبح في الدخول والاخذ بالكتابة وعليه
 فرح اذا كان صاحب الدار يعلم ودخول اللص لا يعلم كونه فيها او يعلمه اللص وصاحب الدار لا يعلم دخوله او كانا لا يعلمان قطع ولو علم لا يقطع و
 لو كانت السرقة تشتمل الصغرى والكبرى والخفية المقتبة في الصغرى هي الخفية عن غير المالك او من يقوم مقامه كالمودع واستيعود المصارف والمصارف

ان من يتم باصل السرقة يحبس ويؤخذ الى ان يظفر التوبة وكذا

واسم الدرهم ينطلق على المضروبة عرفاً فلهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو كما هم من رعاية الكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرأ فتمت بالنقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع

وسألت أبا عن حديث ما رواه الحسن بن صالح عن منصور عن الحكم عن عطاء ومجاهد عن أيمن وكان قتيبا قال قطع يد السارق في ثمن المجرم كان
ثمن المجرم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم دينار قال أبا هو مرسل وروى أنه والد عبد الواحد بن أيمن وليس له صحبة وظاهر هذا القدر
أن أيمن اسم الصحابي وهو ابن أم أيمن وأنه استشهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخين اسم تابعي آخر وقال أبو الهيثم المزي في كتابه
أيمن النخعي مولى بني مخزوم وروى عن سعيد وعائشة وجابر وعنه ابنه عبد الواحد وثقة أبو زرعة ثم قال أيمن مولى ابن الزبير وقيل مولى ابن عكرم
عن النبي صلى الله عليه وسلم في السيرة إلى أن قال وعنه عطاء ومجاهد قال النسائي ما حسبني عتبة وقد جلد أسامة البعير ما ابن أبي حاتم وابن
حبان فجلدهما واحد قال ابن أبي حاتم مولى أيمن الخثعمي مولى ابن أبي عمر روى عن عائشة وجابر روى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبد الله
سمعت أبا يقول ذلك سئل أبو زرعة عن أيمن والد عبد الواحد فقال حكى ثقة وقال ابن حبان في الثقات أيمن بن عبيد الخثعمي مولى
ما بن أبي عمر الخثعمي من أهل مكة روى عن عائشة وروى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبد الواحد بن أيمن وكان أخا أسامة بن زيد لا بد من ذلك
يقال له أيمن ابن أم أيمن مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن زعم أن له صحبة وهم حديثه في القطع مرسل فهذا يخالف الشافعي وغيره
يمكن ذكر أن النعمان بن أم أيمن قتل يوم حنين وأنه صحابي حيث جعله من التابعين وكذا فعل الدارقطني في سنة أيمن لا صحبة له وهو من التابعين
ولم يدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء بعده وهو الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ثمن المجرم دينار روى عنه ابنه عبد الواحد
وعطاء ومجاهد وبالحاصل أنه اختلف في أن روى قيمة المجرم بل هو صحابي أم تابعي ثقة فإن كان صحابيا فلا إشكال وإن كان تابعيا ثقة
كما ذكر أبو زرعة الإمام العظيم الشان وابن حبان فحديثه مرسل والارسل ليس عندنا ولا عند جابره العلماء قداميل موهجة فوجب اعتبارهم
فقد اختلف في تقويم المجرم أبو ثلاثة وعشرة فيجب الأخذ بالكثر منها لايجاب الشرح الدرر ما يمكن في الحمد وشم تقوى ما رواه النسائي أيضا
لسنده عن ابن اسحق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كان ثمن المجرم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم واخرجه
الدارقطني أيضا واخرجه هو واحدا في مسنده عن الجراح بن ارطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وكذا اسحق ابن راهويه وروى ابن
أبي شيبة في مصنفه في كتاب اللقطة عن سعيد بن المسيب عن رجل من سرية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بلغ ثمن المجرم فطريقه
وكان ثمن المجرم عشرة دراهم قال الحسن واما ذلك فيقول صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في الجودينار وعشرة دراهم وهذا ابتداء اللفظ متوف
على ابن مسعود وهو مرسل عنه رواه عبد الزان ومن طريقه الطبراني في معجمه وأشار إليه الترمذي في كتابه الجامع فقال وقد روى
عن ابن مسعود أنه قال لا قطع الا في دينار وعشرة دراهم وهو مرسل واه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود والقاسم عبيد الرحمن
لم يسمع من ابن مسعود انتهى صحيح لان الكل ما رواه الا عن القاسم لكن في مسند أبي حنيفة من رواية ابنة مقاتل عن ابي
حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال كان قطع ايدي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
في عشرة دراهم وهذا موصول في رواية فط بن ياسين عن أبي حنيفة انما كان القطع في عشرة دراهم وحسبه ابن خزيمة ومن
حديث محمد بن الحسن عن أبي حنيفة يرفع لا قطع اليد في اقل من عشرة دراهم فهذا موصول مرفوع ولو كان متوقفا لكان له حكم
الرفع لان التقديرات الشرعية لا دخل للعقل فيها فالقوف فيها محمول على الرفع قوله اسم الدرهم يعني في الحديث وهو قوله

والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد قوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مباشرة الى ان غير الدارهم يعتبر قيمته بها وكان ذهباً ولا بد من جز لا شبهة فيه

لان الشبهة دراهمة وسببها من بعد انشاء الله تعالى قال العبد الحرفي لقطع سواها كان النقص

لغيره فصل ولا التصنيف مستغنى فيكمامل صيانة الاموال النسيان

اعشرة دراهم مطلق على المضروبة عرفاً فاذا اطلق بلا قيد فهو وجه اشتراط كونها مضروبة في القطع كما ذكر في القدرى وهو ظاهر الرواية وهو الراجح للظاهر من الحديث ورعاية كمال الجنائية لانهما شرط العقوبة وشروط العقوبات يراعى وجودها على وجه الكمال ولذا اشترط الجوده حتى لو كانت زليفاً لا يقطع بها ولو تجاوزها لان نقصان الوصف بنقصان الذات وعن ابي يوسف يقطع بها اذا كانت رايحة حتى لو سرق عشرة تبراي ففقدت مضروبة بمكان قيمتها اقل من عشرة مصكوكه لا يجب لقطع على ظاهر الحديث وروى الحسن عن ابي حنيفة ان يقطع للاطلاق المذكور وانت تعلم ان المطلق يقيد بالعرف والعادة قوله او اعتبره وزن سبعة يعنى المتعبر في وزن الدارهم التي يقطع بعشرة منها ما يكون وزن عشرة ووزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة وتقدم بحثنا في الزكوة انه ينبغي ان يراعى اقل ما كان من الدارهم على ما قالوا وانما يقتضى ما ذكره من ان الدارهم كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم ثلاثه اصناف صنف وزن خمسة وصنف وزن ستة وصنف وزن عشرة ان يقطع في القطع من عشرة هذا مقتضى اصلهم في ترجيح ثقتهم في وزن عشرة بانه ادبر للمحدوث ما كان داريما كان او لم لا يقال هذا احداث قول ثالث لانا نقول لانه لا يكون ذلك اذا تحققنا ان كل من قدر نصاب القطع بعشرة قدر العشرة بوزن سبعة وهو ممنوع فان من نقل تقديره بعشرة سفيا لثوري وعظما ولم يقل تقديرها بوزن سبعة ولا يتحقق لزوم القول الثالث ثم ند البحث ازام على قولهم ان وزن سبعة لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما ان قيل كاشافية انها كانت كذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا قوله وقوله ابي القدرى او ما يبلغ قيمته عشرة اشتاده الى ان غير الدارهم يعتبر قيمته بالدراهم وان كان ذهباً حتى لو سرق ديناراً قيمته اقل من عشرة لا يقطع ذكره في المحيط قال المراد من الدينار المذكور انه يقطع به في الحديث ما يكون تقويمه بالقيمة الوقت اى يكون ديناراً قيمته عشرة دراهم فضة جيا بوزن سبعة مثاقيل او اكثر سواء كان في الوقت كذلك او لا فلا اعتبار للوقت لانه يزيد وينقص فيه السعر ولا يد من كون قيمته غير الفضة عشرة يوم السرقة وقت القطع حتى لو سرق القيمة وقت القطع عشره لم يقطع الا ان كان نقص سبب عيب جلاذوات بعض العين فعلى هذا اذا سرق في اليوم قيمته في عشرة فاخذ في اخرى وقيمتها في اقل لا يقطع وفي قول الطحاوى يعتبر وقت الاحتياج من الحد فقط ولو سرق اقل من وزن عشرة فضة تساوى عشرة مصكوكه لا يقطع لانه يخالف النص في محل النص هو قوله لا يقطع الا في ربع دينار او عشرة دراهم في محل النص وهو ان يسرق وزن عشرة ولا بد من ثبوت دلالة النص الى النصاب المأخوذ وعليه كفى التحسين من علامته التوازل سرق ثوبا قيمته دون العشرة وعلى طرفه ديناراً مشدود لا يقطع وذكر في علامته فادى سرقته اذا سرق ثوبا لا يساوى عشرة وفيه دراهم مضروبة لا يقطع وقال وهذا اذا لم يكن الثوب وعاء للدراهم عادة فان كان يقطع لان التصدي قيمته على سرقة الدراهم الا ترى انه لو سرق كسافيه دراهم كثيرة لا يقطع وان كان الكيس يساوى درهما ولا يد ان يكون الميسر سرق منه غير محتمل حتى لو سرق عشرة ودية عند رجل ولو عشرة رجال يقطع بخلاف السارق من لسارق على الخلاف ان يخرج ظاهر احتجوا بطلع ديناراً في الزود خرج لا يقطع ولا ينظر ان يتوضئ بل يضمن مثله لانه استملكه وهو سبب الضمان للجمال ان يخرج النصاب بمرة واحدة فلو اخرج بعضه ثم دخل واخرج باقية لا يقطع قوله والحد والعبد في القطع سواء لان النص لم يفصل بين حر وعبد ولا بين التصنيف فيكمامل

وتجب القطع بأقراره مرة واحدة وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال أبو يوسف لا يقطع إلا بالأقرار مرتين
 ونرى أنها في مجلسين مختلفين لأنه لو احدى تجتنب فتعت بالآخرى وهي البينة كذلك باعتبارها في الزنا والحد
 ان السرقه قد ظهرت بالأقرار مرة فيكتبه كمان في القصاص وحد القذف وكل عقوبات الهامة لان الزيادة تفيد
 فيها التيقن من الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لأنه لا تهمه وباب الرجوع في حق الحد لا يفسد بالتكرار والرجوع في
 حق المال لا يفسد أصلا لأن صاحب المال يكذب به بشرط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مواده الشرعية

وهذا لان الجناية موجبة للعقوبة صيانة لاسوال الناس والرق منصف فما امكن فليقتضف نصف ما عليه يحصل موجب لعقوبة وما لا كمل
 منه ردة والا حاد في السبب في حقه بخلاف الزنا فان له حدين المجلد والرجم فان تظلم النفس الحد والمرقوق في المجلد
 فحد على نصف حد الا حاد ليقول في فليس نصف اعلى المحضات من العذاب ثم شرح الحد الاخر وهو الرجم على الاقرار ابتداء بحيث لم يتناول
 الاقرار قوله ويجب لقطع بأقراره رواه جود بن اعنه ابي حنيفة ومحمد والشافعي واكثر علماء الامت وقال أبو يوسف لا يقطع الا بال
 مرتين وهو قول احمد وابن ابي ليلى ويزيد وابن شيرين ويروى عن ابي يوسف اشتراط كون الاقرارين في مجلسين يستدلوا
 بالمنقول والمنسني اما المنقول فما روى ابو داود وعن ابي امية الخرومي اذ عزم استبلص قد اعترف ولم يوجد معه متاع فقال
 صلى الله عليه وسلم ما ذاك سرقت قال بلى يا رسول الله فاعاد به عزم مرتين او ثلاثا فامر به فقطع فلم يقطع الا بعد تكرار اقراره وسند
 الطحاوي الى علي بن رضوان رجلا اقرعنه بسرقه مرتين فقال قد شهدت على نفسك شهادتين فامر به فقطع فعلقا في خنقه واما المنسني
 فما لحاق الاقرار بها بالشهادة عليهما في العدد فقال حد فيعتبر عدد الاقرار فيه بعدد الشهود فظن به الحاق الاقرار في حد الزنا في
 الشهادة فيه ولا في حنيفة ما سنده الطحاوي الى ابي برة في هذا الحديث قالوا يا رسول الله ان هذا اسدق فقال
 ما اخل اسدق فقال السارق بلى يا رسول الله قال اذ بهوا به فاقطعوه ثم احسوه ثم ايتوني به قال فذهب به فقطع ثم
 حسم ثم اتى به فقال تب الى الله وعجل فقال تب الى الله وعجل فقال تاب الله عليك فقد قطع بأقراره مرة واما المنسني
 فخاص بحد القذف والقصاص هو ان لم يكن موثوقا من حيث انه عتق به كذا ظهر الموجب فيكتب به كالتقصيص حد القذف والقياس على التام
 فتح الفارق لان اعتبار العدد في الشهادة انما هو لتفصيل التهمة والتمسك في الاقرار والتمسك في حد القذف والقياس على التام
 فالشأن في التيقن شيئا اذ لا يرد صدق ما كاذب فبان في الاقرار بعد فافظمه لانه في تكراره فان قيل فليدفع احتمال كونه يرجع عنه اجاب لم يرد
 وباب الرجوع في حق الحد لا ينبغي بالتكرار فانه يرجع بعد التكرار فيفسخ في الحد ودلا يصح في المال بوجه لان صاحب المال يكذب فلا يفسخ
 عنه واما الظاهر المذكور اعني اشتراط كون الاقرار بالزنا متعديا كما في الشهادة به فلا نسلم ان ذلك بطريق القياس كيف واصله اعني الشهادة في حد
 العيون حكمه وهو الزيادة في العدد ومعدول عن القياس فالواقع ان كلاما من تعدد الشهادة وتعدد الاقرار في الزنا ثبت
 بالنسبة ابتداء لالابقياس والحدس جانه علم فروع في عبون المسائل قال سرقت من فلانة مائة درهم بل عشرة وثمانية لقطع في
 العشرة وثمانية وليس المائة هذا ان ادعى المقر المائتين وهو قول ابي حنيفة لانه يرجع عن الاقرار بمائة واقر بعشرة وثمانية
 فصح رجوعه عن الاقرار بالسرقه الاولى في حق القطع ولم يصح في حق الضمان ومع الاقرار بالسرقه الثانية في حق القطع
 وفي حق الضمان بخلاف قال سرقت مائة بل مائتين فانه لقطع ولا يضمن شيئا لو ادعى المقر المائتين لانه اقر بسرقه مائتين ووجد لقطع
 فانسحق الضمان والمائة الاولى لا يعيها المقر بخلاف الاولى ولو قال سرقت مائتين بل مائة لم يقطع ولا يضمن المائتين لانه اقر بسرقه
 مائتين ورجع عنها فوجب الضمان ولم يجب القطع ولم يصح الاقرار بالمائة اذ لا يعيها الموقوف منه ولو اذ صدقة في الرجوع الى
 المائة لا ضمان وفي علامته العيون قال انما سارق هذا التوب يعني بالاصناف قطع ولو لولن القاف لا يقطع لانه على الاستقبال

قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقيق الظهور وكما في سائر الحقوق وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة وما هيتهاد من ماله ومكانها الزيادة الاحتياط كما في الحد ويحبسه الى ان يسأل عن الشهادة والتهمة قال واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويحبس على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر بكمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد ناقصا مباحا في دار الاسلام كالحشيش والقصب السمك والطيور الصيد الزهور والمفردة او المنقورة

والاول على الحال قوله ويجب بشهادة شاهدين كما في سائر الحقوق وهذا اجماع الامة قوله وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة اي كيف سرق لاحتمال كونه سرق على كيفية لا يقطع معها كان لقب الجدار وادخل يده فاخرج المتاع فانه لا يقطع على ظاهره الثاثير او اخرج بعض النصاب ثم عاد واخرج البعض الاخر او ناول رفيقا له على الباب فاخرجه ويسالهما عن ايتها فانهما تطلق على اسرار السح والتقص من اركان الصلوة وعن زمانها لاحتمال التقادم وعند التقادم اذا شهد الضمين لمال لا يقطع على امره وتقدم ايضا ما اورس ان التقادم ينبغي ان لا يمنع قبول الشهادة على القطع لان الشاهد لا يتم في تأخيرها لتوقفه على الدعوى ولتدبره جوابه للمع لثانيان يسالهما عن المكان لاحتمال انه سرق من دار الحرب من مسلم وهذا اختلاف ما لو كان ثبوت السرقة بالافرار لا يسال القاضي المترعن الزمان لان التقادم لا يبطل الاقرار ولا يسال المترعن المكان لكن يساله عن باقي الشروط من الحرز وغيره اتفاقا وفي الكافي وعن اسروق اذا سرق اكل مال لا يوجب القطع كما في الثمر والكثير وعن قدرو لاحتمال كونه دون نصاب عن اسروق منه لان السرقة لبعض الناس لا يوجب قطع كذي الرحم المحرم ومن الزوج وقال في المبسوط لم يذكر محمد السؤال عن المسرقة منه لا حاجة بخاسم والشهود يشهدون على السرقة منه فلا حاجة الى السؤال عنه وانت تعلم ان شهادتهم بانه سرق من هذا الحاضر وخصومته الجاهل لا تسألان بالنسبة من السارق ولا الدعوى تسلم ان يقول سرق مالي وانا مولاه او وجد وانا يسال عن هذه الامور احتياطا للذرواذا ابيدوا على وجه الاستسقاط الحد فان كان القاضي عرف الشهود بالعدالة قطعه وان لم يكن عرف حالهم حبس الشهود عليه حتى يبدلوا لانه صار متبهما بالسرقة والتوثيق بالتكفيل منقطع لانه لا كفالات في الحدود ومنها نظر وسهوان اعطاه الكفيل بنفسه جازر وعلى قول ابى يوسف يجوز ولم يقع التكفيل في هذا الحكم اعني حبسه عند اقامته البينة حتى يزول مقتضى ما ذكر من انه يحبس بتهمة ما يوجب الحد لا التعزير بسبب انه صار متبهما بالفساد انه لو صح التكفيل ينبغي ان لا يعدل عن حبسه بسبب الزم من التهمة بالفساد في الارض وكذا ذكر في الفتاوى من يقيم بالنقل والسرقة بحبس ويخلد في الحبس ان يظهر التوبة بخلاف ما يبيع الزم ويشترى ويترك الصلوة فانه يحبس ويؤدب ثم يخرج وفي التجسس من علمته النوازل لص معروف بالسرقة وحده رجل يذهب في حاجة غير مشغول بالسرقة ليس ان يقتله وله ان يأخذه وللا امام ان يحبسه يتوب لان الحبس جبر التوبة مشروع واذا عدل الشاهد ان المسرقة منه غائب لم يقطع الا بحضرة وان كان حاضرا والشاهد ان غائبا لم يقطع الا صاحبه حتى يحضر واذا كان في الموت وهذا في كل الحدود وسوى الرجم ويمنع اقصا من ان لم يحضر واستحسانا لانه في كافي الحاكم قوله واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع ومعلوم تقديده قطعه بما اذا لم يكن منهم احد ذو رحم محرم من المسرقة منه ولا يصح وعند ذلك لقطعون وان لم يصب احد منهم نصاب فبكون تمامه سروق فلما تدبر اسمهم لرحم تحت النص فلما قطع كل سابق بقرينة نصا باولم يوجب فلا يجب الحد في يدين كل منهم جناية سرقة وذلك لوجوب القطع بمجرد بل حتى يكون بقرينة نصا

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع في السرقة وهو متعلق السرقة اذ هو مملوكا فبثمان بالنسبة الى نفس الفعل فلما اخبره عن بيان السرقة وتوصل بها قوله لا يقطع فيما يوجد ناقصا مباحا في دار الاسلام اي اذا سرق من حرز لا يقطع فيه بعد ان اخذوا حرز وصار مملوكا التافه والتفه التحقير التحسيس من باب ليس كالنفس والحشيش والقصب والسمك والطيور

لما كان في حديثه عليه السلام في الشيء الذي لا يملكه غيره من غير جنسه ما حان في الأصل بصورة
غيره غريب فيه حقيقة نقل الرغبات فيه والطباع كقولنا في قوله تعالى لا يملكه غيره من غير جنسه ما حان في الأصل بصورة
وكان الحرف في ما ناقض لا يرى الخشب نافع على الابواب انما يدخل في الدار للمعامرة لا لاجراز والطير يطير للصيد وكذا الشركة العامة التي يملكها فيه وجعل في
المصنف توريث الشبهة واحد ينسب الى ما يدخل في السك المالح والطير في البط والحمام كما ذكرنا ولا اطلاق قوله
عليه السلام لا قطع في الطير يعني في سائر الطيور لا في كل شيء ولا الطير في التراب والسير في الحقول الشافعي والوجه عليه ما ذكرنا

والصيد برياً او بحرياً والزئج والبقرة وهو يقع الفين الطين الاحمر ويجوز اسكانها والنورة قوله والاصل فيه حديث عاليته فهو ما
رواه ابن ابي شيبة في مصنفه وسند ابن عبد الرحمن بن سليمان عن هشام بن عروة عن عاليته قالت لم يكن السارق يقطع على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء الذي زاد في سنده ولم يقطع في ادنى من ثمن مجنة او ترس ورواه مسلام في حديثه عن
هشام بن عروة عن ابنه وكذا رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جبر عن هشام بن عروة وكذا اسحق بن راوية اخبرنا عيسى بن يوسف عن
هشام ورواه ابن عدي في الكامل مسنداً اخبرنا عن عبد الله بن قيس عن ابي عن هشام بن عروة عن عاليته ولم يقل في عهد
هذا شيئا الا انه قال لم يقطع عليه ولم يلتصق فيه كلاماً فذكره لا يمين ان في رواية نظرنا ولا يخفى عن هذه الرسائل كلها حجة وقد تقدم وصلته من حد
ابن ابي شيبة ومثاله عبد الرحمن بن سليمان واذا عرف هذا فقال المصنف ما يوجب جنسه ما حان في الأصل بصورة اي الاصلية ان لم تحدث
فيه صفة متقدمة غير مرغوب فيه حقيقة فيكون تناول النفس فلا يقطع بالحديث المذكور والكتاب مخصوص بقاطع فجاز مطلقاً ثم قوله بصورة
ليخرج الابواب والاداني من الخشب وغير مرغوب فيه ليجزى نحو المعادن من الذهب والفضة والياقوت والياقوت ونحو ذلك
الاجزاء كونه مرغوباً فيها فيقطع في كل ذلك وعلى هذا النظر بعضهم في الزئج فقال ينبغي ان يقطع به لانه يحجز ويصان في وكما
الطارين كسائر الاموال بخلاف الخشب لانه اذا دخل الدور للمعامرة فكان احرازه ناقصاً بخلاف السراج والابنوس وختلت
في الوسمه والحنا والوجه القطع لانه جرت العادة باحرازه في الدكاكين وقوله نقل الرغبات فيه يعني فلا تتوفر الدواعي على استحصا
و على المعالجة في التوصل اليه ولا يضمن به الطباع اذا احرازته انما قلنا يوجد اخذه على كره من المالك لا ينسب الى الجناية بل
ان الظن به انما هو من الخبايا وما هو كذلك لا يحتاج الى شرح الزاخر فيه كما دون النصاب قال المصنف ولان الحرف فيها ناقص فان
بصورة الاولى التي على الابواب وانما يدخل في الدار للمعامرة لا لاجراز والطير يطير للصيد من شأنه ذلك وبذلك نقل الرغبات فيه
والوجه ان قوله والطر يطير من بيان نقصان الحرف الا ان هذا الوجه قاصر عن جميع صور الدعوى وكذا الشركة العامة التي كانت فيه اي
قبل الاحراز يقول عزم الصيد لمن اخذه وهو حال كونه على تلك الصفة اي الالهية توريث الشركة العامة شبهة فيه بعد الاحراز فيمنع
القطع والوجه ان يحمل على ان الشبهة العامة الثابتة في الكل بالاباحة لاصلها ثابتة بالاجماع واما قوله عزم الناس شركاء في ثلاث فاما
يقا ول الخشب والنصب بلفظ الكلام ففيه قصور ايضا قال ويدخل في السمك المالح والطير وصوصه السمك المالح او المملوح و
في الطير الدجاج والبط والحمام لما ذكرنا يعني قوله والطير يطير فيل احرازه عنه واما قوله ولا اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في الطير
فحديث لا يعرف رفعه بل رواه عبد الرزاق بسند فيه جابر الجعفي عن عبد الله بن يسار قال اتى عمر بن عبد العزيز في رجل سرق
وجا به فاراد ان يقطعه فقال له سلمة بن عبد الرحمن قال عثمان لا قطع في الطير ورواه ابن شعبة عن عبد الرحمن بن ممدى عن ميمون بن محمد
عن يزيد بن حصة قال اتى عمر بن عبد العزيز برجل قد سرق طيراً فاستفتى في ذلك لسايب بن يزيد فقال ما ريت احداً يقطع في الطير عليه
في ذلك قطع فتركه عمر فان كان هذا مما لا مجال للادى فيه فحكم السماع والا فقليد الصماني عندنا واجب لما عرف قوله عن ابي يوسف انه
يجب لقطع في كل شيء الا الطير والارباب والسمك روى عنه ابي الماء والتراب والطين والجص المعازف والبنيدلان ما سوى هذه الاموال

نحو قوله
الرجل

قال ولا قطع فيه اليه الفساد كاللبن والحجم والفواكه الرطبة لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر ولا كذا
 الجار وقيل الودى وقال عليه السلام لا قطع في الطعام قاله اراء الله العلم ما يتسارع اليه الفساد كما لم يزل
 منه وما في معناه كالحمد والشكر لا يقطع في الحنطة والشكر اجزاء وقال الشافعي لا يقطع فيها لقوله عليه السلام لا قطع
 في ثمر ولا كثر قالوا اواه الجرحان قطع قلنا اخرجه على وفق العادة والذي يرويه الجرحان في عاصيتهم هو الذي يبر
 من الثمر فيه القطع قال ولا قطع في الفاكهة على الشجر والزعم الذي لم يحصره لعدله الاحسان

محروقة فصارت لغيرها والاباحة الاملية زالت فزال اثرها بالاسد از بعد التليك هو قول الشافعي روى الجرحه عليه ذكرنا من روى
 عايشة وثبوت الشبهة قوله ولا قطع فيما يتسارع اليه الفساد كاللبن واللحم والجرحه ايضا ذكره في الابضاع وشرح الطحاوي ولا فرق في عدم
 القطع باللحم بين كونه مملوفا قد يد او غيره والفواكه الرطبة وعن ابى يوسف لم يقطع بها روى قال الشافعي لما عنه حرم من رواه ابى داود والفساد
 وابن ماجه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن محمد بن عبد الله بن عمر بن عزم يسئل عن الثمر المعلق فقال من اسباب بنية من ذمى حاجته
 خير مني غيبة فلا شئ عليه ومن جنى ثمره فليغرمه مثله ومن سرق منه شيئا بعد ان ياديه الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان
 ابو داود وعن ابن عميلان وعن الوليد بن كثير وعن عبد الله بن الاقنس وعن محمد بن اسحق الرقيهم عن عمرو بن شعيب روى وانما
 النسائي ايضا من طريق ابن شبيب عن عمرو بن الحارث وشمام بن سعد عن عمرو بن شعيب روى في رواية ان رجلا من مزينة سأل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن الحرث التي تؤخذ من حرث الثمار فقال فيها ثمرها مرقين وضرب وكال وما اخذ من عطية فففيه القطع اذا لم يخالط ما يؤخذ من
 ثمن الجرحان قالوا يا رسول الله فالثمار التي اخذ منها في الكما وما فقال من اخذ ثمره ولم يتخذ ثمره فليس عليه شيء ومن احتمل فففيه ثمره
 وضرب وكال وما اخذ من اجراه فففيه القطع روى احمد والنسائي وفي لفظ ما روى في الثمر المعلق فقال ليس في شيء من الثمر
 المعلق قطع الا ما اواه الجرحان فما اخذ من الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان فليغرمه ثمن الجرحان
 وكال ورواه الحاكم بهذا المتن وقال في المسند بن راويه اذا كان الراوى عن عمرو بن شعيب ثقة فهو كايوب عن نافع
 عن ابن عمر ورواه ابن ابي شيبة ووثقه على عبد الله بن عمرو قال ليس في شئ من الثمار قطع حتى يادى الجرحان واخرجه بن عمر مشاهير
 اجاب بان اخذ على وفق العادة والذي يرويه الجرحان في عاصيتهم هو الياس من الثمر وفيه القطع لكن ما في المغرب من قوله الجرحان المرقين
 وهو الموضع يرمى فيه الرطب ليحرق ويجمع ان يقتضى ان يكون فيه الرطب في زمان وهو اول وضعه واليابس وهو الكائن في اخره
 فيه ثم ليس في هذه الاحاديث لفظ الجرحان وكان وقع في بعض الاقوال الجرحان فذكره المصنف على الشك وجرحان البعير قد دم عنقه من
 مذبحه ابي مسخره والجمع جرحان فجاز ان يسمى به هنا الجرحان المتخذ منه فكانه قال حتى يادى الرطب او الجرحان ثم المعنى من قوله حتى يادى الجرحان
 اى لم يرد حتى يربى حتى يتم اوار الجرحان فانه عند كونه ثقل عنه ويدخل الجرحان الاقنس الجرحان ليس حرز الجرحان القطع بالاخذ منه اللحم الا ان
 يكون له جرحان مترصد والجواب انه معارض باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في ثمر ولا كثر وقوله لا قطع في الطعام اما الاول
 فرواه الترمذي عن الكشي بن سعد والنسائي وابن ماجه عن سفيان بن عيينة كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان
 عن عمه واسم بن حبان ان غلاما سرق وديار من حائط فرفع الى مروان فامر ففقطه فقال رافع بن خديج قال النبي صلى الله
 عليه وسلم لا قطع في ثمر ولا كثر ورواه ابن حبان في صحيحه مرتين في القسم الاول في القسم الثاني قال عبد الحق بكروا واهل بيت بن عيسى ورواه غيره
 ولم يذكر رواية واسم انتهى وكذا روى مالك والحاصل انه تباين الاقطاع والوصل اولى لما عرفت انه زيادة من الراوى الثقة
 وقد نقلت الامة هذا الحديث بالقبول فقد تباين في الرطب الموضوع في الجرحان وفي مثله من الحد ويجب تقديم ما يمنع الحد من الحد
 بالقدم من ذلك الظاهر فانه لا يمتنع من قبل قيمة وان يقل عن الحد فليكن الامة على خلافه لانه لا يمتنع من قبل ثبوت كتاب الله تعالى

ولا يقطع في الأشربة المطربة لأن السارق يناول في تناولها الأمانة ولا يقطع فيها البصر في مال وفي ماله بعضه
اختلاف فيحقق شبهة عدم المألية قال لا في الطين لأن من المصلحة أن يقطع في سرقه المصحف وأن كان عليه حلية
وقال الشافعي لا يقطع لأنه مال منقول حتى يخرج من يده وعن أبي يوسف أنه يقطع فيه أيضا لأنه يقطع إذا بلغت
الحلية نصا بالأنه ليست من المصحف فيعتبر بالظاهر وجه الظاهر أن الأمانة يناول في أخذ القرعة والنظر
فيه ولا لأنه كمالية له على اعتبار المكتوب وأحراره كالحلية لا الجمل ولا أوراقه والحلية وأما ما في قوله ولا معتبة
بالنوع كمن سرق أمانة فيها خمر وقيمة الأمانة تربع على النصان

وهو قوله ثم فمن اعتدى عليكم فاعذوا بعينكم ما اعتدى عليكم فلا يبيع عندهم ذلك فنية ولا لا النصف أو النسخ فينفرد هذا الحديث عن البخاري
فبطل قول من قال يبيح حديث الثور والكثير بهذا التفسير في نفس الحديث المذكور بين أن يأكل من أصل النخل فلا يشر
عليه أو يخرج به فنية ضعف قيمته وجلدات النخل أو يأخذ من سدره فيقطع والكثير الجراد قيل هو الكودي وهو صغار النخل جرم
في السرق أنه خطاء وأما الحديث الثاني فأخرجه أبو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا يقطع في الطعام وذكره عبد الحق ولم يعلم بغير الإرسال وأنت تعلم أنه ليس بعبء عندنا فيعمل بموجب وجوب
اعتباره في غير محل الإجماع ولما كان الإجماع على أنه يقطع في الخنطة والسكر لزم أن يحمل على ما يساهج إليه الفساد كالحلية للأكل منه وما
في منها كاللحم والثمار الرطبة مطلقا في الجرمين وغيره وهذا يقطع في الخنطة وغيره أجماعا لأنها هي في غير سنة القطع أما فيها فلا سواء كان مما
يساهج إليه الفساد أو لا لأنه عن ضرورة ظاهره وهي تبيح تناول وعندهم لا يقطع سنة بمعاذ منقطع وعن عمر رضي الله عنه لا يقطع في عام
قوله ولا يقطع في الأمانة المطربة إلى المسكرة والطرب استثنائا العقل وما يوجب الطرب شدة عرج فيقطع العقل فيصير منه الأمانة
كما تراه من صياح الحكيمات ومزبذوذ ومن شق جيوهين فيما لا يجدر نقدا ويسلب من يمتنهم ثم يوجب للنفس من الصدق والاشدة
سور فيوجب ما هو ممتد من التماس المسئلة باختلاف الماعذ الآتية الثلاثة فإنما كان عندهم وعندنا أن كان الشراب حلوا في ما يساهج إليه
الفساد وإن كان مرقا فإن كان محرما فلا قيمة له وإن كان غيرا فلا قيمة له في تقويمها اختلاف فلم يكن في معنى ما ورد به النص من المال
المعقود فلا يلحق به في موضع وجوب الدرر بالاشربة لأن السارق يحمل حارة على أنه يناول فيها الأمانة فيثبت شبهة الاباحة بازائه المنكوفي
سنة الأصل يقطع بالنخل ونقل المناظري من كتاب الجرد قال الإضيئة لا يقطع في النخل لأنه قد صار خمرامة وفي نوادر أبي سليمان برواية علي بن
إبراهيم في الرب والجلاب قوله لا في الطينور ونحوه من الآلة الملاهي باختلاف أيضا لعدم تقوما حتى لا يضمن متلفها وعن أبي حنيفة رة أن يضمنها
بغير اللوا لا أنه يناول أخذه للنبي عن ابنه والمعارف مع المرفق وهي الآلهة قوله لا في سرق المصحف وإن كان عليه حلية وقال الشافعي وما
وهو رواية عن أحمد يقطع وهو رواية عن أبي يوسف فيها إذا بلغت حليته نصا وفي رواية أخرى عنه يقطع مطلقا لأنه مال محرر يباع ويشترى
ولأنه مرقا ما لم يكتب فيه ازداد برهمنه وفي رواية أخرى عن أحمد أن أخذه يناول القرعة لأنه لا لا أشكال لا يقطع وجه الظاهر
أن الأخذ يناول في أخذه القرعة والنظر فيه ولأن المألية للشيء وهي الحلية والأوراق لا الممتنع وهو المكتوب وأحراره لا جله والأخذ
أيضا يناول أخذه لا جله لا للشيء ولا مستقر للشيء كمن سرق أمانة فيها خمر وقيمة الأمانة تزيد على النصاب لا يقطع وكمن سرق صبيها
وحليته حلية لا يقطع لأن المقتصد ليس له مال قال في البسيط لا الأمانة أنه لو سرق ثوبا لا يساوي عشرة ووجد في جيبه عشرة منقوشة ولم
يعلم بها لم يقطع وإن كان يعلم بها فليقطع وعن أبي يوسف عليه السلام في الأحوال كلها أن سرقته تمت في نصاب كامل وكذا نقول
السارق إنما قصد إخراجه يعلم به وإن لم يعلم به وكان خالما بالدرهم قصد إخراجه يعلم به وإن لم يعلم به فأن قصد الثوب وهو لا يساوي نصا
وقد تقدم في مثله أن كان الثوب مما يحل من عادة الدرهم قطع والألا وهما يرد وبين العلم وعدمه فالجواب أنه لا يعتبر بغير قصد السارق
فإن كان الظاهر النصاب من المال قطع والألا على هذا نسلم العلم بالمشور ووجدته يبيع الأمانة كونه يعلم أو لا يعلم وهو المزارع في الأصل

المتن

المتن

المتن

المتن

ولا يقطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بالكلية فافترس الحساب لان ما فيها لا يقتصر على ذلك فافترس الحساب لان المقصود هو الكوثر
 قال ولا في سرقه كلب لا فريد لان من جنسه ما يوجد به اصل غير غريب فيه ولا في الاختلاف بين العلماء اظاهر فافترس الحساب
 فاورث شبيهه ولا قطع في دفت ولا طبل ولا ربط ولا ضرار لا عند ما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة لا عند ما يتناول الكسرة في ما يقطع
 في الساج والقياد والبنوس والصنيد لا منها الموال المحزنة لكونها غريبة عند الناس ولا ترجح بصورتها مباحة في دار الاسلام قال
 يقطع في الفصول الخمسة الا في قوله في الزوج لا منها الموال انفسها لا توجد به اصل الاصل لا سلام غير غريب فيها فصارت
 كالذهب والفضة واذا اخذ من الخشب او اذ اوارق قطع فيها لانه بالصنعة التي بها لا موال النفيسة الا ترى انها تحرق بخلاف الحصى والفضة فيه لم يقطع
 الخشب في سرقه من غير الحطب والفضة في سرقه من غير الحطب والفضة في سرقه من غير الحطب والفضة في سرقه من غير الحطب
 الاستثناء ابن قدامه لم يذكره في سرقه في الدفاتر في الادنى الذي يقطع سوا ذلك انما هو مجوز او عيبا او قالا لا هو ليس بسرقه انما عصب
 او خذ لا يقطع في سرقه العبد الصغير الذي ليس بميمر ولا معبر عن نفسه بالاجماع لانه مال متقوم كذا انك الاجماع ابن المنذر مع ان ابا يوسف
 قال ان الحسن ان لا يقطع لانه مال من جبه ادى من وجه فصار كونه آدميا شبهة في ماليتها فيندر راجح فالتع من هذا الا ان تيسر على هذه المسئلة
 فسوق استدل بها كما قيل ولما ان حقيقة السرقه وهو اخذ مال من غير حق في ماليتها شبهة فيه مع باقي الشرط وقد وجد
 فيجب القطع غير دواف بالمقصود وقول المصنف لهما ان مال مطلق لانه متفق به ان كان متشبه يقطع او يرض ان يصير متشعبا ان
 كان بخلاف ذلك احسن منه لخص لفظ مطلق منع ان في ماليتها شبهة والنظام معناه الادوية اليه لا يوجد بها بعد صدق
 منع المال الكمال عليه كيف وهو من اموال الناس عند الناس وما فيه من الماليتها ليعبره كمال فيما ليس بمال فاسرقه كسارق
 وركه ليعبره فيما ليس بمال ولو قال قائل بل المعنى على القلب هو سرقه ما ليس بمال فيما هو مال لم يعد فيقتصر على منع شبهة
 الشبهة في ماليتها بما قلنا قوله ولا يقطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال الا في الدفاتر الحساب لان ما فيها لا يقتصر
 بالافترس لانه لا يستفيد الا منه بغيره فافترس المقصود الكوثر فيدخل في عموم ولا يقطع في الدفاتر كلها الكتب المشبهة على علم الشريعة
 كالنقود والحديث والتفسير وغيره ما من العربية والشعر وقد اختلف في غير ما يقطع بالحقبة بدفاتر الحساب فيقطع فيها وقيل بالمشقة
 لان من غيرهما قد توقف على اللغة والشعر والحاجة وان قلت كنت في ايراث الشبهة ومقتضى هذا ان لا يقطع في القطع كتب الشعر
 والافلاسفة لانه لا يقتصر ما فيها بل الى ما يند فكانت سرقه صرفا ولان عدم القطع بالحقبة بالكتب الشرعية وليست اياها اذ لا
 تتوقف معرفة الشريعة على ما فيها بل على كتب الادب والشعر ويمكن في كتب الحساب والهندسة عدم القطع وعند الامم الثلاثة
 يقطع بالكل من كتب الشريعة وغيره لانها مال متقوم وانما سمعت ما به الدفع قوله ولا في سرقه كلب لا فريد بالاجماع خلافا لاشبهه
 فخر بن القاسم فانه قال عدم القطع في الشبهة عن اتخاذه ابني الماذون في اتخاذه كلب لصيد والمماشية فيقطع ولما هو مباح الاصل
 وجب لاصل هو غير غريب فيه ولان الاختلاف بين العلماء اظهر في ماليتها الكلب فاورث شبيهه فيها قوله ولا يقطع في دفت ولا طبل
 يربط ولا ضرار وكذا جميع آلات الله لان عند ما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة يتناول في اخذها الكسرة في دفت الفضة والفتح فخلعت
 في طبل الغزاة فقتل لا يقطع به واختاره الصدر الشيبه لانه يصلح لله وان كان وضعه غيره وقيل يقطع لانه مال متقوم ليس موضوعا لله
 فليس له لوقوله ولا يقطع في الساج والقياد والبنوس وهو يفتح الباري في سماع والعنديل والنود الرطب لان به ليست مباحة في دار الاسلام
 وهو الميمر والناكونا توجد مباحة في دار الحطب ليس شبهة في سقوط القطع لان سائر الاموال حتى الدنانير والدرهم مباحة في دار الحرب
 ومع هذا يقطع فيها في دارنا وروى هشام عن محمد لا يقطع في العاج ما لم يعل وكذا نقل البقال عن محمد في البنوس والظاهر يقطع
 كما ذكرنا ومقتضى النظر عدم القطع في العاج لما قيل من نجاسة عين الفيل فانه يعني ماليتها العاج فخلعت الشبهة في ماليتها لقطع في الفصول
 والارزاج لا منها من اموال الاموال ولا توجد مباحة الاصل في دار الاسلام فصارت كالذهب قوله واذا اخذ من الخشب او اذ
 وابو ابا قطع فيها لانه امي الخشب بالصنعة التي بها لا موال النفيسة ولذا اخرج بخلاف الحصر لان الفضة لم تكتب على الجنس لقطع على

في سرقه من غير الحطب

ولا قطع على البناش وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال ابن يوسف والشافعي لا عليه القطع لقوله عليه السلام من لبس قطعناه لأنه مال متقوم ثم ربحه مثله فيقطع فيه ولما قوله عليه السلام لا قطع على المتخلف وهو البناش بلغة اهل المدينة وكان الشبهة تمكنت في المالك لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو لا ترجح ان الجحناية في نفسها نادرا في الوجوه وما وراءه غير مرفوع وهو محمول على السياسة وان كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لم يابينا

مقدما وحمل القطع بحد النارية على التسخخ ولذا حمل على انهما اذ اقتان وانزع قطع امرأة تجده الساع واخرى بالسنة يحمل على فتح القطع بالعارية بما قلنا في سنن ابن ماجه ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عبد الله بن غير ثنا محمد بن اسحق عن مجاهد بن طهم بن ركانه عن امه عائشة بنت مسعود بن الاسود عن ابيها قال لما سرق المرأة تلك القطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطينا ذلك كانت امرأة من قريش فحسنا النبي صلى الله عليه وسلم فحكمة قلنا نحن ففديا بابر بعين اوقية فقال صلى الله عليه وسلم فظهرنا فاتيانا سامة بن زيد ففقدنا له كلم لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كلمه قال يا اكثركم على حد من حدود الله والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتم بدماء قارار في الطبقات هذه المرأة هي فاطمة بنت الاسود بن عبد الاسود وقيل هي ام عمر بنت سفيان بن عبد الاسود بنت عبد الله بن سفيان قوله ولا قطع على بناش وهو الذي يسرق الكنان لم يوفى بعد الدفن وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف وباقي الائمة الثلاثة عليه القطع وهو يوجب عمر بن مسعود وعائشة ومن العلماء البور والحسن والشعبة والتميمي وقنادة وحامد وعمر بن عبد العزيز وقول ابي حنيفة قول ابن عباس والثوري والاوزاعي والحول والزهرى ثم الكنفن الذي يقطع به ما كان مشروعا فلا يقطع في الزاوية على كفن السنة وكذا ما ترك منه من طيب او مال ذهب وغيره لانه يفتن وسوء فليس محرزا في الزاوية على الحد الشرعي وجهان ثم الكنفن للوارث عندهم فهو الخصم في القطع ان كنفه يفتن فهو الخصم لانه لم يوفى قوله عمر بن شمس قطعناه وهو حديث منكروا ما اخرجه البيهقي وصرح بضعفه عن ابن بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وفي سنده من يحمل حاله كبشر بن حازم وغيره ومثله الحديث الذي ذكره المصنف على ان قال وهو البناش بلغة اهل المدينة اي يعرفهم واما الاشارة لابي المنذر روى عن ابن الزبير انه قطع بناشا وجعل في ذلله البهائم في تاريخه ثم اعلم بسبيل بن ذكوان انك قال عطا كنا نتمتع بالكذب وبما لم يمت في الضعف اثر عن ابن عباس رواه ابن ابي شيبة وفيه جرح قال ثنا شيخنا قتيبة بن جعفر عن روح بن القاسم عن مطرف عن عكرمة عن ابن عباس قال ليس على البناش قطع واما ما رواه عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن ابي يحيى الاسلمى اخبرني عبد الله بن ابي بكر عن عبد الله بن عامر بن ربيعة انه وجد قوما يخفون القبور باليمن على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكتب فيهم الى عمر فكتب عمر رضي الله عنه انقطع ايديهم فاحسن منه بلا شك رواه ابن ابي شيبة حديثا عيسى بن يونس عن معمر عن الزهري قال انهم وان يقوم يخفون اي يثبون القبور فضرهم ولقاهم الصحابة متروكون انتهى واخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر بن وزاد طوف بهم وكذا احسن منه بلا شك روى ابن ابي شيبة ثنا حفص عن اشعث عن الزهري قال اخذ بناش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسأل من يحضره من الصحابة والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويلطاف به انتهى فح لا شك في جرحه من جهة الامار واما من جهة المعنى فلم ياذكروا لم يلقوه ولانه مال متقوم ثم ربحه مثله فيقطع فيه اما المالكية فظاهر واما الحنفية فلان القبر حرمة وشابه بيع له فيكون حرزا لنا الصفا قد سمي النبي صلى الله عليه وسلم القبرينابي حديث ابي ورجيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا اصاب الناس موتة يكون البيت فيه بالوصف يعني القبر قلت البدور سوله اعلم وما اتار الدلي ورسوله قال صلى الله عليه وسلم عليك بالصبر وقبول البوداد وعليه فقال باب قطع البناش قال ابن المنذر واستدل بالبوداد ولانه سمي القبرينابي البيت حرزا والسارق من الحرز يقطع ولانه حرز مثله ان حرز كل شئ ما يلق في حرز الدواب بالاصطلاح والدرة بالحق والصندوق والشاة بالحق والفرق شئ من شئ ساقط فوق الدرّة من اصطبل او من

في القدر من هذا

ولا يقطع السارق من بيت المال لأنه مال العامة وهو منهم ولا من مال السارق فيه شركة لما قلنا ومن له على الغير
دراهم فسرقة منه مثله لم يقطع لأنه استيفاء لحقه والحال والموكل فيه سواء استحقا بالان التاجيل والتأخير
وكذا اذا سرق زيادة على حقه لأنه بمقتضى حقه يصير شركا فيه وان سرق منه عروضا يقطع لأنه ليس له ولا يستيفاء
منه ولا يباع بالراضى عن ابي يوسف رواه أنه لا يقطع لأن له ان يأخذ عند بعض العلماء من حقه او من هذا من حقه
قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدو ان اتصال الدعوى به حتى لو ادعى ذلك سرقى عنه الحد لأنه ظن
موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قليل يقطع لأنه ليس له الحق لاخذ وقليل لا يقطع لأن النقود بعض واحد

خليفة لا يقطع او لا ترمى ان الوصى اذا كفن نصيبا من المال للصين لورثة شيئا فلو لم يكن محرزا كان نصيبا موجبا للثمان فكان ان كفن
من القبر عين السرقة والجواب او لا يمنع الحرز لأنه حفرة في الصخر مادون العموم في المروية ليلادتها واغلاق عليه ولا حارس متقدم
لحفظه فلم يبق الامر ودعوى انه حرز تسمية او عناية بلا معنى وهو ممنوع ولزوم التضييع لو لم يكن حرزا ممنوع بل لو لم يكن مصرفا الى حاجة
الميت والصرف الى الحاجة ليس نصيبا فلا يصح لو سلم فلا ينزل من ان يكون في حرزية شبهة ونسبة القبط ونسبة ثبوت الشبهة
في كونه مملوكا وثبوت الخلل في التصديق من شرعية الحد وهو ما اقتصر عليه المعز زيادة لكل منها لو جلب لدراما الاول فلان الكفن غير
مملوك لاحد لا للميت لأنه ليس ائلا للمالك لا للوارث لأنه لا يملك من التركة الا ما ينشئ عن حاجة الميت ولذا يقطع بغير التركة المشتركة
لأنه مالك للغير حتى كان ان يأخذ ما يجده فان صح ما قلنا من انه لا يملك فيه لا عد لم يقطع والافتقار في ملكية بقولنا فلا يقطع به ايضا بل
يقول تحقق قصوى نفس المية الكفن وذلك لان المال بائنه في الرغبة والفتنة والكفن تغير عنه كل من علم انه كفن به بيت الاما ورا
سن الناس واما الثاني فلان شرع الى الباتر جارا والحاجة فيه لما كثير وجوده فاما ما يندفعه الاشع فيه فوقعه في غير محل الحاجة لان الاجابة
حاصل طبعا كما قلنا في عدم الحد بوطى اليه والامانة لال نسبة ميتا فابعد لان الطلاق اما مجازا فان البيت ما يحوطه اربع حوايط فيش
للميت وليس القبر كذلك على ان حقيقة البيت لا يتلزم الحرز فتد يصدق مع عدم الحرز اصلا كما لم يسجد مع الحرز مع نقصان وهو
كثير ومع الحرز التام فخر وتسمية ميتا لا يتلزم قطع خصوص في مقام وجوب ورده ما لم يكن بل يجب حمله على بعض المال صدقا
التي لا حد معها واعد سبحانه اعلم وهذا في القبر الكائن في الصحراء وبلا خلاف عندنا اما لو كان القبر في بيت متعلق فليس يقطع
به لوجود الحرز والصحيح انه على الخلاف فلا يقطع عندنا وان وجد الحرز للمواقع الاخر من نقصان المالية وعدم المملوكية والتصديق
وكذا اذا سرق من تابوت في القفالة وفيه الميت لما بينا من تحقق الخلل في المالية وابعده ما ندوا واعتاد لص ذلك العالم
يقطع سياسته لاحد او بموكل ما رواد لوصح قوله ولا يقطع السارق من بيت المال وبه قال الشافعي واحمد والحنفي والشيخي وقال مالك
يقطع وهو قول حماد وابن المنذر نظام الكتاب ولأنه مال محرز ولا يقر فيه قبل الحاجة ولأنه مال العامة وهو منهم وعن عمرو عليه السلام
وعن ابن مسعود فيمن سرق من بيت المال قال ارسله فما من احد الا دلفي في ذلك المال حق ولا يقطع من مال السارق فيه شركه
بان سرق احد الشركيين من جزر الاخر لا يشتركا بينهما لما قلنا من ان للسارق فيه حقا قوله ومن لم يسطر اخره اجمع فسرق مثلهما
لم يقطع لأنه استيفاء لحقه والحال والموكل في عدم القطع سواء استحقا بالان التاجيل والتأخير المطالبة والقياس ان يقطع لأنه لا يباح له
انخذ قبل الاجل وجه الاستحسان ان ثبوت الحق وان تاخرت المطالبة تصير شبهة دارية وان كان لا يلزمه الاعطاس الا ان وكذا
لو سرق اكثر من حقه لا يقطع لان بالزيادة يصير شبهة كيان في ذلك المال بمقدار حقه والفرق بين كون المديون المسروق منه مطلقا
او غير مطلق خافا للشافعي في تفصيله بين الماطل فلا يقطع به وغير الماطل فقطع ولو اخذ من غير غرض حقه وان كان حقه ورثه اسم او دنانير
فاخذ عروضا قطع لأنه ليس له اخذ بالثمن الا ان يقول احد تارها بدني فلا يقطع وعن ابي يوسف لا يقطع لان له ان يأخذ عند بعض العلماء
نقل عن ابن ابي ليلى قضاه لثمنه او مناهه قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يصير شبهة دارية الا ان ادعى ذلك وان كان ورثه

ومن سرق عينا فقطع فيه يده حاتم عاد فسر قراوى بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابى يوسف وهو قول الشافعي
 بقول علي السلام فاعاد فاقطع من غير فصل الا الثانية مشكاملة كالاو في قيم لتقدم الزاجر وصار كما اذا باع المالك من السارق لغير
 اشتريه منه ثم كانت السرقة وكذا القبط وجب سقوط عضمة المحل على ما يعرف من بعد انشاء الله تعالى وبالذات المالك ارجعت حقيقة العصمة
 بقيت شبهة السقوط نظر الى اتحاد المالك والمحل والقيام للوجوب هو القطع فيه بخلاف ذكره المالك قد اختلف باختلاف سببه ولا يكره ان يجازى
 منه نادر لعله مشقة الزاجر في اقامته عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحرم وكفى القذف المقدور فلاول قال فان
 تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزاة فسرقة وقطع يده ثم سرق فعاد فسرقة قطع لان العين قد تبدلت وهذا يملكه الغاصب
 وهذا هو علامة التبدل في كل محل اذا تبدل انتفىث شبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا ٥ ٥ ٥

فاخذ نائير او على القلب اختلف فيه قبل يقطع لانها لا تشير قصاصا بجنته وانما يقع ببها فلا يبيع الا بالتراسه فليس له
 اخذ باو قبل لا يقطع للجائنة بينهما من حيث الثمنية ولا يقطع لوسوق حليا من فنته ودنيه وراهم ولو سرق المالك من
 او العبد من غريم المولى قطع الا ان يكون المولى وكلهما بالقبض لان حق الاندح لهما ولو سرق من غريم ابيه او غريم له الكبير غريم
 مكاتبه او غريم عبده المادون المديون قطع لان حق الاندح لغيره ولو سرق من غريم ابنه الصغير لا يقطع قوله وسرق
 عينا فقطع فيها فردا بان كانت قائمة ثم عاده فسر قراوى بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابى يوسف وهو قول
 الشافعي والمالك واحمد لقوله صلى الله عليه وسلم فان عاد فاقطعه فيماروسى الدار قطنى من حديث ابى هريرة بطريق فيه الوعد
 بحريم اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان عاد فاقطعوا يده اليسرى الحديث ولان السبقة الثانية مثل الاولى في سببية النطق بل
 افش لان العود بعد الزاجر قبح وصار كما اذا باع المالك من السارق وكفى ابى يوسف ان السارق عاد فقومه بالرد الى المالك
 ولهذا الفسخ لسارق لو ائلفه بعد الرد فتمت سببية النطق كما لو سرقه غيره او سرقه من غيره وصار كما لو باع المالك من السارق ثم
 اشتراه منه ثم كانت السرقة فانه يقطع انما قاولنا ان النطق اوجب سقوط عضمة المحل في حق السارق وبالذات المالك ان عادت
 حقيقة العصمة بقيت شبهة انما ساقطة نظر الى اتحاد المالك والمحل في قيام الوجوب للسقوط وهو النطق فان كل واحد من هذه وجب
 لبقاء السقوط الذي تحقق بالنطق في حيث عادت العصمة وانقضاء السقوط بعد تحققه كان مع شبهة عدمه فيستلزم بالوجه بخلاف ما لو سرقه غيره لان
 ليس لا بالنسبة الى المتقطع يده لا سواه فيقطع وبخلاف صورة البيع المذكورة من السارق وسرقه السارق اياه من غيره لان فيها تبدل
 الملك تبدل للمالك يوجب تبدل العين حكما كما عرف من حديث بريدة من قولهم هو عليها صدقة ولنا منها بدية مع انه عين
 مع ان مشايخ العراق على انه لا يقطع في صورة تبدل للمالك بالشرائه فلنا ان تمنعه فلا تيم القياس عليه عند مشايخ نهار النطق لتبدل العين
 حكما وجوابه ما قلنا وايضا فتكرار الجناية بعد قطع يده نادر وتقدم انما يندرج وجوده لا يشرع فيه عقوبة بدنية زاجرة فانها لا تعزى عن
 وهو لعل الجناية اذ هي طليقة لغرض فلم يقطع في محل الحاجة وصار كما لو قذف شخصا فحده ثم قذفه بعين ذلك الزنا بان قال انا باق على
 نسبتى اليه الزنا الذي نسبت اليه لا يخفى انما قلنا انما لو قذفه بزنا اخرجه به او رد على هذا الوجه النقض بالزنا ثانيا بالمرأة التي زنى بها او
 بعد ان جلد احد نبتاه الاول بها فانه يجزى ثانيا اجماعا فلم يكن تقدم الزاجر موجبا لعدم شرعية ثانيا وقوعه في غير محل الحاجة اليه
 لو شرع واجب بالفرق بان حرية المحل في الزنا لا يقطع باستيفاء الحد بخلاف السرقة وهذا فرق صحيح يتم به وجه اختلاف
 الحكم المذكور في الزنا والسرقة لكنه لا يصلح جوابا للنقض الوارد على هذا الوجه بخصوصه اعني كون اقامته الحد لا لا وجب مدة
 العود فيوجب عدم شرع الزاجر في العود وكذا الفرق بان النطق حتى لا يستوفى الا بخصوصه المالك والخصوصية لا تنكر في محل
 بعد استيفاء موجب ما به فيه كحد القذف غير دافع للوارد على خصوص هذا الوجه المدعى استتماله قوله فان تغيرت حاله
 مثل ان يكون السارق الذي قطع يده ثم سرق بعد رد يده ثانيا قطع وكذا الكون قطعا قصاصا غزاة لان
 النفسين قد تبدلت وليست ايملكه الناصب ويجب عليه ضمان قيمته مع قيامه بصورة

وان سرق من امة من الرضاغة قطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة بخلاف
الاخت من الرضاغة لا اغدام هذا المعنى في عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والنفقة
عن شبهة واقرب من ذلك الاخت من الرضاغة وهذا لان الرضاغة قبل ان يشترط في البسطة تحترم للمعوقف التهمة بخلاف النسب اذا سرق احد
الزوجين من العبد من سيده او من امة سيده او من زوج سيده لم يقطع لوجوده بالادخال عادة وان سرق احد الزوجين من حر اخر خاصة
لا يسكنان فيه فكذا ان الجواب عندنا خلاف الشافعي في البسطة بينهما او الاموال عادة وكذا انه وهو نظير بخلاف الشهادة ولو سرق المولى من مكانه
لم يقطع لان له في الكسب اعتقاد كذلك السارق من المغفرة لان له فيه نصيبا وهو ما يؤثر عن علي رضي الله عنه وعلقه ليلا
اطلاق الدخول ولو سلم فاطلاق الاكل مطلقا يمنع قطع الغريب ثم هو ان ترك قيام دليل المنع بقبيته شبهة الاباحة على وزان
في انت والاك لا يبيك فان قلت فقد قال او صدقكم كما قال ابو يونس اخو الكرم والجمال انه يقطع بالسرقة من صدقة آجيب بانها
سرقة ما لم ينفذ عاواه فلم يقع الاخذ الا في حال العداوة ولو سرق من بيت ذى الرحم المحرم متاع غير ولا يقطع ولو سرق مال ذى الرحم
المحرم من بيت غيره يقطع اعتبار اللزوم وعدم سرقة مال الغير من بيت ذى الرحم المحرم لسرقة من غير حرز وسرقة مال ذى الرحم من بيت
غيره سرقة من حرز فيقطع وهذا يعكس على الوجه الذي قد ساءه من ان في القطع القطعية فينبذ وهو الموعود ولذا اورد العلم لم يخرج المهر
عليه قوله ومن سرق من امة من الرضاغة قطع وهو قول اكثر العلماء وعن ابي يوسف لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة
بخلاف الاخت من الرضاغة لان امة في المعنى فيها عادة ولذا يقطع بالسرقة منها اتفاقا وكذا الاب من الرضاغة وجه الظاهر انه لا قرابة بينها
والمحرمية بدون القرابة لا تحترم كما اذا ثبتت المحرمية بالزنا بان زنى بامرأة تحرم عليه امها وبناتها يقطع بالسرقة منها واقرب من ذلك
الاخت من الرضاغة فان فيها محرمية بلا قرابة مع اتحاد سبب المحرمية فيها فالاحاق بها في اثبات القطع اولى منه بالاحاق بالمحرمية
الثابتة بالوطى ثم تعرض المهر لابطال الوجه المذكور لابي يوسف صرحا وهو قوله لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة فلا
بسطة تحترز عن موقف التهمة بخلاف النسب فانه يشترط في التهمة وهذا يتضمن منع قوله لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة
لا يسلم ذلك الا لو لم يكن سركا بانه كنهه لئلا ينزلها لعدم الشهرة فيقيم كذا يدخل بلا استئذان بخلاف النسب فانه يشترط في ذلك وجوز لانه قطع
في سرقة مال امة من الرضاغة ولم يقطع في تزويج امة من النسب قوله واذا سرق احد الزوجين من مال الآخر والعبد من سيده
او امرأة سيده او زوج سيده لم يقطع لوجوده بالادخال عادة فاحتمل الحرز وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة
لا يسكنان فيه فكذا انك عندنا خلاف الشافعي في اعادة الدية قال مالك واحمد وفي قول آخر كقولنا وفي قول ثالث يقطع الرجل خاصة
لانه للمرأة حاق في مالها النفقة وجه قولنا انه بينهما بسطة في الاموال عادة ودلالة فانها لما بذلت نفسها وبى النفس من المال كانت
بالمال اسحق ولان بينهما سببا لوجب التوارث من غير حجب حرمان كالوالدين وفي موطاء مالك عن عثمان بن ابي نعيم سرق
امراة لامراة سيده فقال ليس عليه شيء فادكم سرق متاعكم فادكم يقطع فادكم الزوج فالزوج اولى قال المصنف في نظير الاختلاف
في الشهادة يعني عندنا لا يقطع احد بها بمال الآخر كما ان شهادة لا تقبل للاتصال المنافع وعنده يقطع كما تقبل في احد قوله فان قلت
احد الزوجين ربما لا يبيط الاخرى ما لا بل يحبس منه ويحرزه فلنا ذلك الاب والابن قد ينفق من كل منهما ذلك ولا يقطع بينهما
وفي شرح الطحاوي لو سرق من بيت الاصحبار والاختان قال ابو حنيفة لا يقطع لانه لا يقطع لو سرق من بيت زوجة ابنه او ابنة او زوج ابنته او
زوج امة ان كان يجها بمنزل واحد لم يجب لقطع بالاتفاق وان كان كل في منزل على حدة فعلى الاختلاف المذكور ولو سرق احد
الزوجين من الآخر ثم طلبتها قبل الدخول بها فبانت من غير عدة فلا يقطع على واحد منهما ولو سرق من اجنبية ثم تزوجها لا يقطع عليه
كان الزوج بعد ان قضى بالقطع او لم يقض في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه قال اذا قضى عليه بالقطع يقطع ولو سرق امرأة
لمنوبة او المنكحة في عدة لا يقطع وكذا اذا تزوجت من الزوج في عدة وان كانت متعقبة عدة يجب القطع قوله ولو سرق

قال من سرق شيئا من حرز أو من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا بلحاذا الحرز من سرق
من حمام أو من بيت اذن للناس لدخوله فيه لو جرد الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوائط القمار
والخانات الا اذا سرق منها البلاء كما تباينت لاحتراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده
نظم لانه حرز بالحفاظ لان المسجد ماني لاحتراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام الذي اذن للناس في دخوله
حيث لا يقطع لانه لا احتراز في مكان المكان حرزا فلا يعتد بالاحتراز بالحفاظ

وهو ظاهر المذهب وجه الصحيح انه حرز بدون الحفاظ لان المكان في نفسه صالح للاحتراز وهو المنع من وصول يد غير صاحبه لما فيه
التمالك مع ذلك مخفيا وليس به مع الحفاظ فوفرع ولا اعتبار للفرع مع وجود الاصل فلا يقرب وجوده معه فلذا كان الاصح انه اذا
دخل الحمام في وقت الاذن في دخوله وسرق منها ما عنده حافظ لا يقطع لان الحمام في نفسه صالح لصيانة الاموال الا انه اختل الحرز
للاذن في دخوله ولذا يقطع اذا سرق منها لبلا بخلاف المسجد لانه ما وضع لاحتراز الاموال فيقطع السارق بما له عنده من يحفظه
فيه وقد قطع سارق رداء صفوان وكان ناسيا في المسجد ولكون المكان هو الحرز الذي يقتصر النظر عليه قلنا يقطع السارق منه وان
لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح لان البناء للاحتراز الا انه لا يجب القطع الا بالاخراج لقيام يد المالك قبل الاخراج من داره
خلا تحقيق الاخذ الابازالة يده وذلك بالاخراج من حرزه بخلاف الحرز بالحفاظ فانه يقطع كما اخذه لزال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم
فوجب موجبا ولا فرق في وجوب القطع بين كون الحفاظ في الطريق او الصحراء او المسجد يتحقق اذنا كما هو المتعارف تحت راس
وعنده وهو بحيث يراه لانه بعد التام عند متاعه وبخسرة كيف ما مضى بها او لا حافظا له في العسافه وقوله هو الصحيح
اختراز عن قول بعضهم باشتراط المتاع تحت راسه او تحت جنبه وجه الصحيح ما ذكرنا ولهذا لا يضمن المودع والمستجير اذا ضل
الوديعة والعارية كذلك فسرق ولو لم يكن ذلك حفظا لضمنوا بخلاف ما اختاره في الفتاوى فانه اوجب فيها الضمان
على المودع والمستجير اذ انما مضطجعا ثم ما كان حرز النوع يكون حرز الجميع الانواع هو الصحيح كما ذكره الكرخي لو سرق
لو كوة من اضطجعا وخطة غم يطبخ بخلاف اذا سرق الغنم من المرعى فقد الطلق محمد بن محمد يقطع فيه وفي الفرس والبقر وهو مقيد باذا
لم يكن معها من يحفظها فان كان قطع اذا لم يكن راجعا فان كان الذي يحفظها الراعي فحسب البقال لا يقطع وهكذا في المشتقة عن
الحنيفة طلق خواهر زاده بثبوت القطع اذا كان معها حافظ ولكن التوفيق بان الراعي لم يقصد حفظها من السرقة بخلاف غيره ونقل
الاسجاني عن بعض اصحابنا كل شيء يعتبر بحرز مثله فلا يقطع باللو كوة من الاماكن المذكورة والسياب النفيسة منها وهذا قول
الشافعي قوله ومن سرق شيئا من حرز او غير حرز كالصحراء وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا بلحاذا الحرز من هذا الوجه
يتناول ما اذا سرق من حمام وصاحبه عنده يحفظه وتقدم ان الصحيح انه لا يقطع به اذا كان وقت الاذن لان قوله وصاحبه عنده
يختص باليلية وهو قوله من غير حرز فلا يدرى الحمام فانه حرز على ان قوله ذلك لا يقطع على سرق من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله
تقييده فانه بموجبه يقتضي ان لا يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من الكتاب وهذا الفرق على التبيين الاصل المذكور
قوله ويدخل في ذلك اي يدخل في بيت اذن في دخول الحمامات والحواميت فيثبت فيها حكم عدم القطع متارافان التاجر فيتم
حالوته بنهار في السوق وباذن للناس في الدخول ليشتر وانته فاذا سرق واحد منه شيئا لا يقطع وكذا الحمامات الا اذا سرق منها لبلا
لانها بنيت لاحتراز الاموال فانما اختل الحرز بالنهار للاذن وهو عفت بالليل ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع
لانه حرز بالحفاظ لان المسجد ماني لاحتراز الاموال فلم يكن محرزا بالمكان ليقطع اعتبار الحفاظ ثم تخيل حرز به بالاذن كالحمام فكان لفظ
معبر حرزا فيقطع بالاخذ وعلى هذا ما في الخلاصة جماعة نزولوا ابتداء او خاتما فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه وتحت

ولا قطع على الضيف فلا يفسد من اضافة لا البيت لم يبق حرجا في حقه لكونه مازدا في دخوله ولانه مازلة اهل الدار فيكون فعله خائفا لا سرقة وسرق
سرقه من حرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرج وتحت فلا بد من اخرجها منه باذنه او بالذنوب ما يوجب صاحبها له في حقه سرقة علم الاخذ فارتكبت حرجها
مقاصير فخرجها من مقصورة الى صحن الدار لم يقطع لان كل مقصورة باخذ ارباسها حرج على حرج وان اثار انسان من اهل المقاصير على مقصورة ففسد منها
قطع لا يدين اذ القرب للص بيت فدخل احد المالك ذوله اخرجها من البيت فلا قطع عليه لان الاول لم يوجد منه الاخر لم يقطع على المالك
قبض حرجه والثاني لم يوجد منه هتك الحرج فلا يقطع البقية من كل واحد على يوسف لان اخوه الداخل يدينه وباطلها الحارج فالتقطع على الداخل والارجح
الحارج يدينه فثنا وطاسم هذا الداخل فليس هما القطع وهي بناء على مسألة تأتي بعد هذا انشاء الله تعالى وان القاوي الطريق وحرج فالحزب قطع على
سرقه لا يقطع لان الاقاء غير موجب للقطع كما لو حرج ولو ايجد وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذ من غير ذلك وان الرمي حيلة بعثاها السارق
التعل الحرج مع المتاع اذ ينفذ لقتال صاحب الدار والقارب لم يقطع عليه يد مقبرة فلتعذر الكل فلا واحد فاذا اخرج ولم يخذ فموضع حرج
لا سارق قال وكذلك ان حيلة على حمار فساقه واخرجه لان سيرها مضطرب اليه لسوقه

راسد لا يقطع ولو كان في المسجد جماعة قطع قوله ولا قطع على الضيف اذ اسرق من اضافه لان البيت لم يبق حرجا في حقه لكونه
مازدا في دخوله ولانه بالاذن صار بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خائفا لا سرقة وكذلك اذ اسرق من بعض بيوت الدار التي اذن
في دخولها ومقتفل ومن صندوق مقتفل ذكره القدوري في شرحه لان الدار مع جميع بيوتها حرج واحد ولهذا اخرج اللص من بعض
بيوت الدار الى الدار لا يقطع ما لم يخرج من الدار واذا كان واحدا فلا ذن في الدار اختل الحرج في البيوت وسياتي ما ينفذ هذا

قوله ومن سرق سرقة فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرج واحد فلا بد من الاخراج ولان الدار وماستها في يد صاحبها
معنى فتيك شبهة عدم الاخذ وبتك الحرج فان كانت فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع هذا الكلام محمد واول بما اذا كانت
الدار عظيمة فيها بيوت كل بيت يسكنه اهل بيت على حدتهم يستغنون به استئجار اهل المنازل بمنزلة من صحن الدار وانما ينتفون
بها انتفاعهم بالسكة لاننا على هذا التقدير لجب الاخراج اليها كما لا يخرج الى السكة بخلاف ما تقدم لان بيوت الدار كلها في يد واحد و

هنا كل بيت حرج على حدة لا اختلاف السكان وفي الشاوي الصغرى القوم اذا كانوا في دار كل واحد في مقصورة على حدة عليه ان
يخلق فتنقرب رجل من اهل الدار على صاحبها وسرق منه ان كانت الدار عظيمة يقطع والا فلا تخم في الفصل الاول قال بعض الحكماء
عليه اذ تلف المروق في يده قبل الاخراج من الدار ولا قطع عليه والصحيح انه ليعين لوجود التلف على وجه التعدي بخلاف القطع لان
شرطه هتك الحرج ولم يوجد قوله وان اثار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرقت منها قطع يريده داخل في مقصورة على غيره

فاخذ بركة يقال اغار الفرس والتغلب في العدو اذا اسرع وقوله فسرقت تفسير لقوله اغار قوله واذا القرب للص بيت فدخل
واخذ المالك فناداه اخرج البيت عند القرب او على الباب فلا قطع عليها بل التفصيل بين احساج الدار احساج الدار او داخل
الحارج يدينه ثم روى عن ابي يوسف ان اخرج الدار من اهل يده منها الى الحارج فالتقطع على الداخل وان ادخل الحارج يدينه فثنا وطاسم هذا

القطع وعلى للاطلاق الذي هو ظاهر المذهب لقوله لا اعتراض يد معتبرة على المال المروق قبل خروج المالك من الدار ولا يقطع
الداخل كما عن ابي يوسف لانه دخل الحرج واخرج المال منه بنفسه وكونه لم يخرج كونه لا يخل في ثبوت الشبهة في السرقة واخراج المال
وما قيل ان السرقة تمت بفعل الداخل والحارج ثم اخرج لا يقطع فكذا الداخل بل تمت بالداخل وحده وانما تيمم بها اذا دخل الحارج

يده فاخذ بما وفيه قال ابو يوسف ليقطعان وقول مالك ان كانا متعاضدين قطعاً فهو محقق في ابي يوسف وقال ان انفرد كل قبله لا يقطع على
منهما وبه لا يتحقق في هذه الصورة الا اذا التفتق ان خارجا راى لثبا فدخل يدينه فوجب على شئ مما جمعه الداخل فاخذه فطاهرانه لا يقطع
واحد منهما قال والمسئلة بناء على مسئلة اخرى تأتي في مسئلة نقب البيت والقائه في الطريق ثم خرج واخذه ولم يذكر محمدا اذا وضع المال

المال عند النقب ثم خرج واخذه قيل يقطع والصحيح انه لا يقطع قيل ولو كان في الدار من جاز في المال في النهر ثم خرج واخذه ان
خرج لقوله الماء لا يقطع لانه لم يحسبه ج وقيل يقطع لانه اخرج ذكره الترمذي وقال في المبسوط فيما اذا احسبه المار بقوة جرية الاصح انه
ليزيمه لقطع وقول الامم الثلثة لان جري المار به كان بسبب لقائه فيه فيصير الاخراج مضاعفا اليه وهو زيادة حيلة منه ليكون متكاملا من دفع
صاحب البيت فلا يكون مستظلا للقطع عند لو كان راكدا او جريه ضعيفا فاخرج به تحريك المار قطع بالاجماع وهذا يدينه نقصا على مسئلة الترمذي

واذا دخل الحر جماعة فتولى بعضهم الاخذ فقطعوا جميعا قال العبد الضعيف هذا استحسان القياس ان يقطع الحامل في حله وهو قول
الفرقة لان الاخراج وحده منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنى للعداوة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بينهم
ان يحمل البعض المتاع ويشتم الباقي الدفم فلو امكن قطع القطع ادى الى هذا باب الجحد من لقب البيت واخذ شيئا لم يقطع وعن
الفرقة في الاملا انه يقطع لانه اخرج المال من الحر وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا دخل يد في صندوق الصبي فخرج
القطر في ثلثان هناك الحر يشترط فيه الكمال تحرر عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد
بخلاف المعتدق لان يمكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد

لانه يصدق عليه انه لم يخرج مع المال ولكن لا يصدق عليه اعتراض اليد المتعقب بل ان يخرج به ولو اتاه الدخول في الطريق ثم خرج
واخذه قطع به وبه قالت الائمة الثلاثة خلافا لفرقة ان الاقرار غير موجب لقطع كما لو خرج ولم يأخذه بان تركه او اخذ غيره وكذا الاخذ
من السكة غير موجب لقطع فلا يقطع بحال ولنا ان الزمي حيلة ليعتاد بها السارق لتعذر الخروج مع المتاع لضيق القرب او تفرغ لقتال
صاحب الدار او الفرزان اورك ولم يقرض على المال الذي اخرج يد معتبرة فاعتبر الكل قطعا واحدا او اخرج ولم يأخذه فموجب
لمال صاحب الدار عداوة ومصارعة لا سارق واذا اخذ غيره فقد اعترضت يد معتبرة فقطعت نسبة الاخذ اليه والحاصل ان يد السارق
ثبتت عليه وبالاقرار لم تنزل يده حكما لعدم اعتراض يد اخرى الا ترى ان من سقط منه مال في الطريق فاخذه انسان لم يرد عليه ثم
رده الى مكانه لم يفسد لانه في ذلك المكان في يد صاحبه حكما فرده اليه كرده الى صاحبه بخلاف ما لو اخذه غيره لسقوط اليد الحكمية باليد
الحقيقية وكذا اذا احمله على حمار فساقه فاخرجه لان سيره مضاف اليه بسوقه فيقطع وفي سقوط الى اليسر وكذا علقه في عنق كلب وزجره
ليقطع ولو خرج بلا زجر لا يقطع لان اليد اختار ما لم يفسد اختيارا بالحل والسوق لا تنقطع لانه الفعل اليها وكذا اذا احمله على طائر
قطار لم يترك السارق ولم يسبق الحمار فخرج بنفسه الى منزل السارق لا يقطع قوله واذا دخل الحر جماعة فتولى بعضهم الاخذ فقطعوا جميعا

قال حجة الله وهذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر والائمة الثلاثة لان فعل السرقة لا يتم الا بالاخراج
بعد الاخذ والاخذ ان نسب لكل الاخراج فما وجد منه فانتمت السرقة منه قلنا نعم هذا هو القياس ولكنها استحسنوا قطعهم لان الاخراج وان
قام به وحده لكنه في المعنى من الكل لتمام نعم كما في السرقة الكبرى واذا اباشر بعضهم القتل والاخذ فان السارق يعتادون ذلك فتفرغ غير
الكل نسبة الفعل الى الكل شرعا بسبب اتمام وان قدره القاتل والاخذ انما هي بهم فكذا انما فان السارق يعتادون ذلك فتفرغ غير
الحامل للوقع فكان مثله وهذا القدر تيم الوجه وقوله بعد ذلك فلو اشغ القطع ادى الى سد باب الحدان منع لم يضر وانما وضعه في دخول الكل لانه
لو دخل بعضهم لكنهم اشتهروا في فعل السرقة لا يقطع الا الدخول ان عرف بعينه وان لم يعرف عزروا وكلمه وابد حليمهم اليه ان تظهره توهمهم
قوله ومن لقب البيت وادخل يده فاخذ شيئا لم يقطع وهذا ظاهر الرواية عن الكل ولذا لم يذكر الحاكم خلافا وروى عن ابى يوسف
في الاملاء انه يقطع وهو قول الائمة الثلاثة لان اخراج المال من الحر هو المقصود وقد تحقق والدخول فيه لم يفعل قط الا لا فكل هو
من الدخول فقد وجد فاعتبار شرط في القطع بعد المتصور واعتبار صورة لا اثر لها غير حاصل ومصار كما اذا دخل يده في صندوق اليسر
فساخر القطر في ادى في الجوارق والقطر في ورسم منسوب الى القطر بن عطاء الكندي امير خراسان ايام الرشيد كانت وراية من
اغرا القود وبنار قال المير ولنا ان هناك الحر يشترط فيه الكمال فعرفت ان هذا في غير المنع منهم فاثبت له لقتله تحزرا عن شبهة العدم
اي شبهة عدم السرقة وهي شبهة فان الناقص شبه العدم وقد يمنع نقصان هذه السرقة لانها اخذ المال خفية من حرز وقد تحقق
والدخول ليس من مفهومها ولا يشترط الوجود بها او قد تحقق هذا المفهوم بلا دخول وقد تحقق معه وفي كلا المصورتين معنى السرقة
تام لانقص فيه وكون الدخول هو المعتاد بالتناقض الحال لانه قلنا بقدر على اخراج شيء فلم يميزه بعينه من جوانب البيت فيقتل
اليه قلنا يدخل الانسان يده من كوة ببيت ففتح على المال ثم فزع بعينه ومن المعتدق ان الدخول في البيت وفي غير مكان فقطع

فصل في كيفية القطع وإثباته قال يقطع ميم السارق من الزند ويجسمه فالقطع لما تلونا من قبل اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود من الزند كان الاسم يتناول اليد إلى الأبط وهذا المفصل اعني الرسغ متيقن به كيف قد صرح النبی عليه السلام امر بقطع يد السارق من الزند وأجسم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه وكأنه لو لم يجسم يفضي إلى التلف وأخذ زاجر لا متلف فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى فإن سرق ثالثاً ليقطع وتلك في البحر حتى يتوب وهذا استحسان يبرأ أيضاً ذكره المشايخ وقال الشافعي في الثالث يقطع يد اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى مفسراً كما هو مشهور في ذلك الثالثة مثل الأولى في كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى إلى سترع أحمد النوم بقرب منه على ما اختراه من قبل يعني عند الصبح وقوله لأنه بعد النائم عند مسامحة ما فظاله في العادة وذكر في بعض نسخ الجاهل ومناصبه نائم عليه وجيت يكون ما فظاله وهذا يوكد ما قدمناه من القول النثار وهو انه لا يشترط في قطع السارق من الجاهل فظكونه عند او تحتة

فصل في كيفية القطع وإثباته ظاهر ترتيبه على بيان من السرقة وتفاصيل المال والحزب لأنه حكم سرقة المال الخاص من الزند فيقتبعه فالقطع لما تلونا من قبل وهو قوله تم فاقطعوا ايديهما والمعنى يديهما وحكم اللثة انما احصيت من الخلق إلى اثنين لكل واحد واحد ان يجمع مثل قوله تم فقد صغت فلو بكما وقد شئى وقال ظهر اهما مثل ظهور الرهين والافصح الجمع وانما كونها اليمين فثبتة ابن خنود فاقطعوا ايما نهما وهي مشهورة فكان خبراً شهيراً في قضية المطلق النص فهذا من تقييد المطلق لاس من بيان الجمل لان الصبح اذا جازل في فاقطعوا ايديهما وقد قطع عزم اليمين وكذا الصعابة فلو لم يكن التقييد مراد الم بقوله وكان يقطع اليسار وذلك لان اليمين انفع من اليسار ولأنه يمكن بهما من الاعمال وحدهما لا يمكن به من اليسار فلو كان الاطلاق مرادوا الاثمال يحصل بكل لم يقطع الا اليسار على عادة من طلب الا اليسار لم يمكن وانما كون من الزند وهو من مفصل الرسغ ويقال الكوع فلأنه المتوارث وشمله لا يطلب فيه سعة بخصوصه كالتمتد لا يبالى فيه بكثرة التالفين فضلاً عن فسقهم او ضعفهم وروى فيه خصوص متون منها ما رواه الدارقطني في حديث رواه عن ابن قيسم يقطع من المفصل وضعت بالندري وابن عدي في الكامل عن عبد الله بن عمر قال قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقاً من الزند وفيه عبد الرحمن بن سلمة قال ابن القطان لا اعرف له حالاً واخرج ابن ابي شيبة عن رجا بن حيوة ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع رجلاً من المفصل وانما فيه الارسالي واخرج عن عمرو بن عثمان قطعاً من المفصل والنقد عليه الاجماع فما نقل عن شذوذ من الاكتفاء ليقطع الاصابع لان بها النبطش وعن الخوارج القطع من المنكب لان اليد اسم لذلك اليد اعلم بصحة وتبديده ثبوته هو خرق للاجماع وبهم لم يقدحوا في الاجماع قبل الفتنه ولان اليد تطلق على ما ذكره على ما الى الرسغ اطلاقاً اشتهر منه الى المنكب بل صار تبادلاً من طلاق اليد فكان اولى باعتباره فلان سلم اشتراك الاسم جازكون ما الى المنكب هو المراد ما الى الرسغ فقتعين ما الى الرسغ ودر الزند عند احتمال عدمه وانما الجسم فقد روى الحاكم من حديث ابي هريرة انه عزم اتي بسارق سرق ثمنه فقال عزم ما خاله سرق فقال السارق بلى يا رسول الله فقال اذ هو ابره فاقطعوا ثم احسموه ثم اتوني فقطع ثم حسم ثم اتوني فقال ثبت الى اليد قال ثبت الى اليد قال تاب الله عليك وقال صحيح على شرط مسلم ورواه ابو داود في المراسيل وكذا رواه القاسم بن سلام في عزيب الحديث واخرج الدارقطني عن حجة عن علي بن ابي بصير من المفصل ثم حسمه فكان في النظر اليهم والى ايديهم كانا اليور الحمر والجسم الكلى ليقطع الدم في المغرب والمعنى لابن قدامة هو ان ينس في الدين الذي على ومن الزيت وكفنة الجسم في بيت المال عند سرقته لانه امر القاطع به وبه قال الشافعي في وجهه وعندنا هو على السارق وقول المهر لانه لو لم يحسم يودي الى التلف ليقضي وجوبه والمنقول عن الشافعي واحمد انه مستحب فان لم يفعل لا يثم ويسر تعليق يده في عنقه لانه عزم امره ورواه ابو داود وابن ماجه وعندنا ذلك مطلق لا امام ان رآه ولم يثبت عندنا عزم في كل من قطع ليكون شنة قوله فان سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى بالاجماع فقد روى فيه حديث قدمناه ثم لقطع من الكعب عند اكثر اهل العلم

ولنا قول علي رضي الله عنه ان لا يستحي من الله تعالى ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستحي بها او رجل يمشي عليها

وفعل عمر ذلك قال ابو ثور والرافض لقطع من نصف القدم من مفقود الشراك لان علينا كان لقطع كذلك بيع له عقباً بمشي على يده
سرق ثانياً لا يقطع بل يعزى ويكفي في السجن حتى يتوب او يموت وقال الشافعي في الثالثة يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقول عمر
من سرق فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه فهو بهذا اللفظ لا يعرف ولكن اخرج ابو داود وعن جابر قال جئنا
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
حديث منكرو مصعب بن ثابت ليس بالقوي واخرج النسائي عن حماد بن سلمة بنانا يوسف بن سعد عن الحارث بن حاطب اللخمي ان
صلى الله عليه وسلم اتى بلص فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه ثم سرق فقطعته رجله ثم سرق فقطعته يده ثم سرق فقطعته
كلها ثم سرق فقال ابو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم اصين قال اقلوه ورواه الطبراني والحاكم في المستدرک وقال صحيح
الاسناد قال المص وروى مفسرهما كما هو منه خبره اخرج ابو داود عن ابي هريرة عن عمر قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا
رجليه فان عاد فاقطعوا ايده فان عاد فاقطعوا رجله وفي سنده الواقفي وسهاتون كثيرة متعددة لم تسلم من الطعن وكذا الطعن الطحاوي لما
المص فقال تتبعنا هذه الآثار فلم نجد شي منها اسلف في المبسوط الحديث غير صحيح والاخبار بعضها في مشاورة علي ولكن سلم يجعل على الانتباذ لانه كان في
الابتداء فليطفي الحدود الاتري ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايدي العزيرين وازجلهم وسمرا عنيتهم ثم انشخ ذلك وما فعل ابي بكر وعمر فروى
مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان رجلاً من اليمن قطع اليد الرجل قدم فنزل على ابي بكر الصديق فبشكى اليه
عائل اليمن ظلمة فكان يصلي في الليل فيقول ابو بكر وايبك اليك ليل سارق ثم انهم فقدوا واعتقدوا انهم بنيت عيسى امرأة ابي بكر الصديق
فجعل الرجل يطوف بهم ويقول اللهم عليك بمن بيت اهل هذا البيت الصالح فوجدوا اهل البيت عند صلوة نعيم ان الاقطع جازية فاعترفوا الاقطع وشهد عليه فامر
ابو بكر فقطع يده اليسرى وقال ابو بكر لعائشة على نفسها شدة عليه من سرقته ورواه عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
قدم على ابي بكر رجل قطع فشكى اليه ان ليلته من اية قطع يده ورجله في سرقته وقال والله ما زوت على انه كان يولني شياً من علمي ففشت في فراضيه فاقطع
فقطع يدي ورجلي فقال له ابو بكر ان كنت صادقا فلا تفكر فيك منه فلم يلبث الا قليلا حتى فقدك في كبر حيا لم تستشئ لثقتك ورفيع يديه وقال اللهم
اطهر من سرق اهل هذا البيت الصالح قال فما انتصف النباح حتى عثر واعلى المتاع عنده فقال له ابو بكر ويك انك لتقيل العلم بالقطع
يده الثانية قال محمد بن الحسن في سوطية قال الزهري ويزيد عن عائشة قالت انما كان الذي سرق على اساءة قطع اليد اليمنى فقطع ابو بكر رجله
اليسرى قال وكان ابن شهاب اعلم بهذا الحديث من غيره هذا وقد حكى عن عثمان وعمر بن عبد العزيز انه يقتل في المرة الثانية
كما هو ظاهر ما روى عن ذلك وذهب مالك الشافعي الى انه يعزى ويكس قولنا في الثالثة قوله ولنا قول علي بن ابي طالب قال محمد بن الحسن
كتاب التاريخ ابو حنيفة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي بن ابي طالب قال اذا سرق السارق قطع يده اليمنى فان عاد
فقطع رجله اليسرى فان عاد فمضت له حتى يحدت خير اني لاستحي من الله ان ادع له يدا ياكل بها ويستحي بها او رجل يمشي عليها

سنة

قال

د

ابو حنيفة

وبما جعل بقية الصحابة من جنسهم فالتحقوا به ولا يملك من القويته جنس المنفعة والحد لغيره فانه نادر الوجه والوجه
فيما يغلب بخلاف القصص ما كانه حتى العبد فيستوفى ما يمكن من الحق في الطحاوي ولا يغلب على السياسة

محمد بن رواه الدارقطني ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر بن جابر عن الشعبي قال كان علي لا يقطع الا اليد والرجل وان سرق
بعد ذلك سجنه وليقول اني لا ينبغي من البدان لا اوقع له يد ياكل بها ويتنجس باورواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا حاتم بن اسحق عن
جعفر بن محمد عن ابيه قال كان علي لا يريد على ان يقطع السارق يد او رجلا فاذا اتى به بع ذلك قال اني لا ينبغي ان ادعوا عليه ليدخله
ولكن ابعده واخرجه البع عن عبد الله بن سمية عن علي انه اتى بسارق فقطع يده ثم اتى به فقطع رجله ثم اتى به فقال اقطع يده باي
شمس وباتي شي ياكل اقطع رجله على اي شي يمشي اني لا ينبغي من الدم ثم ضربوه وخذله في السجن وروى ابن ابي شيبة ان سخره كتيب
الى ابن عباس ليسا لعن السارق فكتب اليه بمثل قول علي رزوا وخرج عن سماك ان عمر استشارهم في سارق فاجمعوا على شل قول
علي واذبح عن كحول ان عمر قال اذا سرق فاقطعوا يده ثم ان حاد فاقطعوا رجله ولا تقطعوا يده الاخرى وذروه ياكل بها ويتنجس بها ولكن
اخصوه عن المسلمين اخرج عن النخعي كما نوا يقولون لا تترك ابن ادم مثل البيهية ليس له يد ياكل بها ويتنجس بها وهذا اكله قد
ثبوت الامر له فبعد ان قطع في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل هذه الحوادث التي غالبها توافر الدواعي على قطعها مثل سارق
يقطع صلى الله عليه وسلم اربعة ثم يقبله والصحابة يمتنعون على قتله ولا يريدون ذلك عند علي وابن عباس وعمر عن الصحابة الملازمين بل اقل
ما في الباب ان كان ثقیل لنعم انهم ان غالبوا بل لا بد من علمهم بذلك وبذلك تقضي العادة فامتنع علي بعد ذلك المصنف المروا
المذكورة في الايمان على اربعة واما علمه ان ذلك ليس جدا مستمر على من راي الامام قتله لما شاهد فيه من اسي بالفساد في الارض
بعد الطباع عن الرجوع فله قتله سياسة فيقتل ذلك المصنوع قوله فاجمع فالتقوا عايشا برأى ما في
تتبع ابن عبد الهادي قال سعيد بن منصور حدثنا ابو مسهر عن سعيد بن ابي سعيد القبري عن ابيه قال حضرت علي بن ابي طالب
اتي برجل منقطع اليد والرجل سرق قال لاصحابه ما نزلون في هذا قالوا اقطعوا يا امير المؤمنين قال فقتله اذا واما عليه القتل باي
ياكل الطعام باي شي يتوبنا وللصلوة باي شي يغسل من جنباته باي شي يقوم على حاجته فزوه الى السجن اياهم استخرجوا فاستشارهم
فقالوا مثل قولهم الاول وقالهم مثل ما قال اول مرة فاجله اشد اثم ارسله وقال سعيد ايضا حدثنا ابو الاوص عن سماك بن حرب عن
عبد الرحمن بن عابد قال اتى عمر بن الخطاب باقطع اليد والرجل قد سرق فامر ان يقطع رجله فقال علي قال لدمتم انا خايزه الذين
يمازرون الله ورسوله الاية فقد قطعت يده ورجله فلا ينبغي ان يقطع رجله فندعه ليس له قاتمة يمشي عليها اما ان تعزوه اما ان
تودعه السجن فاستودعه السجن وبنارواه البع في سننه وهو ما يؤيد ضعف الحديث من استدلال علي رزوه وموافقته عمر
قال المم ولانه اهلك معنى هو من قول علي رز قاتمة او ناء والحذر اجر لا يملك ولانه ناء ولو جواي يندران ليسر الانسان بعد
قطع يده ورجله والحد لا يشرع الا فيما يغلب على ما غير مرة بخلاف القصص يعني اقطع رجله على حلقه يده او اربعة لانه على القويته
جز الحقة لا يقال اليد اليسرى محل للقطع لظواهر الكتاب ولا جماع على خلاف الكتاب لان القول لما وجب حمل المطلق منه على التقيد علما بال
المشهوره خرجت من كونها مرادة وتعينت اليمنى مرادة والامر مشغول بالوصف وان تكرر تكرار ذلك الوصف لكن انما يكون
حيث امكن واذا انتفى ارادة اليسرى بما ذكرنا من التقيد انتفى محلها للقطع فلا يصح تكراره فيلزم ان معنى الآية السارق مرة واحدة

[illegible]

فأقطعوا أيديها وثبت قطع الرجل في الثانية بالسنة والاجماع وأنشئنا ما رواه ذلك لقيام الليل على عدم قوله وإن كان السابق
أسل اليد اليسرى أو مطلق الرجل اليمنى أو كانت رجله اليمنى مثلا لا يقطع لأن في القطع والحالة هذه تفويت جنس المنفعة بلشأنا
إذا كانت اليد اليسرى مقطوعة أو مشلولة أو مشلولة أو كان ذلك في رجله اليمنى وتفويت جنس المنفعة المالك حتى وجب تمام اليد للقطع
اليدين والرجلين وهذا لأن الشيء لا يتأخر مع قطع اليد والرجل من جهة واحدة ولهذا لا يقطع بين السابق إذا كانت إبهام يده اليسرى
مقطوعة أو مشلولة أو الأصابع منها سواء الإبهام لأن قوتها يقوم مقام فوت الإبهام في نقصان البلش بخلافات قوت أصبع واحدة
غير الإبهام لا وجب ذلك فليقطع ولا يشك أن الشلل وقطع الإبهام والأصابع لو كان في اليد اليمنى أنه يقطع لأنها لو كانت مضمومة
قطعت فكيف إذا كانت ناقصة وإنما خولفت في هذا الباب ما ذكر في الكتاب حيث جعل القائم مقام الإبهام المحل بالبلش قوتها
ثلاث أصابع ومنها جعله أصبعين لأن اليد تحت طاني درية قوله وإذا قال الحاكم للعدو أي الذي يقيم الحد فقال منه كالمبدأ
من الجلد أقطع يمين هذا في سبعة أو سرقا فليقطع يساره عذرا أو خطار فلا شيء عليه عند أبي حنيفة رده ولكن يردوب وبه قال أحمد
وقال لا شيء عليه في الظاهر فيمن في العذارش اليسار وعند زفر فيمن في الخطاة أيضا بخلاف ما لو قال لا يقطع يده اليسرى لئلا يفتقر إلى
بالاتفاق وعند مالك في الشافعي يقتض في العمة كقولنا فيما إذا قطع رجل يده بعد الشهادة قبل القضاء بالقطع في انتظار التعديل
ثم عدلت لا قطع عليه لبرأت محله وقطع يده القاطع قداما وفيمن المشرق ولو كان أمانه أن مقبولة إصبعه باليمين فليقطع يده اليسرى
لو قطع يده اليسرى لا يقتض لا وليقطع عنه اليمنى لما عرفت قوله المراد أي المراد بالخطاة الذي فيه الخلاف مبتدأ وبين زفر الخطاة
في الاجتهاد ومثلا لا يقطع اليسرى قبل أن يقطع يمينه عن اجتهاد في أن قطعها يجرى عن قطع السرقه نظر إلى إطلاق النص وهو قوله ثم فاقطعوا أيديها
أما الخطاة في معرفة يمين من الشمال لا يجعل عضوا لا يبعد تبهم فيه مدعيه على هذا فاقطع في المضمون عذرا وإنما يكون معنى الصريح أن
القطع لليسار لا عن اجتهاد في اجتهاد وقبل الخطا في اليمين الشمال يجعل عضوا أيضا لفرانه قطع يده معصومة والخطاة في جن العباد وغيره
موضوع فيمنعها ولما أنه اجتهاد في اجتهاد وخطار المجتهد موضع بالاجماع وهذا موضع اجتهاد لأن نظام النفس يسوى بين الأيدي
واليسار ولما في العذر أنه جاز حيث قطع يده معصومة بلا تأويل تعذر بالنظم فلا يعضى وإن كان في الاجتهاد لانه هو لم يفعل عذرا
وكان ينبغي أن يجب القود إلا أنه سقط للشبهة الناشئة من إطلاق النص ولا يبي حنيفة رده أنه وإن ألفت لما حرم ظلمة لكنه أخف
من حنيفة وهو خير له وهي اليمين فأنها لا يقطع بعد قطع اليسرى وهي خير لأن قوة البلش بها أتم فلا يمين شيئا وإنما هذا
أخاف لأن اليمين كانت على شرف الزوال فكانت كالنافثة فاطفأها إلى خلف استمرارها أو بقائها بخلاف ما لو قطع رجلا يمينه
لأنه وإن أشع به قطع يده لكن لم يوضع من علس باللف عليه من المنفعة لأن منفعة البلش ليس من جنس منفعة المشي وإنما
قطع رجلاه اليسرى فلم يوضع عليه شيئا أصلا وصار كما لو شهد اثنان على رجل يبيع عبد الفين وقيمة الف وشهد بمثل قيمته ثم قطع
بعد القضاء لا يضمنان شيئا قوله وعلى هذا أي على تحليل إلى حنيفة بالخلاف لقطع يساره غير المراد أيضا لا يمين لاختلاف
أثر إذا عا ذكره الأسبغاني في شرحه لنظر الطمادي حيث قال هذا إذا قطع الجداو بامر السلطان ولو قطع يساره غير فقه

والشافعي لا يبال على اصله اذ لا خصوصية لخصوصه في حق الاسترداد عند وقوع السرقة ولا يبال على اصله اذ لا خصوصية لخصوصه في حق الاسترداد عند وقوع السرقة لان فيه تفويت الصيانة ولكن ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصوصية مبدرة مطلقا اذ لا خصوصية لخصوصه في حق الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصوصية احياء حقه وسقوط العتمة ضرورة الاستيفاء فله يستوفي به معتبر بشبهة موهومة لا تراعى محاذير المالك في الحق في قطع خصوصية في ظاهر الزاوية وان كانت بشبهة الا ان في دخول الميراث

ولا يخفى وفي غاية البيان ونسبى ان يكون للرأس ولاية القطع اذ كانت قيمة الرأس من الدين بقدر عشرة لان الزاوية الماتية في يد الميراث المتضمن بالنسبة الى ذلك قدر كالمودع والرأس كالمودع فيقطع بخصوصية قوله والشافعي لا يبال في حق عدم القطع بخصوصية في حق اصله وسواء لا خصوصية لهم في الاسترداد عند وجود من في يد المال المودع كالميراث المودع الا ان يحضر المالك لانهم لا يمكن ان يكونوا المخصوصة في الدعوى عليهم التماسا لا يملكونها الا عادة اليد او في قبيل لكن المذكور في كتبهم يقطع بالسرقة من يد المودع والوكيل والميراث وكذا يقول مالك من يد المستعير الفيا وزفر ليقول ولاية المخصوصة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ ولا يظهر في حق القطع لا فيه اى في القطع تفويت الصيانة لسقوط الضمان به فيفوت الحفظ فيعود الامر على موضوعه بالنقض اذ تخصيص خصوصية لاثبات الحفظ سببا لتفويت السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصوصية مبدرة مطلقا وبه التمس هو معنى الخلاف اعني كون خصوصية معتبرة فاشتبها بقوله اذ الاعتبار لما جهم الى الاسترداد والاحسن ان يقال لهم ولاية الحفظ وسواء كان استعارتها حال كماله ان ذلك للمالك بل للمالك في الحقيقة لم يرد الا لليد وهذا لان اليد ان كان امينا لا يقدر على ادائها الا بها فان كان عاصبا لا يقدر على اسقاط الضمان عن نفسه الا بذلك فكان خصوصية في حق لم تتم نظير السرقة فيجبها القطع ولذا لا يحتاج الى اضافة المال الى المالك بل يقول سرق سخي وقصده احياء حق المالك في نفسه بخلاف خصوصية في القصاص لا تقبر فلا تقص بخصوصية لانه ليس فيه حقه في اعادة يده واوردان في صورة الاقرار لا يقطع الا بحضور المالك وهو احد المجتنبين وكذا لو اقام وكيل المالك بينة على السرقة لا يقطع بخصوصية عندنا خلافا للشافعي مع ظهور السرقة بحجة شرعية فيها وما والا لتوسيم الشبهة حال غيبة المالك على ما ذكرنا قبل والتوسيم موجود في هذه الصورة مع انه يقطع اجيب بان المستعير ومن ذكره اصحاب يد صحيحه وبينا ان لهم حق الاسترداد بخصوصية كل منهم باعتبار حقه بخلاف الوكيل الا ترى انه لا يثبت في حق اضافة المخصوصة الى غيره وفي الاقرار شبهة زائدة هي جواز ان يرد المالك قراره فيبقى المال مملوكا للسارق فاستيفاء الحمد مع ذلك مستيفامع الشبهة ثم اجاب عن قول زفر ليقوله وسقوط العتمة ضرورة الاستيفاء فقال قد وان لم يرد الميراث في حق الميراث لانه انما ثبت اذ كان المال مستهلكا فليس له في القطع سطلنا مع انه ممدد في اعتبار الشرع بدليل الاجماع على ان يقطع بخصوصية الاب والوصي ليسرقر بالقيم وان لم يسقط الضمان فكان تحليله لذلك مردودا بدلالة الاجماع وقوله ولا معتبر بشبهة موهومة جواب عن مقدمه هو ان يقال خالف قرار المالك اى عن اقراره واخره اذا حضر ثابت فلا يقطع مع هذه الشبهة فقال هذه شبهة يتوسم اعتراضا عند حضوره ولا عجة بمثلها بل المعبر شبهة ثابت توسمها في الحال لا على تقدير نفت في الحال الا ترى ان القطع ليس في الاقرار وان توسم اعتراض رجوعه كذا لو حضر المالك في السرقة المستودع وان كان لو حضر المستودع قال كان ضيفي او اوتت له في الدخول في بيتي ولا يخفى ان لافرق بين هذه الشبهة والشبهة التي ذكرها بعضهم في اشتراط حضور الميراث من المخصوصة من احتمال اباة المالك لسرق المسلمين ونحوه فانه جاز ان لا يحضر قال كنت اجته للمسلمين اذ طاعة السارق منهم كما جاز ان يقول به سواء اذ كانت هذه شبهة موهومة لا تعتبر فكذلك تلك وان اعتبر تلك بسبب قيلم احتمالها في نفس الامر على تقدير حضوره المنتفى في الحال فمذه ذلك لان احتمال كون المالك كان لذن له او انه مقر له قائم في الحال

فإن قطع سارق بسرقة سرقة منه فإنه يمكن له لا لب السرقة إن يقع السارق الثاني لأن المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجزئ عليه
 الغنائم بالمال لا فله تعفد موجبة في نفسه والاول كناية لخصوصية الاستدلال في حيازة المال وواجب عليه ولو سرق الثاني قبل ان يعلم كون
 اوله مائة الجبل شجرة فيقتل بخصومه لا وكان سقوط التعقود ضرورة القطم ولو يوجد نصا كذا الغاصب من سرقة سرقة فردا على المالك
 قبل ان يرفع إلى الحاكم لم يقطع وعن أبي يوسف أنه يقطع اعتبارا بما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصوصية شرط لظهور السرقة كون البيئة
 المتجلبت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصوصية بخلاف ما بعد المرافعة كناية لخصوصية حصول مقصودها فليقطع تقديره ولو انقص
 على ما حل القطم في سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلم اليه وكذلك اذا باع المالك اياه وقال ردني والشاقي يرد يقطع وهو رواية عن
 أبي يوسف وهو ان السرقة قد تمت العقاد او ظهور او هذا العارض لم يدين قيام المالك وقت السرقة فلا شبهة
 وقوله في ظاهر الرواية احتراز عارضي ابن سماعة عن محمد انه قال ليس للمالك ان يقطع مال غنيمة استوعق قوله ان قطع سارق بسرقة
 فسرق منه لم يكن له ولا لب المال لقطع السارق الثاني وبه قال احمد والشافعي في قول وقال مالك الشافعي في قول يقطع بخصومه
 المالك لانه سرقة نصا باين حرز لا شبهة فيه فيقطع بخصومه ماله سواء قطع السارق الاول او لا والثاني المالك لا يجب على السارق ضمان
 مكان ساقط التعقود في حقه وكذا في حق المالك لعدم وجوب الغنائم لغير السارق الاول ليست يضمن ولا يمانه ولا يملك فكان السارق
 مالا غير متقوم فلا يقطع فيه وروى في نوادر مهتاج عن محمد ان قطع الاول لم يقطع الثاني وان دردت لقطع عن الاول شبهة قطع الثاني وثله
 في الامار لابن يوسف واطلق الكرخي والطحاوي عدم قطع السارق من السارق وهو قول احمد لان يده ليست يمانه ولا يملك فكان
 مناهيا ولا يقطع في اخذ مال ضائع قلنا بقي ان يكون يغضب والسارق منه يقطع فالجواب لتفصيل المذكور وللاول ولاية الخصوصية في
 الاستدلال في رواية لاجبة اذا رد واجب عليه وفي رواية اخرى ليس له ذلك لان يده ليست يضمن ولا يمانه ولا يملك والرد منه ليس
 باولى منه الى المالك والوجه انه اذا ظهر هذا الحال عند القاضي لا يردده الى الاول ولا الى الثاني اذا رده لظهور ضمانه كل من غفل سرقه
 يد الثاني الى المالك ان كان حاضرا والاحتفاظ بالمال لغيره لو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما رد عنه القطع بشبهة
 يقطع بخصومه الاول لان سقوط التعقود ضرورة القطع ولم يوجد فصا يده كيد الغاصب قوله ومن سرقة سرقة فردا على المالك
 قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن أبي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصوصية شرط
 لظهور السرقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرط في القطع والخصوصية لا تحقق بعد الرد لانها اعني الخصوصية الموجبة لا تتم الا باقائه
 البيئة وهي انما جعلت حجة لقطع المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد بخلاف ما بعد المرافعة اسي بخلاف ما ورد بما بعد المرافعة وسماخ
 البيئة والقضاء فانه يقطع وكذا بعد سماعها قبل القضا استمسك بالظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصوصية معترفه اذا رد المال
 للخصوصية حصل مقصود ما وبجصول المقصود من الشيء انتهى وبالاتهام يتقرر في نفسه فكانت الخصوصية قائمة بقيام يده على المال
 فيقطع بعد رده ولا فرق في عدم القطع بين ان يرد قبل الخصوصية الى يد المالك او يد ابيه او امه او جده او حجة وان لم يكونوا في عياله وكذا
 يبراه المستعير والمودع بالرد الليم لان لهم شبهة ملك في ماله فالرد الليم رد اليه حكما وذلك كات في الرد اليه مخلف ما لو رد الى ابنه
 وودي رحمه المحرمة كاخيه وعمه ونحوه ان كانوا في عياله يبره ولا يقطع كما لو رده الى زوجته او عبده او مكاتبه او ابيه مشاهرة وهو الذي
 ليس غلامه او سائمه يبره في يه ولا يقطع ولو سرق من المكاتب ويرد الى سيده او من العيال ورده الى من يوليهم او
 سرق من شخص ورده الى من يوليهم الميسروق منه يبره ولا يقطع وببر المستعير والمودع بر الدولية الى من يوليهم المودع
 اما الغاصب فلا يبره بالرد الى الاب والام ولا الى ولده واقارب المحرمة الذين في عياله ولا الى الزوجة ومن ذكرنا سماعها
 ولذا قضى على رجل بالقطع في سرقة فوهبها له المالك وسلمها اليه او باعها منه لا يقطع وقال زفر والشافعي ومالك و احمد لقطع وهو رواية
 عن أبي يوسف لان السرقة قد تمت النقاد بالفعل بما شبهة وظهور عند الحاكم وقضى عليه بالقطع ولا شبهة في السرقة الا لو مع اعتبار
 عارض للملك المتأخر متقدا بالشبهة اعتباره وقت السرقة فلا موجب لذلك فلا يصح ولا شبهة فيقطع مما يعني صحة ذلك لا اعتبار

وتن كذا من القصد في هذا الباب فخرج الاستثناء عما لا يستلزمه الاضمار لقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 المستعاضد كما لا خلاف له من قبل القضاة قال في الاستثناء من القصد من غير ما يقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 في المبدأ كذا الاستثناء من القصد من غير ما يقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 غير مضمون فانه اذا ادعى السارق البينة ملكة قطعه القطع من غير ما يقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 سارق فيؤدي الى استنباط الحجة واما في الاستثناء من القصد من غير ما يقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 لقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 الاخر وهو ظاهر انما يقطع من يتعاضدوا به عند واحد كذا استلزام قيام الخصومة عند
 ماني حديث صفوان انه قال يا رسول الله لم ارد ان اذني عليه صدقة فقال عزم فلما قيل ان تاينني برؤسك ابو داود وابن ماجة راوا
 في رواية فقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم وبذلك اختلفوا بالواقعة بالسرقة بعد القضاة فانه لا يقطع لان بالاقراء اربعة الملك السابق
 فينتهي القطع قوله وان ان الاستثناء يعني استنباط الحد بالفعل من القضاة في باب الحد واما قبل الاستثناء كذا قبل القضاة ولو لم يكن
 لا يقطع فكذا قبل الاستثناء والشان في بيان ان الاستثناء من القضاة وهو القضاة في هذا الباب وقد بيناه في حد الزنا الا ان المصنف كان
 هذا من مقتضات دليله ولم يبينه يوم من قبل بينه بقوله لوقوع الاستثناء عنه اى عن القضاة بالاستثناء حتى لو لم يقض بعد ذلك
 باللفظ بل امر بالاستثناء واستوفى بنحو الحد بنفسه سقط عنه القضاة واما ان القضاة باللفظ ليس الاظهار الحق للمستحق والسرقة
 هو الحد عز وجل والحق ظاهر عنده غير مختص الى الاظهار فلا حاجة الى القضاة لفظا بل لا يبيده سقوط الواجب عنه الا بالاستثناء اذا كان ذلك
 فما خصومه شرط لشرط قيامه عند الاستثناء كما عند القضاة وبشيء من مقتضى بالسرقة بخلاف ذلك المال الموقوف بعد القضاة بالقطع لا يبيده حتى
 والشئ بانها يقتصر فيكون الخصومة بعد سرقة فيقطع واما الحديث ففي رواية كما ذكر في رواية الحاكم في المستدرک انا ابي عبد الله
 ثم وسكت عليه وفي كثير من الروايات لم يذكر ذلك بل قوله ان كنت اريد هذا وقوله يقطع رجل من العرب في ثلاثين درهما ولم يثبت انه
 سلمه اليه في البينة ثم الواقعة واحدة فكان في هذه الزيادة اضطراب والاضطراب موجب للشك وتحتل كون قوله موثوقة عليه كان الحد
 اليه وفي ذلك لا يكون لكما قبل القبض قوله وكذلك اذا لقيت قيمتها اى قيمة السرقة اى العين المرسومة من حيث السرقة
 قبل الاستثناء من السرقة لقطع في ظاهر الحديث عن محمد بن قيس وقوله في رواية لامة الثلاثة اعتبار بالنقصان باظهار او كانت ذات العين باقية وقت
 الاستثناء والباقي منها لا يادى عشرة قطع بالاتفاق فكذا اذا كانت قيمتها وقت الاستثناء وكذلك لنا ان كمال الغصب لما كان شرطاً لشرطه كان عند
 لما ذكرناه من القضاة ويقتضي نقصان القيمة بخلاف نقصان العين لان الشك في مضمون عليه فكان الثابت عند القطع لغصبها كما لا يخفى عين البينة
 ومن بخلاف نقصان السرقة لا يبيده وصار كما لو كان السارق استملكه كذا فانه لا يقطع به لقيامه بذلك ثم ليقطع ضامه قوله واذا ادعى
 السارق ان العين المرسومة ملكة سقط القطع عنه ولان القيمة ثابتة قال المصنف معناه بعد ما شهد عليه الشاهد ان السرقة وانما فسر بحسب ما اذا
 اقر بالسرقة ثم رجع فقال لم اسرق بل هو ملكي فانه لا يقطع بالاجماع ولكن يلزمه المال وقال الشافعي لا يسقط بمجرد دعواه وهو احد الروايات
 كذا ذكره بعضهم وهو رواية عن احمد لان سقوط القطع بمجرد دعواه يودي الى سد باب الحد اذا لم يجر سارق عن هذا ونقل عنه انه لا يقطع
 وقيل هو بغير الشافعي وعن احمد رواية انه اذا كان معروفا بالسرقة قطع لانه يلزم كذا بدلالة الحال قال ابن قدامة واولى الروايات
 انه لا يقطع بكل حال لان الحد يدرك بالشبهات وبشيء احتمال صدقة قال المصنف ولا يستعمل ما قال من انه بعضى الى سد باب الحد بل يثبت
 الرجوع بعد الاقرار اجماعا والسارق لا يعجز عن ذلك مع انه يعتبر رجوعه شبهة وادعية اذ ادعى على انه ممنوع فان لم يعلم من السرقة
 اقل من الخليل كالنقصان وبهم لا يسرقون غالباً قوله واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو اى لم يقطع لان الرجوع عامل في حوائج
 منها ويورث الشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارها على الشبهة فتقتصر على الشبهة فيها قوله فان سرقتم غائباً حد سارق
 بالثابت ان على من قطع الاخر الحائز منها في قول ابي حنيفة الاخر وهو قوله لامة الثلاثة كان يقول اولاً لا يقطع لانه ان حلف

واذا اقر العبد بملكه بغير حجة او بغير حجة من المولى الى المولى منه وهذا عندنا بغير حجة من المولى الى المولى بقطع والسرقة للمولى وهو قول جمهورنا ومنه هذا اذ لا بد للمولى من حجة او بغير حجة من المولى الى المولى منه وهذا عندنا بغير حجة من المولى الى المولى بقطع
 كلها لان اصله عندنا ان اقر العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى ولا يقر على الغير من ماله ان المالكون لم يؤخذوا
 بالصلح والمال للغير اقراره بملكه مسلطاً عليه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 انه مال لاني لا اقره فلهذا لا يصح اقراره بملكه مسلطاً عليه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 ولا يقطع على العبد في سرقة مال المولى فويل ان لمالاً ضل فلهذا لا يقطع عليه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 الاصل اطلاق التمسك بما دون لان اقراره بالمال لا يرد على نفسه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 فلا يصح بيمينه التمسك بيمينه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 من يديه ولا ينفق منه وان الاقرار بالقطع قد صح منه باليمين فلهذا لا يقطع عليه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني
 باعتبار ما يستحقه العبد بعد استحقاقه من المال لا يقطع عليه بيمينه والمولى عليه لا يصح اقراره بالمال الا بيمينه يقول لصاحب اقراره بيمينه ان اقرتني على مالتي فخيرتني

رجماء عني شبهة والسرقة واحدة في حتما وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوماً ما علمت الشهادة في
 حق الحاكم فقط ولا يستبرئ بهم حدود شبهة على ما مر في خلافية زفر في القطع بخصومة الغائب والمودع ثم لو حضر الغائب لا يقطع
 الا ان تعاد تلك البينة عليه او ثبتت بينة اخرى وكذا اذا اقر بسرقة مع فلان الغائب لا يقطع في قوله الاول ولا يقطع في قوله
 الاخر وهو قول باقي الامم قوله واذا اقر العبد بالمحجر عليه بسرقة عشرة دراهم لبنيها حاصل وجوه هذه المستدركة لانه لا يصح
 المقر بالسرقة انما دون له او محجور عليه وفي كل منهما امان لا يقر بيمينه مستملكه او قائمته فالما دون له اذا اقر بسرقة بالكلية يقطع عند الثالثة
 ولا ضمان مع القطع وقال زفر لا يقطع ولكن لا يضمن المال وان اقر بسرقة قائمته قطع عند الثالثة وهذا قول المصنف ولو كان ما دون
 قطع في الوجهين ويرد المال الى المقر لو لم يرد المولى او كذبه وقال زفر لا يقطع ولكن يرد المال وان كان العبد محجوراً
 فان اقر بسرقة بالكلية قطع يده عند الثالثة وقال زفر لا يقطع وان اقر بسرقة قائمته فقال زفر لا يقطع قطهر ان قول زفر
 لا يقطع في شيء وهو ما ذكره المصنف بقوله قال زفر لا يقطع في الوجود كلها اذ كان العبد محجوراً والاقرار بها لكونه او قائمته او
 ما دونها والاقرار بها لكونه او قائمته واختلفت علماءنا الثالثة في هذا المعنى اقرار المحجر بقائمة في يده فقال البوصيفة يقطع ويرد لمن اقر
 بسرقة ثمانية وقال ابو يوسف يقطع والسرقة لمولاه وقال محمد لا يقطع والسرقة لمولاه ويضمن مثله او قيمته بعد النفاق للمقر او قال
 الطحاوي سمعت الشافعي ابن ابي عمر ان يقول الاقوال الثلاثة كلها عن ابي حنيفة فتقوله الاول واخذه محمد ثم رجع وقال كما قال
 ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه في نظير مسئلة المحللان في الزكاة ونهني المسئلة اذ اكد به المولى في اقراره وقال لمال
 مالي انا اصادقه فلا اشك ان في القطع ورد المال للمفتية انما فانه اكله اذا كان العبد كبراً او وقت الاقرار فان كان صغيراً فلا يقطع
 عليه اصلاً وهو ظاهر غير انه ان كان ما دون ما يرد المال الى السرقة منه ان كان قائماً او ان كان بالاضمين واذا كان محجوراً فان
 المولى يرد المال الى السرقة منه ان كان قائماً ولا ضمان عليه ان كان بالكلية ولو لم يرد العتق وقدم المصنف الكلام مع زفر فقال
 ان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لان اقراره بهما يرد اقراره على نفسه او طرفه بالاثبات وكل ذلك
 مال المولى فالأقرار به اقرار على المال والاقرار على الغير غير مقبول الا ان لما دون له لما تضمنه اقراره بالمال والطرف والطلن بالطرف بغير
 بالمال ايضاً ان كان بالكلية ويرد ان كان قائماً الصحة اقراره بالمال لكونه مسلطاً على الاقرار به من جهة المولى حيث انون للمولى
 ونحن نقول الاقرار بهما منه صحيح لان اثر الاقرار بهما يرجع اليه من حيث هو آدمي لا من حيث هو مال وما كان كذلك كان داخلاً
 ملكه الا ان المولى لا يملكه عليه وما لا يملكه المولى عليه كان يتبع غيبته على اصله لا بدنية فيملكه بوجوه الطلاق ولا بدنية في
 غير الاقرار بالطلن في حق السيد لان ضرورة الرجوع اليه به فوق ضرورة الرجوع به الى المولى لانه يفتوت عليه نفسه او طرفه وما كان كذلك ينفذ
 الغير كما اذا شهد العبد العدل بزيوت بلال رمضان وبالسما علة فانه يقبل حتى يلزم جميع الناس صومهم لان ما زعم من ذلك مع لزومه
 مثله فنفذ في حقه بما نشأه عليه وكذا اقرار المفسد على نفسه بقتل ابا حوا وان كان فيه الطال ويكون الناس والمحمد في المحجر عليه ان اقر
 بالمال باطل ولهذا لا يصح اقراره بالتعصب فيبقى ما في يده مال المولى اذ الغرض من كذب المولى في اقراره هذا اقراره بملك المولى

قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده سادت الى صاحبه البقاء على ملكه والكائن متعلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابن يوسف عن ابن حنيفة وهو المشهور ما ذكره في الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما لا يضمن احدهما فالاختلاف بينهما فلا يمتنعان في القطع حتى الشراء وسببه ترك الا انقضاء عما غنى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شراب خمر مملوكه للذمي ولنا قولنا عليه السلام لا تغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولا ان وجوب الضمان بسانه في القطع

وبسرقة مال المولى لا يقطع وبهذا القدر تيم الوجه وقوله بعده يؤيده الخ زيادة توكيد اي توكيد ما ذكرنا من عدم القطع ان المال في لزوم القطع اصل والقطع تابع والتابع من حيث هو تابع لا يتحقق دون تيمونه فحيث لم يجب المال للغير لا يجب القطع وبيان المال اصل ان الخصوصية تنبع في السرقة في حق المال حتى لو قال اريد المال فقط سمعت ولا يسقط القطع وكذا اثبت المال في دعوى السرقة بلا قطع فيما لو ادعانا واقام رجلا وامر اثنين شهودا بها فانه يفتي بالمال دون القطع وكذا اذا اقر خرا بالسرقة ثم رجع يلزمه المال ولا قطع وفي عكسه لا يبيع حتى لو قال لمسروق منه اريد القطع دون المال لا يبيع خصوصه فانما يبيع في حق القطع تبعا للمال وقد انشئ المال بما قلنا فانتهى القطع ولا يبي يوسف انه اقرب شيئين اي اقربا لوجب شيكن القطع وهو اقرار على نفسه فيقطع على ما ذكرنا مع زفر من وجه صحة اقراره بالحدود والنقصان والمال وهو اقرار على المولى وهو يكذب فلا يبيع في حق المولى القطع يستحق بدون المال كما اذا اقر بسرقة يمتلكه فانه يقطع فلا يلزمه المال وكذا لو هبنا الثوب الذي في يد زيد سرقة من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع ولا يبرع الثوب من زيد الى عمرو فيقطع والمال للمولى ولا يبي صيغة ان الاقرار في حق القطع قد صح مثل ما بينا في الكلام مع زفر من انه ادعى الخ ويلزمه صحة بالمال انه يلزم المولى لاستحالة ان يجب القطع شرعا بمال مسروق للمولى والحاصل انه اذا صح الاقرار بالحد ثبت حكمه وهو القطع وهو يلزم حكم الشئ يكون المال للمقر له اذا قطع بمال السيد والى هذا تيم الوجه وزيادة قولهم لان الاقرار يلا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستثنى القطع بعد استهلاكه زيادة لا تظهر الحاجة اليها وقوله بخلاف ستملة التحريم الزام ابن يوسف باذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقة من عمرو ويطع به ولا يبيع الى عمرو فكذا جاز ان يقطع بما اقر به من مال الاجنبي ولا يبيع اليه فقال فرق بينهما فان القطع في الستملة المذكورة محمول على صحة اقراره به لعمرو وانه ووليته عند زيد او غصب وادعى زيد ان الثوب له جاز كونه انكارا للوديعة غير ان المقر ليس خصما له في ذلك والقطع بسرقته ثوبه مع او منسوب ثابت بخلاف ما نحن فيه فانا لو اعتبرنا الثوب ووليته للمولى او منصوصا عند المقر لم يخرج عن كونه سرقة على المولى وبه لا يقطع قوله واذا قطع السارق والعين قائمة في يده روت على صاحبها البقاء على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وبهذا الاطلاق يشمل الملاك والاستهلاك لانه لما لم يضمن بالاستهلاك ولا فيه جناية ثمانية فلان لا يضمن بالملاك ولا جناية اخرى له فيه اوسى وهو رواية ابن يوسف عن ابن حنيفة وهو المشهور وقال سفيان الثوري وعطاء والشعبي ومكحول وابن شبرمة وابن سيرين وروى الحسن عنه يضمن في الاستهلاك قال الشافعي يضمن فيها اى في الملاك والاستهلاك وهو قول احمد والحسن والنخعي والليث والبيهقي واسحق وساحد وقال مالك ان كان السارق مسورا ضمن وان كان مفسرا الا ضمان عليه نظر اللهاثين ولا خلاف ان كان باقيا انه يرد على المالك كذا اذا باعه او هبته يوحى من المشتري والموهوب له وبهذا كله بعد القطع ولو قال المالك قبل ان اضمنه لم يقطع عندنا فانه يضمن جوعه عن عيوب السرقة الى دعوى المال وجه قوله لم عموم فاعند واعليه بمثل ما اعتدى عليكم وعلى اليد اخذت حتى ترد له لانه اكلف الا مملوكا عدوانا فيضمنه قياسا على الغصب والمالغ انما هو فافه بين حتى القطع والضمان ولا منافاة لانهما حقان بسببين مختلفين

لانه يملكه باداء الضمان مستند الى وقت الاخذ فبتين انه ورا على ملكه فينتفي القطع للشبهه
وما يؤدى الى انتفاءه فهو المنتفى وكما الحل لا يبقى معصوما حقا للعباد اذ لو بقى لكان
مباحا في نفسه فينتفى القطع للشبهه فيصير محرما حقا للشرع كالمدينة ولا ضمان فيه الا ان
العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرر وراة في حقه وكذا الشبهة
تعتبر فيما هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك انما المقصود فيعتبر الشبهة
فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات حق الهلاك لا انتفاء المباشلة

حق البدن وهو النسي عن هذه الجناية الخاصة والاخرى حق الضرر فيقطع حقه وتضمن حق العبد وصار كاستهلاك صيد مملوك في
الحرم يجب الجزاء حقا له ولا يضمنه حقا للعبد وكثير من الزمى على قولكم فانكم تجدونه حقا له كما تجدونه قيمتها حقا للزبي فكذا الزبي
فانهم لا يضمنون المحر باستهلاكهما ولنا قولنا عليه وسلم فيما روى النسا في حسان بن عبد الرحمن المفضل بن فضال
عن يزيد قال سمعت سعد بن ابراهيم يحدث عن اخيه المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لا يزعم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحمد لفظ الدارقطني لا غرم على السارق ليد قطع يمينه وضعت ابن المسور بن
ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن بن عوف وهو جده فانه مسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابراهيم مجهول وفيه انقطاع آخر
فان اسحق بن الفرات رواه عن المفضل فادخل بين يوسف بن يزيد وسعد بن ابراهيم الزهري وقال ابن المنذر سعد بن
ابراهيم هذا مجهول وقيل انه الزهري قاضي المدينة ومو احد الثقات الاثبات وعندنا ارسال غير فاجع بعد ثقة الراوى وامانة وذلك
السايق ان كان قد ظهر انه الزهري فقد عرفنا وطلب القدر بها قال ابن قدامة انه يحل على غرم السارق اجرة القاطع بدفعه بمو
البر لا يضمن السارق سرقة بعد اقامته الحمد ولم ير على قول المسور بن ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن ولان وجوب الضمان بنيان في
لان يملكه باداء الضمان مستند الى وقت الاخذ فبتين انه ورا على ملكه فينتفى القطع للشبهه
فما يؤدى الى انتفاءه فهو المنتفى والمودى اليه الضمان فينتفى الضمان لان المودى يلقى مع القطع معصوما حقا للعباد اذ لو بقى كان مباحا في
وانما حرم لمضامة العبد فكان حراما من وجبه دون وجبه فكان شبهة في السرقة اذ الشبهة ليست الاكوال لمرة تامة من جود دون وجبه فبذلك
الحل لکن الحمد وهو القطع ثابت اجماعا فكان محرما حقا للشيخ فقط كالمدينة ولا ضمان فيما هو خالص حق الله ولا يقال جازكون الشئ
محرما لغيره ونفسه كالزنا في نهار رمضان فلا يلزم ان يكون مباحا في نفسه لانا نقول ما فرض فيه الكلام وهو المال المسروق لا يكون
قط محرما الا لغيره وقت استخلاص الحرمة لنفسه ثم قبيل فعل السرقة القبلية التي علم المدين انها متصل بها السرقة وانما يبين لنا
ذلك بتحقيق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص الحرمة حقا له ثم في ذلك المال كما يعلم ان الاب ملكه الله ثم جارية ابنه من غير
تمليك من الابن له لظهور دعواه ولد لانا علمنا انه شرع بثبوت النسب منه بدعواه فعلمنا حكمه ثم نقل الملك فيها اليه قبل الوطى التي
التي علم ثم اتصال الوطى بها وكذا في اعتق عبدك عنى بالعتق فهو من الاستدلال بمباشلة الشرط على سبق الشرط فان قلت فما وجه رواة
الحسن في الضمان باستهلاك مع فرض ان العصمة انتقلت الى البدن وصار المسروق لحرمة التيمم فينتفى ان لا يفرق الحال فاجابة
الهم عنه بقوله الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حق فعل آخر انما الضرورة في
لحق شبهة الاباحة عن فعل السرقة ضرورة وجوب النطق وكذا الشبهة هي شبهة الاباحة انما تعتبر فيما هو السبب وهو السرقة دون غيره
وهو الاستهلاك ووجه المشهور ان الاستهلاك ان كان فعلا اخر الا انه انما المقصود بالسرقة وهو الانتفاع المسروق فكان معصوما
سبها فتعتبر الشبهة فيه كما اعتبرت في السرقة وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان في فصل الاستهلاك لا انتفاء المباشلة
المسروق والضمان لان المسروق معصوم حقا للعبد في حالة الاستهلاك فقط والضمان مال معصوم حقا في حالة الملك والاستهلاك

وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان ولحق الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق
لان ملكه مستند الى وقت اخذ نصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شيعة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا
فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لا لعدم سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة وان سرقة ما لا يخرجها من القطع لا يقطع على الاطلاق

اذا كان السرقة موضوعا للملك كالمبيع فيماقت عليه لاني ما وضع سببا للنقصان فالفرق بين صورة الشق وصورة البيع كالتسليم السرقة
وضع للملك بخلاف الشق ولما كان الكلام ليس في الاختيار في الشق تكلف في تقريره بان قبل الاختيار سبب للنقصان كانه عدوان محضر
للملك فكان كالشق بعد ان اكمل الاختيار فالاختيار شبهة دارية للقطع بل يقطع اجماعا كذلك الشق وانما يصير الشق سببا للنقصان اذا اختار المالك
التضمين فثبت ضرورة اداء الضمان والنقصان به ومثله لا يورث شبهة والالتفت مثلما في نفس الاختيار ايضا يحتمل ان ليس سببا للملك
باداء الضمان كالشق فصار نظيره اذا سرق البائع مبيعاً بابعه ولم يعلم المشتري العيب فانه يقطع وان العقد سبب رد العيب الذي للملك
للبائع قوله في هذا الخلاف ان المصلح ان هذا الخلاف الكائن وفي القطع هو فيما اذا كان النقصان فاحشا واختار المالك تضمين النقصان
واخذ الثوب يقطع مع ذلك عند سببها وعند ابى يوسف لا يقطع ولو اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند
الى وقت الاختيار كما لو ملكه باه بالهبة بعد القصار لا يقطع على المتقدم ولو كان ليس يقطع بالاتفاق لا لعدم سبب الملك ليس
للمالك تضمين كل القيمة فاستفاد وجوب ابى يوسف في عدم القطع في البسيسة وعلم ان الخرق يكون ليس اريكون فاحشا وماره يكون
الافاق واستهلاك وفيه يجب ضمان كل القيمة بلا خيار لانه استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه تمت السرقة الا بما ملكه بالضمان قدر حده التبراشي ان
ينقص اكثر من نصف القيمة واما الخرق الفاحش فقتل ما يوجب نقصان ربع القيمة فصاعدا فاحش والافيسير لا بد ان يكون المعنى قصدا
للمنتبه الى ما يصير المالك والصحيح ان الفاحش يقتل بعض العين وبعض المنفعة والبسيسة يقتل به شيء من المنفعة ذكره الترمذي
واورد في الكافي على القطع مع ايجاب ضمان النقصان في الخرق البسيسة ان فيه جمابين القطع والضمان واجاب فقال انما يجب
كيلا يودي الى الجمع بين جزاء الفعل وبدل المحل في جنابة واحدة وهذا لا يودي اليه اذا قطع يجب بالسرقة وضمان النقصان
بالخرق الخرق ليس من سرقة في شيء واستشكل على هذا الجواب الاستهلاك على ظاهر الرواية فانه فعل غير السرقة مع انه لا يجب به الضمان لان
عصية المسروق تسقط بالقطع فلذا ابتاعه عصمة المسروق تسقط بالقطع فينبغي ان لا يجب ضمان النقصان وعن هذا قال في الفوائد الحازية
وفي الصحيح لا يضمن النقصان كيلا يجمع القطع مع الضمان ولانه لو ضمن النقصان يملك ماضية فيكون هذا الثوب مشتركة بينهما فلا يجب
القطع لكنه يجب بالاجماع فلا يضمن النقصان والحق ما ذكر في عامة الكتب لامهات انه يقطع ويضمن النقصان والنقص بالاستهلاك
غير وارء لان الاستهلاك هناك بعد السرقة بايا سرق واستهلك المسروق وما نحن فيه ما اذا نقص قبل تمام السرقة فان وجوب قيمته انفسر
ثابت قبل السرقة ثم اذا اخرج من الخزانة المشرق هو النقص فالتقطع هو بذلك المسروق النقص ولم يضمنه اياه الا ترى الى قول الامام
قاضي خان فان كان الخرق يسيرا يقطع ويضمن النقصان اما القطع فلانه اخرج نصا بما كالا من الخزانة على وجه السرقة واما ضمان النقصان
فلوجود سببه وهو التعيب الذي وقع قبل الاخراج الذي يتم السرقة ووجوب ضمان النقصان لا يمنع القطع لان ضمان النقصان واجب
بمختلف ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي فلا يمنع كما لو احدثوا بين واحرق احد هاتين البيتين واخرج الآخر وقيمتها نصيب انا
الباحث يملك ماضية فيكون كثر مشترك في المقتطع لان عند السرقة وهو الاخراج ما كان له ملك في المخرج فان الجزء الذي ملكه الضمان
هو ما كان قبل السرقة وقد ملك قبلها وحين وروت السرقة وروت على ما ليس فيه ذلك الجزء المملوك قوله وان سرق شاة فذهبها

والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار انشاء قطع يدهم واجلهم من خلاف وقطع يدهم انشاء قطع يدهم وانشاء
صلبههم وقال محمد بن يعقوب لا يقطع لانه جنابة واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل
في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم وطمان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو قتلها
من على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معافي للكبرى حدا واحدا وان كانا في الصغر
حدين والحد احل في الحد ولا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التحديد بين الصلب فتركه
وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود
للتشهير ليغتربه غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والبالغة في الصلب فيخبر فيه

الا ان لا يأخذ لما كان اغلظ من اخذ السرقة حيث كان مجاهدة ومكابرة مع اشهار السلاح جعل لمرتين فقتل في الاخرى لمرة اليد
والرجل معان غير اشترط ان يكون النصاب فيه عشرين لان الغلظ في هذه الجنات من جهة الفعل لا التساقط ولموافقة قاعدة الشرع شرط
في قطعهم كون ما يصيب كل واحد منهم نصابا كاملا لكيلا يستباح طرفه باقل من النصاب في مخالفة قاعدة الشرع ولم يشترط مالك سواء ان يكون
الماخوذ نصابا فصاعدا نصابا كاملا او لا وكون المخطوع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاجماع كيلا ينوي نصفه وكذا الاجماع الباقية
من ان لو كانت اليد او شلا لا يقطع يمينه وكذا الرجل اليمنى لو كانت شلا لا يقطع اليسرى ولو كان مقطوع اليد اليمنى لا يقطع له ولا الرجل اليسرى
فان قلت ليس في الاجزئة الموزعة الجبس قلت المراد بالقي وذلك لان ظاهره لا يميل به وهو النقي من الارض اي من وجه الارض ولا
لا يتحقق اداوم جوار ان محل على بعضها وهي بلدة لا يحصل به المقصود ويوقع اذاعة عن الناس لانه اذا كان واسعته يقطع الطريق فيما يصل
اليه من البلدة الاخرى فعلنا بجارته وهو الجبس فانه قد يطلق عليه انه خارج من الدنيا قال صالح بن عبد القدوس فيما ذكره الشريف
في الفرز خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلما سمن الاحياء فيها ولا الموتى اذ اجابنا السجان يوما لما جئنا عجبنا وقلنا جانا هذا من الدنيا
لما رمى مالكا به ان مجرد النقي لا يفيده المقصود وقال جيس في بلدة النقي ومعلوم ان المقصود لا يتفاوت بالجبس في بلدة النقي
وغيره يقع تيسر بلدة النقي في غير الفائمة المطلوبة قوله والرابعة من النوع هذه الجنات ما اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان
شاء قطع ايدهم وارجلهم من خلاف وقطع يدهم ورجلهم بالصلب وقطع وان شاء وصلبهم احياء ثم قتلهم وهذا قول ابي حنيفة و
زفر قال ابو يوسف لا بد من الصلب للنفس في الحد فلا يجوز ترك الحد بالقتل وبه قال الشافعي واحمد اجاب بان اصل التشهير
يحصل بالقتل والبالغة بالصلب ولم يقتل انه صلى الله عليه وسلم صلب الرنين ولا غير فصلب احد مع ابنه انما هو النقي
يستم الصلب فان قوله ان يقتلوا او يصلبوا انما يفيد ان يقتلوا بالصلب او يصلبوا بالقتل لكن لقتل بعد الصلب منصلوا بالاجابة
وقال محمد لا يقطع ولكن يقتل او يصلب في عامة الروايات من الباسط وشرع الجامع الصغير ذكر ابو يوسف مع محمد وبه قال ان
كان القاطع اذ اراد ابي الشافعي واحمد مع ابي يوسف في انه لا بد من الصلب مع محمد في انه لا يقطع وجبه قوله انه جنابة واحدة هي
جنابة قطع الطريق فالأوجب حدين ولان ما دون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد السرقة والرجم اذا اجتمعان سمن
المحصن ثم زني فانه جريم ولا يقطع اتفاقا ولما اى لابي حنيفة وابي يوسف رد وهذا على اعتبار ابي يوسف مع ابي حنيفة في الصحيح
ان هذه الجنات وان كانت واحدة باعتبار ان قطع الطريق فهذا المجموع من القطع والقطع ايضا عقوبة واحدة وانما تغلظت لتغلظ سببها
حيث بلغ النهاية في تعويت الامن حيث فوت الامن على المال والنفس بالقتل واخذ المال وكونها امور مستمرة لا يستلزم
تعدد الحدود في قطع الطريق الا يرى ان قطع اليد والرجل فيها حد واحد وهو في الصغر حدان ولان مقتضى التوزيع الذي لزم اعتبار
ان تيسر القطع ثم القتل لان التوزيع ادى الى ان من اخذ المال قطع وهذا اذا خذ فقطع وان من قتل يقتل ويصلب يقطع
فيعيب ان يجمع بين القطع والقتل الا ان ذلك كان فيما اذا فعل ذلك على الافراد ما على الاجتماع فجاز ان يؤخذ حكم من الافراد فجاز
ذلك للامام وما ذكر من دخول ما دون النفس في النفس من مواد اذ كانا حدين احدهما دون النفس والاخر النفس ما اذا كان ذلك اذ

ثم قال ويصلب حيًّا ويحرق بطنه برمح إلى أن يموت ومثله عن الكرخي روى عن الطحاوي روى أنه يقتل ثم يصلب فوقه من التلعة وجهه الأول وهو الوجه الذي على الوجه الأيمن في المذبح وهو المقصود به **قال** ولا يصلب للذين ثلثة أيام لأن تعذيبه بعد ما فبتأذي لباسه وعن أبي يوسف أنه ينزل على خشية حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والفتاوى غير مطوية **قال** وإذا قتل القاطع فالقصاص عليه في مال خذه اعتباراً بالسرقه الصغرى وقد بينا أن باشر القتل أحدهم حرمة الحد عليه من أجله خذ الحاربه وهي تحقق بان يكون البعض يذم البعض حتى إذا نزلت أقدامهم المخازن واليهام وإنما الشرط القتل من واحد منهم فمحقق في القتل وإن كان بعضاً أو محرم ولا يفيق فهو سواء لأنه يقع قطعاً للطريق فقطع الماله وإن لم يقتل القاطع ولم يأخذ ماله وقد جرح أفض منه فإذ القصاص وأخذ الأرش منه مما فيه الكفاية من ذلك الأولياء لأنه كحد فلهذا الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي إن أخذ ماله ثم جرح قطع يده ويحرق ويصلب الجراحات كلها من أجله سقطت عصمة النفس حقاً للعبد كما تسقط عصمة المالك وإن أخذ ماله فإنه قد قتل عداً فإن شاء الأولياء قتله وإن شاء أعفوا عنه من أجل هذه الجناية ويقام بعد التوبة الاستثناء المذكور لأن التوبة ينقذ عدا المالك لا قطعاً فمثله قطع العبد والنفق المالك حتى ولو أفض القصاص عليه في المال أو في الجاني

فلما لم يلبس من أقامته من أجزاءه واحد فليس له أن يجرأ ما الذي لا يملك به النفس فعل الآخر وإن بدر بما يملك به لا يفعل الآخر لا تنافي الفائدة وهو القرب بعد الموت قوله ثم قال أي القدرى فيما إذا اختار الإمام عليه ما إذا قلنا لمزومه على قول أبي يوسف أنه يعصم حياً ويحرق بطنه برمح إلى أن يموت ومثله عن الكرخي وجهه وهو الأصح أن الصلب على هذا الوجه يبلغ في النزاع لأن المقصود الزجر وهو بما يحصل في الحيوة لا بعد الموت إلا أن يقال النص دل على ذلك فإنه قال إن تقتلوا أو يعصموا فزكم كون الصلب بلا قتل لأنه معانده بحرق العدا فلا يصادق معه والقتل الذي يحرض بعد الصلب ليس في اللفظ وعن الطحاوي يقتل ثم يصلب توقيفاً عن الثلاثة فإنما ينعى من أن الحزبين على ما عرف لا يقال فيه الأول هو الأصح أنه إذا بلغ في الدعوى فمقتضوه ويصح أن الإكافي وجه الطحاوي لا النقول لصلح غيرهما قيل لطلوع راح والثاني هو المعتاد منهم لأن عاداتهم القتل فليس مثله عندهم كما هو في جميع الأذنين قطع الألف وسم العيشين فإن كان هنا مثله فالصلب ليس غير وهو مقطوع بشرعية فتكون هذه المستلحة الحاصية مستثناة من المنسوخ قطعاً لا تجمل الشك ثم نحلى بينه وبين أهله يدفونه وعلمت في باب الشهيد أنه لا يصلح على قاطع الطريق قوله لا يصلب أكثر من ثلاثة أيام لأنه يغير بعد ما فبتأذي به الناس وعن أبي يوسف أنه ينزل على خشية حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير لازمة من النفس كونه أمراً بالصلب لا يقتضي الرداء بل بمقدار متعارف لا يلاءم الأعداء كما في مهلة الرد وغيره بما كفي مدة الخيار قوله وإذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال خذه لما بيناه

السرقه الصغرى من سقوط عصمته بالقطع قوله أن باشر القتل حد هم أي واحد منهم والباقون وقوف لم يقتلوا معه ولم يعصموا أجرى الحد على جميعهم فيقتلوا ولو كانوا ثمانية لقتل واحد منهم واحد إلا أن القتل جزاء الحاربه التي فيها قتل بالنفس مع التوزيع والمجاريه تحقيق بان يكون الجرح رداً للبعض حتى إذا أنهزموا المخازن والقيم تحققت الحاربه مع القتل فمثيل الجزاء الكل وهو قول مالك أحمد خلافاً للشافعي قلنا حكم يتعلق بالمجاريه فيستوى فيه المباشرة والرد كما لغنيته ولا فرق بين كون القتل سيفاً أو عصاً أو حجر في قتل الكل أن لم يوجب في حقيقته القصاص بالقتل لأن هذا ليس بطريق القصاص فإن حد قطع الطريق مع القتل ليس بطريق القصاص فلا يستدعي المماثلة ولتأمل غير المباشرة وإن لم يقتل القاطع ولم يأخذ ماله وقد جرح فإن كان من جراحته يجرى فيها القصاص فنقص ما لا يجرى فيه ذلك لأنه لا ريش ويعرف بالنفس بـ ما لا يقص في الجنابات انشاء الله تعالى وهذا لأنه لا حد في هذه الجنابة من قطع أو قتل فظهر حق العبد فيستوفيه الولي وإن أخذ المأثم خرج قطعت يده ورجله من خلاف ويلطت الجراحات لأنه لما وجب الجرح خالده تعالى سقطت عصمة القتل أي حاصل بها من تفرق لصل الجرح بالجراحات حقاً للعبد كما تسقط عصمة المالك وكذا تبطل الجراحات إذا قتل فقتل حد إلا أن الحد الضمان لا يجتمعان قوله أن أخذ الحد تاب سقط الحد عنه بخلاف النفس كما قال تعالى إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فإن كان قد قتل فإن شاء الأولياء يقتلوا وإن شاءوا عفو عنه لأن هذا القتل قصاص فصع العفو عنه والصلح به روح لا بد أن يكون قتل سجدياً وسخوه لأن القصاص لا يجب إلا بوجوه عند أبي حنيفة وكذا إذا كان أخذ المأثم تاب فإن صاحبه أن شأ تركه وإن شأ ضمنه أن كان بالكا وبأخذه أن كان قايماً لأنه لا يقطع بعد التوبة لسقوط الحد فظهر حق العبد في مال كفاي النفس في الميسر والميطر والمال من تمام توبتهم لتقطع به خصوصته خاصة ولو تاب ولم يرد المبال كره في الكتاب اختلفوا فيه فيقبل لا يسقط الحد كسائر الحدود ولا تسقط بالتوبة وقيل يسقط أشار إليه محمد في الأصل لأن التوبة تسقط الحد

ان الجاني

وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذور حرم من المقطوع عليه سقط الخد عن الباقيين فالمدكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعن ابي يوسف رآه انه لو باشر العقلاء بجمعة الباقيين وعلى هذه السرقه الصغرى له ان المباشرة اصل والردع تابع ولا يخلل في مباشرته العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم ولها انه جنانية واحدة قامت بالكل فاذا المرفيع فصل بعضهم موجبا كان فعل الباقيين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالحاطي مع العاصد وامادوا في الحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركين المقطوع عليهم واكبره انه مطلق لان الجنانية واحدة على ما ذكرناه فبالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقيين

في السرقه الكبرى مخصوصا لا يستلزم في النفس فلا يصح قياسها على باقي الحدود مع معارضة النفس سائر الحدود ولا تسقط بالتوبة عند ما ذكره مالك واحمد في رواية والشافعي في قول نسط وعندهما لقوله تعالى والذين ياتوا بها نكرا فاذ ذروها فان تابوا واصبحوا فاعرضوا عنها ومن قطع بان رجمهم بالبغادية كان بعد توبتهما والاية منسوخة انما كان ذلك في اول الامر فاذا عرفت هذا فقولهم لان التوبة تنقضي على رد المال لا قطع في مسئلة التناقص لانها اذا توقفت على رد المال فاخذ القاطع قبل رد اخذ قبل التوبة والاخذ قبل التوبة بعد اخذ المال فيه الحد يقطع اليد والرجل اجيب بغير من المسئلة فيما اذا رد بعضه فانه علامته توبة فيكون ذلك شبهة في سقوط الحد فوجب النعمان لو ملك الباقي او استملكه ومثل ما لو اخذ والبعد التوبة في سقوط الحد والرجوع الى القصاص وتصرف الاوليا فيه وفي المال بالواخذ وقبل التوبة وقد قتلوا ولكن اخذوا من المال قايلا لا يصيب كالا نصاب فان الامر في القتل والجرم الى الاول ان شاؤا قتلوا او قصاصا وان شاؤوا عفووا وقال عيسى بن ابيان يقتلهم الامام عند الانهم لو قتلوا او لم ياتوا بشي من المال قتلهم هذا القصاص فمن اخذ المال اولى وبذلك لان ما دون النصاب كالعدم ولانه يتغلط جنائهم باخذ شي من المال فلا يسقط الحد والاصح ما ذكر في الكتاب لان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المتصور وهم يقصدون بالقطع اخذ المال وقتلهم لا ليعطوا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفوا ان قتلهم لا يقطع لان القتل ليس الا للمال فيقتض منهم ان يشاروا لولي ويجري فيه احكام القصاص قوله وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذور حرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقيين فيلزم احكام القصاص وقضايي المال والخراجات وفي الميسر

فيهم عبد قطع يد خروجه مولاه او فداءه كما لو فذ في غير قطع الطريق وبذلك لا القصاص من العبيد والاحرار فيما دون النفس فينفي حكم الحد والفداء فان كانت فيهم امرأة فعلت ذلك فليساوية اليد في المالا لا القصاص بين الرجال والنساء في الاطراف والواقع منها عند الاعتناء العاقلة قال المصنف المذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره عن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء بالاحسان والقتل يحد الباقيون ان باشر ذلك الصبي والمجنون فلا حد على الباقيين قبل كان الوجه ان يقول وقال ابو يوسف بعد ان قال المذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وليقول المذكور ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن ابي يوسف كما قال القديس في شرحه لمختصر الكرخي وغيره لم يذكر قول محمد وكنتي لقوله القصاص عن الباقيين فان القصاص مما يقال في مقابلة الصبيان والبناتين وعلى هذا القصاص ان ولي الصبي او المجنون اخراج النواج سقط الحد عن الكل وان ولي غيرهما قطعوا الا الصبي والمجنون وقالت الا الثلاثة واكثر اهل العلم لا يسقط الحد من غير الصبي والمجنون وذوي الرحم لانها شبهة اخفص بها واحد فلا يسقط الحد عن الباقيين الا بالان المباشرة اصل والردع تابع ففي مباشرة العاقل الخلل في التبع ولا غير ذلك بعد ان لا يخل في الاصل فيجوز الباقيون وفي عكسه يجوز ان يباشر الصبي والمجنون شيكس الحكم فالمعنى هو السقوط على الاصل فيعكس فان السقوط في التبع فيعكس الحكم وهو حد الباقيين فلا يحدون ولها اي لا يبي حنيفة ومحمد ان قطع الطريق جنابة واحدة لان الموجود من الكل يسمى جنابة قطع الطريق غير انها لا تحقق في الغالب لا لجماعة فكان القصاص من الاثني عشر واحدة قامت الكل اذا لم يقع فعل بعضهم موجب للحد شبهة او عدم تكليف لا يوجب في حق الباقيين لان فعل الباقيين مع بعض العلة لا يثبت الحكم وصار كالحاطي مع الباغ اذا اجتمعا في قتل محصور الدم

بجلاف ما امكن ان يفهم مستامران الامتناع فحقه لخلل في العصة وهو محصور اما هنا الامتناع لخلل في الحزب القافلة جزاء واحد اذا
سقط الحد صابرا لقتل الى الاولياء لظهور حق العبد على ما ذكرناه فان شاقوا قتلوا وان سناؤا عفووا اذ اقطع بعض القافلة الطريق
على البعض لم يجب الحد لان الحزب واحد فصارت القافلة كدائرة واحدة ومن قطع الطريق ليدلا او يهاجم في المصراوين الكوفة والحيرة
فليس بقاطع الطريق استسما نا وفي القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي انه لو جوده حقيقة وعن يوسف انه يجب
الحد اذا كان خارج المصراوان كان بقدره كانه لا يملكه الغوث فعند ان قاتلوا اعداء بالسلاح اولياديه او بالخشب فمقطع
الطريق لان السلاح لا يملكه الغوث بطل باليالي ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصراوين منه لا الظاهر
لحقوق الغوث انه يجرى بوجوه من برد المال ايضا للحق المستحق وتؤدوني ويجسوا لا ركا به الجاية ولو قتلوا فانهم فيدلى لا ولياء لما بينا
سقطه التقصص عن بناء واداء الرقيم قيل ولا يري تاويل سقوط الرقيم كل ان يكون المال مشترك بين المتطوع عليهم في القطع وهو محرم من عدم
فلا يجب الحد على الباقيين باعتبار نصيب كل رقيم وتقسيمه في نصيب الباقيين فلا يجب الحد عليهم لان المأذون في واحد اذا اشع في حق ادم لم يجب القربة فتتبع
في حق الباقيين ان اذ لم يكن المال مشترك فان لم يخذ المال لاس في رقيم المحرم فذلك ان اخذوا منه من غير محدود باعتبار المأذون من ذلك
الغير والاصح انه يجري على الاطلاق وانهم لا يجدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطع الطريق كشي واحد لانه محرم جزاء
وهو القافلة والجاية واحدة وهي قطع الطريق فلا تنفع في حق البعض بوجوب الانتفاع في حق الباقيين بخلاف المستوفى من حريز
لان كل واحد من الغنمين هناك منفصل عن الاحسن حقيقة وكما اذا كان في المتطوع عليهم شركاء في مفاوض بعض القطع
لا يجدون كذا رقيم المحرم قوله بخلاف ما اذا كان لهم في المتطوع عليهم وهو القافلة مستامن جواب عن مقدروان القطع على المستامن
وحد لا يوجب حد القطع كما على ذي الرحم المحرم ثم عند اختلاف ذي الرحم القاطع مع غير من القافلة صار شبهة في الحد فذكرنا في القافلة
المستامن لذلك وليس كذلك بل يقيم الحد عليهم ايجاب بان الانتفاع في حق المستامن انما كان لخلل في عصمة نفسه ومارد هو امر
بجفده اما هنا الانتفاع لخلل في الجزو والقافلة جزوا واحد فيصير كان القريب سرق مال القريب وغير القريب من بيت القريب اذا
سقط الحد صار القتل الى الاولياء ان شاوروا عفووا وانتاروا اقتصوا ويجري الحال في المال على ما ذكرنا من قريب ولو لم يقع القتل والاخذ
في المستامين لادار عليهم ولكن يفتنون اسوال المستامين لشبوت عصمة اموالهم للحال وان لم يكن معصوما على التاميد والبدع
قوله اذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحزب واحد وهو القافلة فصار كسارق سرق متاع غيره وهو معه في دار
واحدة فلا يجب الحد او لم يجب الحد لظهور نصيب كل رقيم ان قلل عدا بجمدة او شغل عند حاور المال ان اخذه وهو قائم وضانه ان يملك شريكه
قوله ومن قطع الطريق ليدلا او يهاجم في المصراوين الكوفة والحيرة وهي منزل النعمان بن المنذر قريب من الكوفة بحيث يفضل عن
احد اهلها لاخرى فليس بقاطع الطريق استسما نا وكذا بين القريتين وحدث بعضهم مكان القطع ان يكون في قرية بنيها وبين المصراوين
سفر في ظاهر الرواية وفي القياس يكون قاطعا وهو قول الشافعي فان في وجيزهم من اخذ في البلد الامعالية فوق قاطع الطريق
وعن ابي يوسف انه اذا كان خارج المصرا ولو قرب منه يجب الحد لانه لا يملكه الغوث لانه محارب بل مجاهرة بها اخط من مجاهرة
في المجازاة ولا تفصيل في النفس في مكان القطع وعن مالك كل من اخذ المال على وجه لا يمكن لصاحبه الاستغاثة فهو محارب عنه
لا محاربة الاعلى قدر ثلاثة اميال من العمران وتوقف احد مرقه واكثر اصحابه ان يكون بموضع لا يملكه الغوث وعن ابي يوسف في رواية
اخرى ان قصده بالسلاح نهارا في المصرا فوق قاطع فان قصده ليلا لم يجب الحد فليس بقاطع وفي الليل يكون قاطعا بالخشب والجران
السلاح لا يملكه الغوث قبل الغوث والغوث بطل باليالي فيتحقق بالسلاح وفي شرح الطحاوي الفتوى على قول ابي يوسف قال
ونحن نقول ان قاطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصراوين منه لان الظاهر لحق الغوث وانت تعلم ان الحد المذكور
في الآية لم يخط بمسبى قطع الطريق وانما هو اسم من الناس وانما انيط بمجربة عباد الله على ما ذكرنا من نصيب المضاف وذلك بخلاف
في المصراوين خارجة ثم هذا الدليل المذكور لا يفيد تعيين مسيرة ثلاثة ايام بين المصرا والقاطع ولا شك في ان ليس لحق الغوث في

الحد المحرم

الحد المحرم

ومن حق رجا حتى قتله فالدية على عاقلة عند أبي حنيفة وهو مسئلة القتل بالثقل سنين في بالديات
انشاء لستأوان خلق في مصر غير مقتل به لأنه صار ساعيا في الارض بالفساد فيك فم شر بالقتل والله اعلم

ذلك المقدار ظاهر او هو على ظاهره واذا قلنا انهم ليسوا قطعاً فليس عليهم ان يضربوا ويحبسوا وان قتلوا الزم القصاص الحكم
وان اخذوا ما لا يمنون اذا اتلفوه وعلى تقدير انهم قطع ان قتلوا قتلوا احداً قطعاً لا قبل عفو الاوليا فيقيم ثم لا يقيمون على ما سمعت
وقوله لما بناي من قوله الظهور حق العبد عند امتناع الجدة قوله ومن حق رجلا حتى قتله لزمته الدية على عاقلة عند أبي حنيفة
وهي مسئلة القتل بالثقل وسنينة ان شاء الله تعالى في الديات وظاهر انها ليست مسئلة القتل وانما المعنى انها مثلها في ثبوت
عنده في الحد حيث كانت الالة فيها قصور يوجب الرد في ان قصده قتله بهذا الفعل او قصد المبالغة في المبالغة او حال الضرر على
نفسه فانفق موته وعدم احتمال ذلك فان خنق غير مرة قتل الآن لانه ظهر قصده الى القتل بالتحقيق حيث عرف انفساؤه الى القتل
ثم استمر ليقته لانه صار ساعيا في الارض بالفساد وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل مشروع نص في الاصل على ان العبد والامة
حكم قطع الطريق كغيرهما العبد قطار واما المرأة فكغير في السرقة الكبرى في ظاهر الرواية وهو اختيار الطحاوي لان الواجب قتل وقطع
وهي كالرجل في جريان كل منهما عليها عند تحقق السبب منها ذكر الكرخي ان حد قطع الطريق لا يجب على النساء لان السبب
هي المحاربة والمرأة باصل الخلقة ليست محاربة كالنهي الا ترى ان في استحقاق ما يتحقق بالمحاربة وهو السم من الغنيمة لا يسو
بين الرجل والمرأة فكذلك في العقوبة المستحقة بالمحاربة ولكن يرد على هذا العبد فانه لا يساوي الحر في استحقاق الغنيمة وليساوي في هذا
المحد ولم يجد الصبيان والمجانين هم المبرية العقوبة وذلك لا يوجد في النساء وذكر مشاهير في نوادره عن أبي يوسف اذا قطع قوم الطريق
وممن امرأة فباشرت المرأة القتل واخذت المال دون الرجال فانه يقام الحد عليهم لا عليها وقال محمد يقيم الحد عليها ولا يقيم
عليهم وذكر ابن سنان عن محمد بن محمد عن أبي حنيفة انه يرد عليهم جميعا كون المرأة منهم وجعل المرأة كالنهي والعجب ممن يذكره اعني
كون المرأة مع الرجال في القتل ثم يقصر على ذكر الخلاف بين أبي يوسف ومحمد فيها ويذكر حاصل باقين الروايتين عنهما ويترك
نقل ما في المبسوط من انها كالرجال منسوب الى ظاهر الرواية مع مساعدة الوجه وورد والتقصن الصحيح على مختار الكرخي بالعبد كما ذكرنا
ومن فعل ذلك صاحب الدرر وصاحب النشأ والكبرى والمصر في التجنيس وغيرها مع ضفت الوجة المذكورة في القتل
مثل الفرق لضعف البينة في اصل الخلقة ومثل ذلك من الكلام الضعيف مع مصداقته الطلاق الكتاب في المحاربات
ولا قوة الا بالحد وما في النوازل من قوله عشرة نسوة قطعن الطريق فقتلن واخذن المال قتلن ومنهن المال ببار على غير
الظاهر من انهن لسن بمحاربات وعلله بان المرأة اذا قاتلت العدو واسرت لم تقتل وانما تقتل قبلن والنعمان لاخذهن
المال ويثبت قطع الطريق بالاقرامة واحدة وابو يوسف نشر طمرتين كقوله في السرقة الصغرى وتقبل رجوع القاطع كما في النشأ
الصغرى فيسقط الحد ولو خذ بالمال كان اقرب منه وبالبينة بشهادة اثنين على معانية القتل او الاقرار فلو شهدا احدهما بالمعانة
والآخر على اقرارهم به لا قبل ولا يقبل الشهادة بالقطع على اب الشاهد وان علا وابنه وان سفل ولو قالا لا قطعوا علينا وعلى
اصحابنا واخذوا مالنا لا قبل لانها شهدا انفسهما ولو شهدوا انهم قطعوا على رجل من عوض الناس وله ولي يعرف لاقيم الحد عليهم
الا بغير من النعم ولو قطعوا في دار الحرب على تجار سنين اودى دار الاسلام في موضع غلب عليه اهل النجى ثم اتى بهما

السيرة جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي المشرع يخص بسيرة النبي عليه السلام في منازاته

أخبرني في التفسير عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود قلت يا رسول الله أي الأعمال أفضل قال الصلوة على وقتها قلت ثم
 أي قال بركة الدين قلت ثم أي قال الجهاد في سبيل الله ولو استنزفت لرادني رواه البخاري وقد جاء أنه جعله أفضل بعد الإيمان في حديث
 أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال الإيمان بالله ورسوله قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم
 ماذا قال حج سبر ومثقف عليه وبه وإن كانت صورة معارضة لكن الجمع بينهما يحل على ما يليق بحال السائل فإذا كان السائل يميل
 به الجهاد لما علمته من تهيبته واستعداد زيادة على غيره وكان الجهاد بالنسبة إليه أفضل من الحج مثل في الجهاد وفيه نظر لأن الجهاد
 في الحديث السابق الصلوة على وقتها ذلك هي الفرائض وفي هذا التبريد كان المواطنية على أداء الفرائض الصلوة واخذ النفس بها
 في أوقاتها على ما هو المراد من قوله الصلوة على وقتها أفضل من الجهاد لأن فيه فرض عين وتشكره الجهاد ليس كذلك لأن أوقافه
 الجهاد ليس إلا إيمان وإقامة الصلوة فكان مقتضوا وجها للغير بخلاف الصلوة حسنة لغيرها وهي المتقصد ومنه على ما خرج بسبيل
 عليه وسلم في حديث معاوية وفيه طول إلى أن قال والذي نفس محمد بيده ما شجعت عبدا ولا غيبت قدما في عمل يبغي به وجه الله ولا
 بعد الصلوة المفروضة كجهاد في سبيل الله صححه الترمذي وإذا شك في هذا أخذنا وجب أن نعبر كل من الصلوة والزكاة
 حرادة بلطف الإيمان في حديث أبي هريرة ويكون من عموم الجهاد ما يرجع بزيادة فقه الراوي وهو ابن مسعود ونحوه وما عدا ذلك
 الأحاديث السابقة والحق أنه ليس فيه معارضة لأنه لم يذكر الصلوة فيه أصلا فانه فيه أنه جعل الجهاد بعد الإيمان وهو يصدق
 إذا كان بعد الصلوة وهي قبله بعد الإيمان فلا معارضة إلا إذا نظرنا إلى المتقصد ومن الأحاديث في ذلك ما عن عمران بن
 حصين عن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مقام الرجل في الصف في سبيل الله أفضل عند الله من عبادة الرجل منز
 ستة رواه الحاكم وقال على شرط البخاري وعن أبي هريرة قيل يا رسول الله بعد الجهاد في سبيل الله قال لا يستطيعون فها
 عليه مرتين أو ثلاثا كل ذلك يقول لا يستطيعون ثم قال مثل الجهاد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا ينزع
 صلوة ولا ضياع حتى يرجع الجهاد في سبيل الله متفق عليه وعن أبي هريرة عنه غم من اجتمع في سبيل الله إيماناً بالله وتسلماً
 بوعده فإن شبهه بركته وبره وثبته وبلده في ميزانه يوم القيمة رواه البخاري ومن توابع الجهاد الرباط وهو الإقامة في مكان يتوقع هجوم العدو
 ليتقدمه الله تعالى والأحاديث في فضله كثيرة ومنها ما في صحيح مسلم من حديث سلمان أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه وإن مات فيه أجرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه زكوة ومن الغنائم وأه
 مسلم زاد الطبراني وبعث يوم القيمة شهيداً أو روى الطبراني بسند ثقافت في حديث مرفوع ومن مات رباطاً من
 الأكبر ولطف ابن ماجه بسند صحيح عن أبي هريرة ولعبة اليوم القيمة آمن من الفزع وعن أبي أمامة عنه صلى الله عليه وسلم قال إن
 صلوة الرابطة تعدل خمسمائة صلوة ونفقة الدنيار والدرهم منه أفضل من سبع مائة دينار ينفقته في غيره وهذا يختلف المشايخ
 في العمل الذي يتحقق فيه الرباط فانه لا يتحقق في كل مكان فنفى النوازل أن يكون في موضع لا يكون ورأه السلام لأن ما وونه
 لو كان رباطاً فكل المسلمين في تلكا درهم من الطول وقال بعضهم إذا غار العدو على موضع مرة يكون ذلك الموضع

قال الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقيين اما الفرضية فلقوله تعالى فاقبلوا الشريعة
كافة كما يقبلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية
لانه ما فرض لعينه اذ هو فساد في نفسه واما فرضه لغيره اذ دين الله ودينه الشرع عن الجهاد فاذا حصل المقصود بالبعث
سقط عن الباقيين كصلوة الجنازة وورد السلام فان لم يقم به احد الشرع جميع الناس بذكره لان الوجوب على الكل وان
اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية الا ان يكون النفير عاما لم يصير من فرض
الايمان لقوله تعالى انفر واخفا فاقبالوا الآية وقال في الجامع الصغير الجهاد واجب لان المسلمين في سعة حتى يحتاج اليه
فاول هذا الكلام اشارة الى الوجوب على الكفاية وآخوه الى النفير العام وهذا لا يقتضيه عندنا لا يحصل الا باقامة الكل ففرض على الكل
رباطا الى اربعين سنة واذا اثار مرتين يكون رباطا الى مائة وعشرين سنة واذا اثار ثلث مرات يكون رباطا الى يوم
قال في التلخيص الكبير والتميز الاول واعلم ان ما ذكر من كون محل الرباط ما ذكره المسلمين ذكره في حديث عن معاوية بن النضر
عنه صلى الله عليه وسلم من حرس من وراء المسلمين في سبيل الله تبارك وتعالى يتطوعا لا ياخذ سلطان لم ير لنا بعينه
الاتحالة القسم فان الله تعالى يقول وان منكم الا اورد بارواه البولي وفيه محتمل في التباينات وليس يستلزم كون ذلك اعتبار
المكان فتدور روت احاديث كثيرة ليس فيها سوى الحرسة في سبيل الله الختم هذه المقدمة بحديث التماري عن ابي هريرة عنه
قال لعن عبد الديار وعبد الرحمن وعبد الحميد في رواية وعبد القطينة ان اعطى رضى وان لم يعط سخط لعنوا
شك منا منتش طوبى لعبد اخذ لعنان فرسه في سبيل الله اشعث راسه مغيرة قدماءه ان كان في الحراسة وان
كان في السامه ان استاذن لم يؤذن وان شفع لم يشفع له قوله الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط
الباقيين وهذا وقع موقع تفسير فرض الكفاية الفرضية فلقوله تعالى فاقبلوا الشريعة حيث عهدتكم وقوله تعالى فاقبلوا ايما الكفر
تعالى وقاتلوا هم حتى لا يكون فتنة يكون الدين كله لله وقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلوكم كافة وقوله
تعالى انفر واخفا فاقبالوا وبادوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يشكروا الا
وهذه متني بالنقل عن الثوري وغيره انه ليس بفرض على ان لا يرضى عين فان قلت كيف ثبت الفرض على عبوات مخصوصة والعاكف
يخرن اوصيته نقل عن ابن عمر بن الخطاب وعنه حماد بن اعرج ان علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
المخصوص لمنى الدلالة وبه لما ثبت الفرض والجواب ان المخرج من الصبيان والجهان مخصوصة بالعقل على ما عرفت وبالتخصيص
بلا يصير العام ظنيا واما غير ما نقص النقل بتدليله فليعلم ان من قبيل المخصوص وذلك ان النفس مقرون بالقيود والغير
من بحيث يجازي كقول تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة فاذا وان قاتلنا الامور به جزاء القتال لم يوجب عنه وكذا
قوله تعالى وقاتلوا هم حتى لا يكون فتنة اي لا يكون فتنة المسلمين ومنهم بالاكراه بالقتل وكان اهل مكة يفتنون
بالتزيين حتى يرجع عن الاسلام على ما عرفت في السيفير السجانه بالقتال ككثير منكم فلما ايقروا على الفتن المسلمين عن يمينه فكان الامر
ابتداء لعامل من بحيث يجازي من المشركين كذا قوله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات الصبيحة حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال يا ايها
الانبياء واما قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة فذلك ليل على وجوبه وانما لا يشيخ وهذا لان الرب الواحد لا يقيد الا فرضه فقل صانع
الاقتضاح او اما خبر الواحد بالكتاب والاجماع فيقيد الفرضية بمنوع بل المفيدج الكتاب الاجماع وجاء النهي على وقفها والحدوث
يراد البود او دمن حديث انس قال قال صلى الله عليه وسلم من حديث والجهاد ماض منتهى في الدنيا الى ان يقاتل اخر متني له رجال
ما يظلم جور جائر ولا عدل عادل والابحان بالافرافية يزيد ابن ابي ثبيت بن بن سليمان لم يرو عنه الاجمعي بن بركان وعن هذا والله اعلم
قال المنذري هو مني الجهول ولا شك ان اجماع الامم ان الجهاد ماض الى يوم القيمة مستلزمه فيكون بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لا يقاتل ان يقاتل اخر الامم الدجال انتهى وجوب الجهاد واما كونه على الكفاية فلان المقتضون ليس مجرد ابطال الكافرين بل عزاء الدين

وقال الكفار ولجب وان لم يبد وللعمومات

ودفع شر الكفار عن المؤمنين بدليل قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فاذا حصل ذلك لبعض قطع عن الباقي لم يحصل
 به المقصود منه كصلوة الجنادة المتصور ومنها قضاء حق الميت والاحسان اليه وذهب ابن المسيب الى انه فرض عين بمسكا
 ليعين الاول المذكور فثبت في فرض الاعيان قلنا نعم لولا قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون
 الاية الى قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى وفصل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا بد لو كان غنيا لا تشتغل الناس كلهم به
 فيشتغل المعاش على ما لا يخفى بالزراعة والجلب بالتجارة ويستلزم قطع مادة الجهاد من الكراع يعني الخيل والسلاح والاقوات فيؤدي
 ايجابه على الكل الى تركه للجهاد فلو لم يكن على الكفاية ولا يخفى ان لزوم ما ذكرنا ثابت اذا لم يكن في كونه فرض عين ان يخرج لكل
 من الامصار دفعة واحدة وليس ذلك لازما بل يكون كالخروج على الكل ولا يخرج الكل بل يلزم كل واحد ان يخرج دفعة واحدة على مرة
 طافية اخرى وهكذا لا يستلزم تعطيل المعاش فالمعول عليه في ذلك نفس الاستوى القاعدون ثم هذا اذا لم يكن الغنى علانا كان ان
 يجمعوا على بلدة من بلاد المسلمين فيصير من فرض الاعيان سواء كان المستغنى عدلا او فاسقا فيجب على بيع اهل تلك البلدة النفوذ
 كما ان من يقرب منهم ان لم يكن بالهالك كفاية وكذا من يقرب عن يقرب ان لم يكن ممن يقرب كفاية او تكاسلوا وخصوا وهكذا الى ان يقرب
 جميع اهل الاسلام شرقا وغربا كجهاد الميت والصلوة عليه يجب او لا على اهل محله فان لم يعطوا عجزا وجب على من يملكهم على ما ذكرنا
 بهذا ذكرنا او كان معناه اذا دام الحرب بقدر الصلح الا بعدون وبلغهم الجز والافتوا بكيفية لا يطابق بخلاف الفاذا لا يبرر وجوبه على الكل
 من كل المشرق والمغرب ممن علم ويجب ان لا ياثم من عزم على الخروج وقوده لعدم خروج الناس وتكاسلهم او قعود السلطان او منعه
 واستدل على ذلك بقوله تعالى انفر اخفافا وثقالا فيل المراد به ركبا او مشاة وقيل شيئا با و شيئا خفيفا غرابا او متزجريا وقيل غنيا
 وفقر او ثني ان يقال قول اخروبي كل من هذه اى الفروا مع كل حال من هذه الاحوال وحاصله انه لم يرد اخذ الخفافا والعيينة وقيل
 الجهاد على كل من ذكر في التفسير المذكور على الكفاية فلا يفيد تعيينا عينية بل الحق ان هذه الآيات والتقدم من آليات كلها لا فائدة الوجوب
 تعرف الكفاية بالآية المتقدمة واما العينية في النفي العام فالجواب ان الآية لا تليق بالآية المتقدمة من جهة الدلالة ثم ذكر الرواية وهو قول محمده الجهاد
 واجب وانهم في سنة من تركه حتى يحتاج اليهم قال فاول هذا الكلام يعني قوله واجب انهم في حوزة كذا الى الوجوب على الكفاية فانه كان ان
 الكلام الا لم يكن واجبا فوترك البعض واخره وهو قوله حتى يحتاج اليهم ليعيد العينية اذ صار الحاصل لانه واجب ليس البعض تركه الا ان يحتاج اليهم
 ولا بد من الاستطاعة فيخرج الرضخ المذنب الذي يقدر على الخروج دون الدفع ينبغي ان يخرج لكثرة السواد فان فيه اربابا ونظر القبا
 نفرا وقيل اذا خرجوا قوله وقال الكفار الذين لم يسلموا وهم من مشركي العرب او لم يسلموا ولم يعطوا الجزية من غيرهم واجب ان
 لم يبدوا لان الاول الموجب لم يقد الوجوب ببدانهم وهذا المعنى قولهم للعمومات لا عموم المكلفين لانه انما يفيد الوجوب على كل واحد فقط
 اطلاق العمومات في يادهم وعدمها خلافا لنقل عن الثوري والزمان الناصر كالاشهر الحرم وغيرها خلافا لعطاء ولقد استبعدنا عن
 الثوري وبمسكه لقوله تعالى فان قاتلوهم فقتلوهم فانه لا يخفى عليه نسخ وصريح قوله في الصحيحين وغيرهما ان قاتل الناس حتى يقتل
 لاله الا الله الحديث يوجب ان يبداهم باذني تامل وحاصر صلى الله عليه وسلم الطائف لعشرين من ذي الحجة الى اخر الحرم

ولا يجب الجهاد على الصبي لان الصبي مظنة المرجعة ولا عبدا ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوجه ولا اسحق ولا مقعد ولا اقطع لغيرهم فان حرم العدو وعلى بلد وجب على جميع الناس الدفع مخرج المرأة بغير اذن زوجها والبد بغير اذن المولى لانه صار فرض عين ومملك اليدين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الا عيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل التغير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوجه وبكره الجبل مادام للمسلمين في كونه يشبه الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معه لنواب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان يقوى بعضهم بعضا كان فيه دفع الضرر الا على بالحاق الاكاد في تقيده ان النبي عليه السلام اخذ دسرا وعامن صفوان وعمره كان يغزى الاعزب عن ذي الحليمة ويعطى المشايخ فوس القاعه

او الى شهر وقد استدل على نسخ الحرمة في الاشهر الحرم بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهو باء على التجرز ما ينطقت في الزمان ولا شك انه كثر في الاستعمال قوله ولا يجب الجهاد على سبي الخ الوجوه الظاهر ان يقال لانه غير مكلف وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد واما ابن اربع عشرة سنة فلم يجز في القتال الحديث ولا عبدا ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوجه باذن الله الذي هو صاحب الحق على قتله ومعنى هذا الكلام ان حق السيد والزوجه حق متعين باذن الله على ذلك العبد وتلك المرأة فلو تعلق بهما الجهاد لزم الطلاق فلهما طلاقه يستلزم الطلاق ترك حق المولى والزوجه فلو تعلق بهما الجهاد لزم جبر الله متعينا لحق الجهاد متعينا عليه وهذا اللازم باطل فلا يتعلق بهم وهو المطلوب وعلى هذا التقدير يكون مخلصين من العتق لدليل مقارن وهو العقل بخلاف ما اذا صار فرض عين لا يجوز قتلهم لثقتهم في حق فروض الا عيان نعم لو امر السيد والزوجه العبد والمرأة بالقتال يجب ان يصبر فرض كفاية ولا نقول صار فرض عين لوجوب طاعة المولى والزوجه حتى اذا لم يقاتل في غير التغير العام باسهم طاعتنا المفروضة عليهما في غير ما فيه المخاطرة بالزوج وانما يجب ذلك على المكلفين بخطاب الرب جل جلاله بذلك والفرض انتفاؤه عنهم قبل نفسه العام وعن هذا حرم الخروج الى الجهاد واحد الابوين كانه لان طاعة كل منهما فرض عليه والجهاد تسعين عليه كما قلنا في ان في خبره احاديث منها ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر بن الخطاب عن رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستاذنه فقال احي والدك قال نعم قال فنيها فجاهد وقد مناهن صحيحه الفتح حديث ابن مسعود وقدم فيه سائر الدين على الجهاد في سنن ابى داود عن عبد الله بن عمر بن الخطاب عن رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جيت اباك على البعرة وتركك ابوى بكيان فقال ارجع اليها فاضحكها كما امكنتهما وفيه عن الخدرى ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن فقال هل لك احد ليس في الباطي قال اذناك قال لا قال فارح فاستاذنها فان اذناك فجاهد والافريسياء اما الاعشى والاطح فقال تعالى ليس على الاعشى حج ولا على الاعرج حج ولا على المريض حج وقال تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون حرج اذ انصوا للدور رسول والمقعد الاعرج قل في ديوان الادب قوله وبكره الجبل يريد الجبل منها ان يكلف الامام للناس بان يتقوى بعضهم بعضا بالكرام والسلاح وغير ذلك من النفقة والزاد والمسلمين في كونه المال الماخوذ من كفار غير قتال كالخراج والجزية واما الماخوذ لقتال فمسمى غنيمة لانه لا ضرورة عليه بل بيت المال لسعد لنواب المسلمين وهذا وجوب ثبوت الكرامة على الامم بخبره ووجه الوجه الآخر هو ان الجبل شبه الاجرة وحقيقة الاجرة على الطاعة لم يثبتها كرهه يوجبه على الناس على الامم كراهية شبيه في الكره وحقيقة الجبل يجعل الانسان في محال في الجهاد على العلم في النظر ان النفقة يجب في النكاح لانه بابو سبب ومكره من المال الذي يمكن الجوز من جنيته من بيت المال على ما رواه في الجهاد فاضلا عن حاجتهم وعيالهم ان كانوا يقيم استحقاقهم من بيت المال ليجل كونه في الجهاد مع حاجتهم انما اذا كان في بيت المال في لا يكره ان يكلف الامم الناس ذلك على بنة عدل لان به دفع الضرر الاعلى وهو تعدى شتم الكفار الى المسلمين بالحاق الضرر الادنى وانسانا لمصر لئلا يانه صلى الله عليه وسلم اخذ دسرا وعامن صفوان بن امية وبان عمره كان يغزى الاعزب عن ذي الحليمة ويطلع الشخص فوس القاعه اما قصة صفوان فلا شك ان ابنه صلى الله عليه وسلم ارسل يطلب منه

قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوه لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوا فاستعين بالله عليهم وقتلهم وكان له في هو الناصر كوليائه والمدمر على اعدائه فيستعان به في كل امور وتصبوا عليهم لما ياتيكم من انصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحقوقهم لانه عليه السلام احرق البويرة **قال** واهربوا عليهم للساء وقطعوا الشجر هربوا فسدوا واهربوا وعصروا كل في جميع ذلك الحاق الكبت والقيظ بهم وكسر شوكتهم وتفرق جمعهم فيكون مشردا

ابن ابي نجيح عن ابي عبيد بن عيسى قال اقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوا حتى وحاصهم رواء الحارثي وصح قوله ولو قاتلهم فقتل لردوا اثموا ولكن لا عز امتهم انما قتلوا من قتل ولا مال من ذية ولا ضمان لان مجرد ذمة القتل لا توجب ذلك كما لو قتلوا النساء والصبيان وذلك لانهم العاصم وهو الاسلام والاحراز بدار الحرب وفي المحيط بلخ الدعوة حقيقة او كما بان استفاضت شبهة فادعوا انهم اساءوا ما دايعون وعلى ما ذاقوا لما كانوا فاقم ظهورها مقامها انتهى ولا شك في ان بلاد المد توالي من لا شعور له بهذا الامر فيجب ان المدار عليه لمن ان هؤلاء لم يتلقوا الدعوة فاذا كانت بلغتكم لا تجب ولكن يستحب باعدام الوجوب فلما في الصحبين عن ابن عمر كنت الى نافع اساءوا عن الدار قبل القتال فكتب الى انما كان ذلك ول الاسلام فادعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بني المصطلق وعلمهم والعامم يقتل على المال فقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم واصاب يومئذ جريته بنت الحارث فقتل بن عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش وروى ابو داود وغيره عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عمه اليه فقال اغر على ابني صباحا وحر الغارة لا يكون مع دعوة وابني لوزن جلي موضع من فلسطين بين عسقلان والريكة وبقال بنبي بياض مضمومة آخرة الحروف وقيل اسم قبيلة واما الاستحباب فلان التكرار قد يحرم المقصود فيندم الضرر الاعلى وقيد هذا الاستحباب بان لا يضمن ضررا بان يعلم بانهم بالدعوة يستعدون او يتحلبون او يتجهضون فليته الطن في ذلك بما يظهر من احوالهم كالعلم بل هو الرد او حقيقة تبعد الوقت طمنا فان اجاب الدعوة وغيره الى الاسلام فلا اشكال والحدوث المشهور حجة غاية الامر بالقتال حيث قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان استخوانهم الى اداء الجزية بذات امرهم امر آراء الاجناد وقد ذكرناه من حديث بريدة ولا امر ما يقتل اليه القتال كما نطق به النص قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله سبحانه حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرة وبذلك ان لم يكونوا امرتين ولا مشركي العرب فان هؤلاء لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما يتضح فان بذلوا ما اسي قبلوا ولكن اجمع الرد بالا عطاء المذكور في القرآن بالاجماع وقد قال علي رضي الله عنه بذلوا الجزية ليكونوا واثمهم كدنا واثمهم كما سواك ولا حديث في هذا كثيرة بل هو من الضروريات حتى حديث علي رضي الله عنه في مسنده اخيرا محمد بن الحسن الشيباني ابا جعفر بن الربيع الاسدي عن ابي بن تغلب عن الحسين بن ميمون عن ابي الجنوب قال قال علي بن ابي طالب كانت له مناقب

كسنا وذية كسنا نصف الدار طنة ابا الجنوب قوله فان ابوا استعانوا بالله عليهم وحاربوه لقوله عرم في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فاستعين بالله عليهم وقتلهم فقتلهم لردوا اثموا ولكن لا عز امتهم انما قتلوا من قتل ولا مال من ذية ولا ضمان لان مجرد ذمة القتل لا توجب ذلك كما لو قتلوا النساء والصبيان وذلك لانهم العاصم وهو الاسلام والاحراز بدار الحرب وفي المحيط بلخ الدعوة حقيقة او كما بان استفاضت شبهة فادعوا انهم اساءوا ما دايعون وعلى ما ذاقوا لما كانوا فاقم ظهورها مقامها انتهى ولا شك في ان بلاد المد توالي من لا شعور له بهذا الامر فيجب ان المدار عليه لمن ان هؤلاء لم يتلقوا الدعوة فاذا كانت بلغتكم لا تجب ولكن يستحب باعدام الوجوب فلما في الصحبين عن ابن عمر كنت الى نافع اساءوا عن الدار قبل القتال فكتب الى انما كان ذلك ول الاسلام فادعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بني المصطلق وعلمهم والعامم يقتل على المال فقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم واصاب يومئذ جريته بنت الحارث فقتل بن عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش وروى ابو داود وغيره عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عمه اليه فقال اغر على ابني صباحا وحر الغارة لا يكون مع دعوة وابني لوزن جلي موضع من فلسطين بين عسقلان والريكة وبقال بنبي بياض مضمومة آخرة الحروف وقيل اسم قبيلة واما الاستحباب فلان التكرار قد يحرم المقصود فيندم الضرر الاعلى وقيد هذا الاستحباب بان لا يضمن ضررا بان يعلم بانهم بالدعوة يستعدون او يتحلبون او يتجهضون فليته الطن في ذلك بما يظهر من احوالهم كالعلم بل هو الرد او حقيقة تبعد الوقت طمنا فان اجاب الدعوة وغيره الى الاسلام فلا اشكال والحدوث المشهور حجة غاية الامر بالقتال حيث قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان استخوانهم الى اداء الجزية بذات امرهم امر آراء الاجناد وقد ذكرناه من حديث بريدة ولا امر ما يقتل اليه القتال كما نطق به النص قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله سبحانه حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرة وبذلك ان لم يكونوا امرتين ولا مشركي العرب فان هؤلاء لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما يتضح فان بذلوا ما اسي قبلوا ولكن اجمع الرد بالا عطاء المذكور في القرآن بالاجماع وقد قال علي رضي الله عنه بذلوا الجزية ليكونوا واثمهم كدنا واثمهم كما سواك ولا حديث في هذا كثيرة بل هو من الضروريات حتى حديث علي رضي الله عنه في مسنده اخيرا محمد بن الحسن الشيباني ابا جعفر بن الربيع الاسدي عن ابي بن تغلب عن الحسين بن ميمون عن ابي الجنوب قال قال علي بن ابي طالب كانت له مناقب

ولا باس برميهم وان كان فيهم مسلم اسير او تاجر كان في الرمي دفع الضرر العام بالذنب عن بيضه الاسلام وقتل
الاسير والتلجؤ من رخصه ولا ينفذ قتلها لخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لا ينفذ ما به وان تفرسوا بصيحات
المسلمين اذ لا يشارى لم يلقوا عن رميهم لما ينفذون بالكره لان الكفار لان ان نفذوا التميز فعلا فافدا امكن قصدا
والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم كاذبة عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والقصاصات لا تقرن بالقصاص
بخلاف حالة المحصنة لانه لا يمنع مخافة الضمان لما فيه من اجلاء نفسه اما الجهاد فيمنع على اتلاف النفس فيقتنع حذر الضمان

اسم لتخل منه التغير ولما يقول حسان بن ثابت وبان على سرقة بني لوى حزين بالبويرة مستطير لان المقصود كبت اعداء الله وكسر كبره
وبذلك يحصل ذلك فيفعلون ما يمكنهم من التحريق وقطع الاشجار وفساد الزرع هذا اذا لم يغلب على الظن انهم باخوذون بغير ذلك فان كان
اظهارهم مغلوبون ان التمتع باذنه ذلك لانه افساد في غير محل الحاجة والنجح الا لما قوله ولا باس برميهم وان كان فيهم اسيرا تاجر
ولو تفرسوا باسارى المسلمين وصبيانهم سواء علم انهم ان كانوا عن رميهم انهم المسلمون ولم يعلموا ذلك الا انه لا يقصد برميهم الا
الكفار فان اصاب احد من المسلمين فلا دية ولا كفارة وعند الامته الثلاثة لا يجوز رميهم في صورة التفرس الا اذا كان في الكفر
في هذه الحالة انهم المسلمون وهو قول الحسن بن زباد فان رموا وصاب احد من المسلمين فقتل الحسن بن زباد فيه الدية والكفارة
وعند الشافعي فيه الكفارة قولا واحدا وفي الدية قولان وقال ابو اسحق ان قصده لعينه لزمه الدية علمه مسلما او لم يعلمه لم يعم ليس
في السلام وممنع وان لم يقصده لعينه بل رمى الى الصف فاصيب فلا دية عليه واما الاول فلان الاقدام على قتل المسلم حرام ويكره
قتل الكافر خارج الا ترى ان للامام ان لا يقتل الاسارى لئلا ينفذ المسلمين فكان تركه لعدم قتل المسلم اولى لان منسدة قتل المسلمون
مقتل الكافر وجب الاطلاق اذ ان الاول انا امر القتل لم مطلقا ولو اعتبر هذا المعنى السد باب لان حداثا ما اوردته فلما تخلوا عن اسير
مسلم فزعم من افترض القتال مع الواقع من عدم خلوه دية او حصن عادة ابدار اعتبار وجوده فيه وصار كرميهم مع العلم بوجوده ولا
ولسائم فانه يجوز اجماعا مع العلم بوجوده من لا يخل قتلهم واحتمال قتله وهو الجاهل غير ان الواجب ان لا يقصد بالرمي الا الكفار لان
قصد المسلم بالقتل حرام بخلاف ما اذا لم يفرض فهو اذا فتحت البلدة قال محمد اذا فتح الامام بلدة وسلم ان فيها مسلما او ذميا لا يكره
قتل احد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم او الذمي الا انه قال ولا يخرج واحد من عرض الناس لقتل الباقي ليجوز كونهم جميعا يهودا
وفساد في كون المسلم في السابقين شك بخلاف الاول فان كون المسلم او الذمي فيهم معلوم بالفرض فوقع الفرق الثاني ان فيهم يفرق
بالذب عن بنية الاسلام باثبات الضرر الخاص به وواجب ثم ان المباح حال وجه مسلة التفرس على وجوب مسلة ما اذا كان فيهم
اسير مسلم او تاجر وقد يقال ان سلم انه لا يخلو اهل حصن عن تاجر او اسير فاطلاق افترض القتال ابدار لا اعتباره بالنافع لا سلم
انه لا يخلو اهل حصن ان يترسوا بالمسلمين من الاطلاق افترض ابدار المحرمة الرمي فان الشاهدة نفته فوجب ان يقتل باذا لم يكن
الى قتل المسلم غالبا وما قوله انه دفع الضرر العام بالخاص فقد يقال ان ذلك عند العلم بانهم المسلمون ولو لم يرم
سئل لرمي عند ذلك لم يقتل به واعلم ان المراد ان كل قتال مع الكفار هو دفع الضرر العام بالذب عن بنية الاسلام اى محبةهم وان
يحصل فيه الظفر بضر المسلمين كلهم وهو محل تامل وتقدير وهو ضرر خفيف اشد منه قتل مسلم في غالب الظن وانما يكون الضرر العام قتلها او كذا
فيه يترتبهم ونحوه فان قيل لما لم يرم الدية اذا اصاب مسلم مع قواهم ليسخ الاسلام وممنع شج اى منه راجب بانعام منصوص من البداة
وقطاع الطريق وغيرهم فجاز تخصيصه بالمعنى وهو ما ذكر من قوله لان الفرض لا يقرن بالقرائن كما ذكرنا فيما لو مات من عزرو
القاضي ابو حنيفة انه لا دية فيه لان القصاص بذلك فرض عليه فلا يتقيد بظلمة السلامة والانتع عن الاقامة بخلاف المصطلح
المحصنة لانه لا يمنع عن الاكل مخافة المضائق ان في الانتع هلاك لفته والضمان اخف عليه من هلاكها فلا يمنع اما الجهاد فبني على التلا

قال ولا بأس بأخراج النساء والمصلحة من المسلمين إذا كان عسكر أعظم أو قوم عليه كالألب حو السائمة والذالك لتحقيق رايه اخرج
 ذلك في يومه عليه السلام في يومه من على الصليح والفضيحة وتعرض للصالح الاستخفافا فخرجوا من امانا فظنوا للمسلمين وهو التماس الصلح لقوله عليه
 السلام لا تقاتلوا بالفرار ارض العدو ولو دخل مسلم اليهم ما من الا بأسا من اجل ما صحف اذا كانوا قلوبا بوفون بالعهدة الظاهر عدم التعرض للجهنم فخرج
 فلكم العظمى فافترسوا يلقونهم كالطير والسمكة والداواة فاما الشواذ فخرجوا من البوابة للفتنة ولا يباشر القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين لا عند
 الضرورة ولا يستحق الجرح للبيعة فاما ما كان لا يباشر في قتالهم دون الحرازة فقتال المرأة اباذن زوجها العبد لا باذن سيده لما بينا الا ان يجمع
 العدو على بلد الضرورة وينبغي للمسلم ان لا يقدروا ولا يتكلموا ولا يمتثلوا لقوله عليه السلام لا تقاتلوا ولا تقتلوا ولا تقاتلوا ولا تقاتلوا
 السرقة من الغنم والذرة الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرينيين مسوخة بالحق المتأخر هو المنقول
 نفسه فمتنعه حذاره واعلم ان المذهب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الخمر مع الضمان فلم يكن فرسنا فوكا لباح تبقي
 تبيح السلامة كالمرور في الطريق فلا حرج في منعه وبينه وبين افراس البها في نفي الضمان قوله ولا بأس بأخراج النساء والمصلحة
 مع المسلمين اذا كان عسكر أعظم أو قوم عليه لان الغالب هو السلامة والغالب كالتحقق وبكره اخرج ذلك في سيرة لابن
 عليا لان فيه تعريض على الضياع والفتنة وتعرض للمصاحف على الاستحقاق منهم لما قال المصنف وهو التاويل الصحيح لقوله عز وجل لا بأس
 بالقران الى ارض العدو وهذا الحديث رواه ابنه الا الترمذي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر قوله وهو التاويل الصحيح
 احتراز عما ذكره الاسلام عن ابي الحسن النقي والصدور الشديدة عن الطحاوي ان في لك انما كان عند قتلة المصاحف كليا فيقطع عز
 الناس واما اليوم فلا يكره اذا التاويل الصحيح ما ذكره المصنف وهو منقول عن مالك راوي الحديث فان ابادا وادابن ما جازا وادب قوله
 الى ارض العدو وقال مالك ارى ذلك مخالفة ان يباله العدو والمخ انهما من قول النبي صلى الله عليه وسلم على ما أخرجه مسلم وابن
 ماجه عن الليث عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يسيان يسافرا بالقران الى ارض العدو ويخاف
 ان يباله العدو واخرجه مسلم عن ابوب السمتاني عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا
 بالقران الا في الايمن ان يباله العدو وفي رواية لمسلم في افاق فكذا حكم القرطبي والثوري انهما من قول النبي صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم وفلاط من رعم انما من قول مالك وقد يكون مالك لم يسمها فوافق تاويله او شك في سماعه اياها وفي فتاوى قاضي
 قال بوجيزة اقل السرية اربع مائة واقل العسكر اربعة الاف وفي المبسوط السرية عدد قليل يسرون بالليل ويكتمون بالنهار انتهى كان
 المراد من شأنهم ذلك والا فقد لا يكتمون وكانه مأخوذ من السري وهو السير لئلا كان الاولي ان يقال بعد قوله يؤمن عليه كبر
 اخرج فيما ليس كذلك فان الانتقال من العسكر العظيم الى السرية لطرفة كبيرة ليست مناسبة والذي يؤمن عليه في قوله في دار الحرب ليس الا
 العسكر العظيم ينبغي كونه اثني عشر الفا راوي اذ عزم قال ابن الغلب اثني عشر الفا من قتلة وهو اكثر راوي فيه هذا باعتباره احوط
 بزيادة ما ذهب الشافعي ومذهب مالك اطلاق النسخ اخذ ابا بلان الحديث قال القرطبي لا فرق بين الجيش والاسلحة
 باطلاق النفس وهو وان كان مثل الدولة في الجيش العظيم نادر اقساينة وسقوطه ليس بناذروا انت علمت ان الحالة المستعملة
 لما كانت مخافة قتله فينا ما مستلثة فيخرج الجيش العظيم والسيان والسقوط نادر مع الاتهام والتشمر للحفاظ الباعث عليه وذلك
 ان حمل لا يكون الا من يخاف لسيان القران فيأخذ له تعبده فيبعد ذلك منه وكتب الفتنة ايضا لك ذكره في المحيط معزدا الى
 السير الكبير فكتب الحديث اولى ثم الاولي في اخراج النساء العجايز للطيب والهداواة والسقي وولن الشواب ولو ارجح الى الكفاية
 فلا ولى اخرج الامار دون الحرازة ولا يباشر القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين لا عند الضرورة وقد قالت ام سلمة
 خير واقر عليه الصلوة والسلام حيث قال لما منها خير من مقام فلان وفلان ليني بعض المنهزين قوله ولا تقاتل المرأة الا باذن
 زوجها ولا العبد الا باذن سيده لما بينا من تقدم من الزوج والمولى الا ان يجمع العدو على بلد الضرورة ولا يقتلوا ولا تقاتلوا
 عليهم ان يقتلوا او يغلبوا او يمشلوا والغلول السرية من الغنم والذرة الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرينيين مسوخة بالحق المتأخر هو المنقول

الخ تقدم في حديث بريدة وقوله عليه الصلوة والسلام ولا تمتثلوا اي التثنية ليقال مثلت بالرجل بوزن ضربت مثل بوزن الضرب
مثلا ومثلا اذا سودت وجهه اطلقت الفه ونحوه ذكره في الفائق وقول المصنف والمثلة المروية في قصة العزيمين منسوبة بالنهي التاخر
هو المنقول وقد اختلف العلماء في ذلك فخذوا والتااضي منسوخة كما ذكرناه في لفظي الصميمين بعد رواية حديث العزيمين قال
فخذني ابن سيرين ان ذلك قبل ان تنزل الحمد وفي لفظي لبيبته قال انس رضي الله عنه ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
ذلك خطبة الا نهى فيها عن المثلة وقال ابو الفتح البكري في سيرة من الناس من ابى ذلك الى ان قال وليس فيها يعني اية
الحجامة اكثر مما يشعريه لفظه انما من الاقتدار في حد الحجامة على ما في الآية واما من زاد على الحجامة جنبايات آخر كما فعل هو لا كما
ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا ايد الراعي ورجله وعز والشوك في مسانه وعينه حتى مات فليس في الآية ما يمنع من التغايط عليهم
في عقوبتهم فذا ليس بمثلة والمثلة ما كان ابتداء على غير خيرا وقد جاء في صحيح مسلم انما سئل النبي صلى الله عليه وسلم اعينهم لانهم سئلوا
المرء ولوان كشفا حتى على قوم جنبايات في اعصار متعددة فاقص منه لما كان التسوية الذي حصل له من المثلة وقال ذكر البغوي
في سبب نزولها يعني اية الحجامة سببا اخر واذا اختلفت في سبب نزول الآية احوال وطرق اليها الاحتمال فلا نسخ وحاصل هذا
القول ان المثلة بمن مثل جزاء ثابت لم ينسخ والمثلة بمن استحق القتل لا عن مثله لا تحمل الا انها منسوخة لم ينسخ ادلالا ما وقع
للعزيمين كان جزاء تمثيلهم بالراعي ولا شك ان قوله لا تمتثلوا على ما تقدم من رواية الجماعة ونحوها ان يكون مناجاة عن مثلة
العزيمين فظاهر نعمها اولاد رى في تعارض محرم وبهج خصوصاً والحرم قول في تقدم الحرم وكلما تعارض نصان ورجح احداهما الضمير
الحكم نسخ الاخر ورواية انس صحيح فيه واما من جنى على جماعة جنبايات متعددة ليس فيها قتل بان قطع انت رجل واذا في رجل فظاهر
عيني اخر وقطع يدي اخر ورجلي اخر فلا شك انه يجب القصاص لكل واحد اذا الحق لكنه يجب ان ليستاني بكل قصاص لانه الذي
قتله الى ان يبرأ منه ورجل يصر هذا الرجل مثلاً به اي مثله صمنا لا قصدا وانما يظهر اثر النسي والنسخ فبين مثل شخص حتى قتله
فيقتل النسخ ان يقتل به ابتداء ولا يمثل به ثم لا ينفى ان هذا بعد الظفر والنصر اقبل ذلك فلا يباس به اذا وقع قتلا كبا رز قتله
ضرب قطع اذنه ثم ضرب فقار عينيه فلم يفته ففرض قطع الفه ويروى ونحو ذلك قوله ولا تقتلوا امرأة ولا صبيا اخرج
لسته الا النسائي عن ابن عمر عن ان امرأة وجدت في بعض منازل رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فنهى عن قتل النساء
الصبيان واخرج ابو داود عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انطلقوا باسم الله على منة رسول الله صلى الله عليه وسلم
شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا او ضمنوا غناكم واصلحوا واحسنوا ان المدح يجب المحسنين وفيه خالد بن افر
ال ابن معين ليس بذلك اما معارضة باخرج ابو داود وعن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقبلوا الشيخ المشرك
استبقوا شرهم فاصف منه ثم على اصول كثيرة من الناس لا معارضة بل يجب ان يخص الشيخ بغير القصاص
ان المذكور في ذلك لحديث الشيخ الفاني ليخص العام مطلقا بالخاص نعم ليعارض ظاهرا باخرج الشافعي عن الشعبي
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اهل الدار من اشركين يمتنون فيضارهم من ذرارهم وانما هم فقال عليه الصلوة والسلام

قال انك يكون احد هؤلاء فمن له رأي في الحجاب او يكون المرأة تملكه لتعدي صرعا الى العباد وكذا يقتل من قاتل
 من هؤلاء دفعا لشبهة ولان القتال بينهم حقيقة ولا يقتلوا لغيره فالا ان يقاتل فيقتل دفعا لشبهة غير
 ان الصبي والمجنون يقتل من ادماء كيتا فلا بد من غيرهما لا بأس بقتله بعد الاسر لانه من اهل
 العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان كان يمين فينق فمخوف في حال افاقته كما يصح

حسم منهم وفي لفظهم من اياهم فمجب دفعا للمعارضة حمل على مورد السدال وهم الميمون وذلك ان فيه ضرورة عدم العلم بالقتل
 الى الله تعالى فانهم لان التوبة يكون معه ذلك التوبة هو السبي في قوله بالكبسة وما الظن الا ان حرمة قتل النساء والصبيا انما
 فيما لم يرضه الذي ذكره المصنف انه عليه الصلوة والسلام راي امرأة مقتولة فمروا به ابو داود والنسائي عن ابن الوليد الطيالسي عن عمر
 بن القحط بن مسعود بن حنبل عن ابي عبد الله بن الربيع بن صبيح قال كذا في كتابي عن النبي صلى الله عليه وسلم في غزوه فزاعى الناس مجتمعين على شئ
 فبعث رجلا فقال انظر على ما اجمع هؤلاء فاجاب فقال امارة قتيل فقال ما كانت هذه لتقاتل وعلى المقدمة خالد بن الوليد
 فبعث رجلا فقال قل لخالد لا تقتل امارة ولا عسيفا واخرج النساء ايضا وابن ماجه عن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابي الزناد
 عن المرقع وكذا احمد بن محمد وابن جابر في صحيحه والحاكم في المستدرک وفي لفظه فقال ما كانت هذه لتقاتل ثم قال هكذا رواه
 المغيرة بن عبد الرحمن وابن جرير عن ابي الزناد فصار الحديث صحيحا على شرط الشيخين وبها كلمة زجر وبها الثانية للسكت واذا ثبت
 فقد عطل القتل بالمقاتلة في قوله ما كانت هذه لتقاتل فثبت ما قلنا من انه معلول بالحرابة فلم يزم قتل ما كان مظنة له بخلاف ما ليس اياه
 ويمنع قتل النساء والصبيا واما بسبب الشق ونحوه فيبطل كون الكفر من حيث هو كفر على ما لا يقتل به ولا وهو المراد بقول المصنف انما عليه السلام
 على الشافعي ما بيناه من عدم قتل بسبب الشق لكن هذا لا ينافي على احد القولين لانه في شق الوجيز وفي الشيوخ والعيان لصنعها
 والرواية في مقطوع لا يدي والارجل قولان في قول يجوز قتلهم به قال احمد بن حنبل في رواية لعموم قتلوا المشركين وروى عنه عليه الصلوة والسلام
 اقولوا شيوخ المشركين واستميرهم شرهم ولا تهم كفاروا الكفر ينج للقتل وفي قول لا يجوز وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية ذكرنا
 من الحديث المانع من قتل الشيخ الفاني قال والمقتول من المؤمنين ومقطوع اليدين والرجلين في معناه وعن ابي بكر بن ابي شيبة بن ابي
 حنبل بعثه الى الشام فقال لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ انما انتي وانت تعلم ان قوله قتلوا المشركين عام مخصوص بالذمة
 والنساء والصبيا فجاد تخصيص الشيخ الفاني ومن ذكر المعبر بالقياس لو لم يكن فيه خبر فكيف منهم لم يجمع بل ما قدنا من ان النصوص متقدمة
 ابتداء بالمجاهدين على ما يرجع اليه واما حديث شيوخ تقدم انه ضعيف بالانقطاع عنهم بما يحتاج من اوطاة ولو سلم فمجب تخصيصه على ما ذكرنا
 على اصولهم واما قول المصنف انه عليه الصلوة والسلام من قتل الصبيان والذرية فاما ما ذكرنا من ان النساء من اسم سبب في السبب
 قال في العرفيين وفي الحديث لا تقتلوا ذرية ولا نسلا فاما امارة ولا جيرة ثم المراد بالشيخ الفاني الذي لا يقتل من لا يقدر على القتال
 ولا الصبياح عند الثقات الصفيين ولا على الاحبال لانه يحكي منه الولد فكيف محارب المسلمين ذكر في الذخيرة وزاد الشيخ ابو بكر الرازي في
 كتاب المرتد من شرح الطحاوي انه اذا كان كامل العقل يقتله ومثله يقتل اذا ارتد والذي لا يقتله الشيخ الفاني الذي من وزاد عن حدود
 القتل والميمون فمباح يكون بمنزلة المجنون فلا يقتله ولا اذا ارتد قال اما القتي فيهم بمنزلة الشيوخ فيجوز قتلهم اذا راي الامام ذلك
 كما يقتل سائر الناس بعد ان يكونوا عقلا ويقتلهم ايضا اذا ارتد وانما ولا يقتل مقطوع اليدين ولا مقطوع يده ورجله مخلوق يقتل
 قطع اليدين او احدى الرجلين واما لم يقاتل قوله الا ان يكون احد هؤلاء استثناء من حكم عدم القتل ولا انما في هذا الاحتمال
 فصح امره عليه الصلوة والسلام يقتل ويدين من الصلوة وكان عمره مائة وعشرين عاما واكثر فقد عفى عما جازى به في جيش هو اذن المراد

من

المرتب

لجانب

ويكره ان يبيد الرجل يابوس المشركين فقتله لقلبه تعاود صبا يحجم في الدنيا كسر فادله يجب عليه احياءه بالا اتفاق فينا قصدا لا بطريق افنا فان ادركه امتنع عليه حتى يقتل غيره لان المقصود يحصل بغيره من غير فتحه المأمور وان قصد الاب قتله بحيث لا يمكنه دفعه ولا يقتله لا باس لان مقصوده ان لا يرى انه لا يحتمل الاب المسلم سيفه على ابنه لا يمكنه دفعه الا يقتله يقتله لما انبأ هذا اوسله

باب الموادعة ومنها ما امانه

واذا راى الامام ان اهل الحرب او فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين لا باس بقوله وقاد ان حو المسلم فاجتمع لها ولو كفل على الله واداع رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على ان يفتح الحرب بينه وبينهم عشر سنين وكان الموادعة جماد معنى اذا كان خير المسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصلهم
وكذلك يقتل من قاتل من كل من قلنا انه لا يقتل كالمجنون والصبي والمرأة الا ان اصبى والمجنون يقتل في حال قتاله ما عدا ما عدا الناس والروسان ونحوهم فانهم يقتلون اذا قاتلوا بعد الاسر والمرأة المملكة تقتل من ان لم تقا تل وكذا الصبي المملوك لمقتله الملك لان في قتل الملك كسر شوكتهم وفي السير الكبير لا يقتل الراسب في صومعته ولا اهل الكنائس الذين لا يخاطبون الناس فان خالطه اقتلوا كالقسيس والذي يخرج بيقوت قاتل في الفاتنة وان لم تقا تل قوله ويكره ان يبيد الرجل اباه من المشركين او جدا وامه اذا قاتلت او جديا بالقتل لقوله وصاحبها في الدنيا معروفه انزلت في الابوين ولو مشركين لقوله وان جاهدك على ان تشرك بي لميس لك به علم الآية ولا يجب عليه الاتفاق لا حيا به فينا قصده الاطلاق في افنايه فان ادركه الابي ادرك الاب الابن يقتله والابن قادر على قتله امتنع الابن على الاب بغير قتل بل يشغل بالمجاورة بان يعزب فرسه او يطرحه عن فرسه ويجيبه الى مكان ولا ينبغي ان يضره عنه ويتركه لانه يصير حرا علينا بل يجيبه الى ان يقتل ما ذكرناه لا يدعه ان يهرب الى ان يجي من قتله فاما ان لم يتمكن الابن من دفعه عن نفسه الا بالقتل فليقتله لانه لو كان مسلما اراد قتل ابنه ولا يمكن من التخلص منه الا بقتله كان له قتله لتعيينه طريقا لدفع شره فمنا اولي ولو كان في سفر وعطشا ومع الابن ما يمكن النجاة احداهما كان للابن شره ولو كان الاب يموت وينبغي ان لا يسمع اباه المشرك يذكر الله ورسوله بسوءه ان يكون له قتله لما روى ان ابا عبد الله بن الجراح قتل اباه حين سمعه يسب النبي صلى الله عليه وسلم وشتم بكرم فلم يكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولا يكره للاب قتل ابنه المشرك وكذا سائر القربات عندنا كالمعلم والنحال مباح قتله ولا منافاة لان نفقة ذوى الارحام عندنا لا تجب الا المسلمين منهم بخلاف القربا البغاة يكره ان يبيدهم كالأب واما في الرحم اذا كان الابن احد الشهود فيبيد بالرحم ولا يقصد قتله بان يرميه مث لا يصبه
باب الموادعة ومن يجوز امانه الموادعة المأتمة وهو جبا ومعنى لا صورة فاحته عن الجهاد بصورة ومعنى وما قيل لانه ترك الجهاد وترك الشئ يقتضي سبق وجوده فغير صحيح بل تحقيق ترك الزنا وسائر المعاصي من لم يوجب منه اصلا او يتأب على ذلك وهو مكلف بتركها في جميع عمره والا كان تكليفه بالجمال
قوله واذا راى الامام ان يصاح اهل الحرب او فريقا منهم بال وبلال وكان ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس بقوله وان حو المسلم فاجتمع لها وتوكل على الله الآية وان كانت مطلقة لكن اجاع الفقهاء على تقييده بضرورة مصلحة المسلمين في ذلك كقوله اخرى هي قوله تعالى فلا تنهوا ولا تدعوا الى السلم وانتم الاعلون فاما اذا لم يكن الموادعة مصلحة فلا يجوز بالاجماع وفي السلم بكسر السين وفتحها مع سكون اللام وفتحها ومنه قوله تعالى واتقوا اليكم السلم ومتقضة الاصول انما اما مسنوخة ان كانت الثانية بعد اى نسخ الاطلاق وتقييده بحالة الاصلية
والمعارضة في حالة عدم وجود المصلحة ان لم يعلم ترجع مقتضى منع اعنى آية فلا تنهوا كما هو القواعد في تقديم المحرم واما حديث موادعة عليه السلام و السلام اهل مكة عام الحديبية عشر سنين فنظر فيه بعض الشارحين بان الصحيح عندهما صاحب المغازي انها سنستان كذا في مستمير سليمان بن ابيهم وليس بلازم لان الحاصل ان اهل النسل مختلفون في ذلك فوقع في سيرة موسى بن عبيد انها كانت سنتين اخرجه البيهقي عنه وعن عروة بن الزبير مرسلهم قال البيهقي وقولهما سنتين يريدان بقية سنتين الى ان تقضى المشركون عهدهم وخرج النبي صلى الله عليه وسلم اليهم ففتح مكة واما المدة التي وقع عليها عقد الصلح فيمنه ان يكون المحفوظ ما رواه

ولا يقتصر على ذلك المدة بل يمتد إلى ما زاد عليها من غير أن يترك الجهاد وصورة ومعنى وان حيا منهم من ثم رأى لقصل العلم انهم
في الجهاد اذ لم يقاتلهم لانه عليه السلام ابتداء المودة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولا ان المصلحة لم يأتها من كان النذر جهادا وايضا العهد ترك
الجهاد بكونه رعية فلا بد من النذر من النذر وقد قال عليه السلام في الصحيح وقاء لا غدا ولا بين علينا ونقبله فيها كغير النذر الى جميعهم ويكتفي في ذلك
بعضه من ذلك يمكن بعد علمه بالنذر من نفاذ النذر الى طواف مكة لان ذلك يفي الغدا قال ان بدا وانجانية فانهم لم يبتدئ اليهم اذ
ذات باتفاقهم لانهم صاروا انا قضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق لا مئة لهم حيث لا يكون
لنقض النذر لو كانت لهم مئة وقالتوا المسلمين عليه يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانه بعد اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم
غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا انا قضين للعهد لانه باتفاقهم

محمد بن اسحق وهو عشرين اشق وما ذكره عن ابن اسحق هو المذكور في سيرة وميرة ابن هشام من غير ان يقيمه ورواه ابو داود ومن
حديث محمد بن اسحق عن الزبير بن عروة عن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم انهم صلوا على وضع الحرب عشرين بين
فيما الناس وعلى ان بيننا عيية مكفوفة وان لا اسلال ولا اغلال رواه احمد في مسنده مطولا بالقصة الفتح ثمانية بين هارون ابنا ابن
اسحق فساقه الى ابن قال على وضع الحرب عشرين يامن فيها الناس ويكف بعضهم بعضا وكذا رواه الواقدي في المغازي
ابن ابي شيبة عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن واقد بن عمر فذكر قصة الحديبية انها ان قال على وضع الحرب عشرين الخ والوجه
الذي ذكره البيهقي وجوه حسن يتفق المعارضه فيجب اعتباره فان الكل اتفقوا على ان سبب اسحق كان لنقض قریش العهد
حيث اعانوا على اخراجه وكانوا دخلوا في حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمتعوا في مدة الصلح فرغ الخلف ظاهر ابا من
قال سنتين ان يقاه سنتين ومن قال عشرين قال انه عقده عشرين كما رواه كذلك فانه لا تبا في بينها والله سبحانه اعلم قوله ولا يقتصر الحكم
ونحو جواز المودة على المدة المذكورة وهو عشرين يتبع المعنى الذي به جازا وهو حاجة المسلمين الى شيوخهم فانه قد يكون اكثر
بمخلاف ما اذا لم تكن المودة او المدة اسما في غير المسلمين فانه لا يجوز لانه ترك للجهاد وصورة ومعنى وبالسج الا باعتبار انه جهاد وولك انما يتحقق
اذا كان خيرا للمسلمين والافه ترك للمامور به وبهذا يدفع ما نقل عن بعض العلماء من منع اكثر من عشرين ان كان الامام غير مستظرف
قول الشافعي ولقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة فان الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الاسلام للذين كانوا اقباء على دين لا يتقبلونها
من المسلمين لما قاربهم وبما ظنهم قوله وان جهادهم ثم راي ان نقض الصلح في هذا اليوم اي القى اليهم عهدهم وولك بان يعلم
انه رجع عما وقع قال ثم واما تخلف من قوم خيابة فانه ايم على سواي على سواي منهم في السلم بذلك لكن ظاهر الآية انه يقف
بجوف الخيابة وهو مثل ان علمتم فيم خيرا في الكتابات ولعل خوف الخيابة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حربا علينا والامام على انه لا يتحقق بجوف الخيابة
لان المماقاة في الاول ما سمت الا لانها انفع فلما تبطل الحال عاد الى المنع ولا بد من النذر تحذرا عن العذر وهو محرم بالعمومات نحو ما
في البخاري عنه عليه الصلوة والسلام من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رجع خصال من كره فيه كان منافقا خالصا من اذا حدث كذب
واثرا وعدا خلف اذا عايد عذرا فاتهم خبر وردي ابو داود والترمذي وصححه كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى
اذا انقضى العهد غزاهم فجار رجل على فارس او بزدون وهو يقول الله اكبر الله اكبر وفار لا عذر فقط واذا هو عمر بن عتبة فارس اليه معاوية
فسأله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فيشهد عقده ولا يحكمها حتى يفتني ادا او ينيذ اليهم على سوا
فرجع معاوية بالناس ورواه احمد وابن حبان وابن ابي شيبة وغيرهم واما ما ذكره لهم من قوله عليه الصلوة والسلام وفار لا عذر فلم يعرف في
كتاب الحديث الا من قول عمر بن الخطاب عنيته هذا وما استدلاله بان صلى الله عليه وسلم ابتداء المودة التي كانت بينه وبين اهل مكة فالا ليقول
فيما ياتي من قوله وان بدا وانجانية فقاتلهم ولم ينيذ اليهم اذ كان باتفاقهم لانهم صاروا انا قضين للعهد فلا حاجة الى نقضه وكذا اذا دخل
جماعة منهم لهم مئة وقالتوا المسلمين علانية يكون نقضا في حقهم خاصة فيقتلون ويسرقونهم ومن معه من الذراري الا ان يكون باذن ملكهم
فيكون نقضا في حق الكل ولو لم يكن لهم مئة لم يكن نقضا لافي حقهم ولا في حق غيرهم واما قلنا هذا لانه عم لم ينيذ الى اهل مكة بل هم بدوا بالذعر

واذا راي الامام موادة اهل الحرب ان ياخذ على ذلك ما لا فلا بأس به لانها اجازت الموادة بخيار الممالك فلذا
 بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بيننا من قبل والمأخوذ من المال ليس من مصادره
 الجزية هذا اذا لم يتزولوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجيوش بهم ثم اخذوا
 المال فهو غنيمة يمشيها وتقسم الباقي بينهم لانه مأخوذ بالقرعة فاما المرتدون فيؤاد عنهم الامام حتى ينظر في امرهم لان الاسلام
 مؤخر عنهم فاجاز اخذ ثمنهم طوعا في اسلامهم ولا يأخذ اعدائهم في اخذ الجزية منهم لما بيننا من قبل ولا يؤخذ من غيرهم ولو حاصر
 المسلمين طلبوا الموادة على حال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الا ما ملأ فيه من اعطاء الذب
 والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب بطريق معتق

قبل معنى المدة فقام ولم يميز اليهم بل سال الله ان يعيهم حتى يمشيهم هذا هو المذكور في جميع اصحاب السير والمغازي ومن تلقى لقتل
 ورواه كما في حديث ابن اسحق عن الزهري عن عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم السوربن مخزومة قال كان في صلح رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من شارب ان يثقل في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعروة دخل فدخلت خزاعة في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فدخلت بنو كعب في عقد قريش فمكثوا في المدة نحو سبعة والثمانية عشر شهرا ثم ان بني كعب الذين دخلوا في عقد قريش وبينهم خمسة الذين
 دخلوا في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلا بارئهم يقال له الوثير قريب من مكة وقالت قريش فيهم ولا يعربنا محمد ولا يرانا احد فاعانوا
 بنو كعب بالسلاح والكرارخ وقالوا خزاعة معهم وركب عمرو بن سالم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمع اليهم فقاموا عليه ان يشهدوا لهم
 اني ناسد محمد وخلف ابنا وابية الا لعدا ان قريشا اخلفوا الموعدة ونقضوا ميثاق الموعدة هم يمتنع بالوثير يجب ان
 يقتلوا ما ركبوا وحي السلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت يا عمرو بن سالم ثم امر الناس بتجده واولئك
 ان يعي على قريش خبرهم حتى يمشيهم في بلادهم وذكر موسى بن عقبة نحو هذا وان ابا بكر قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الم يكن بينك وبينهم
 مدة قال لم يملك ما صنعوا بى كعب ورواه الطبراني من حديث يمينه ورواه ابن ابي شيبة من سلا عن عروة ورواه مسلم عن
 جماعة كثير في كتاب المغازي وفيه فقال ابا بكر يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم غدروا ونقضوا العهد فانا غايرهم ثم
 في البنية الا يعني مجرد اعلامهم لا بد من مده يمكن ملكتهم بعد علمه بالنقض من القابل نحو الى اطراف مملكته ولا يجوز ان يغار على شئ
 من بلادهم قبل معنى تلك المدة قوله وان راي الامام موادة اهل الحرب وان ياخذ المسلمين على ذلك ما لا اجاز لانه لا يسا جاز
 بالمال فبالمال وهو اكثر نفعا اولى الا ان هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن فلا يواوهم لما بيننا من قبل يعني قوله لانه ترك للجهاد
 صورة ومعنى قال شارح ويجوز ان يكون اشارة الى قوله لانه يشبه الاجرة يعني في سلة الجعل قبل باب كيفية القتال وهذا يقتضيه
 ان الموادة يجوز واخذ بالمال لا يجوز اذا كان بال المسلمين كثيرا غير انهم ليسوا متاجرين للحرب لقلعة العدو الحاضر لتفرق القتالة في البلاد
 ونحوه وهو بعيد لان ذلك كله جهاد في اخذ موالم كسر شوكتهم وتقليد لما دبتهم فاجزه لهذا المعنى من الجهاد لا اجرة على الترك باعتبار
 ثم ما يؤخذ من هذا المال يصرف مصادره الخراج والجزية وان كان قبل التزول بساحتهم بل برسول اما اذا انزلنا لهم فهو غنيمة يمشيها
 يقسم الباقي لانه مأخوذ منهم فمأخوذ معنى وا المرتدون فلا بأس بموادة عتقهم ومعلوم ان ذلك اذا غلبوا على بلدة وصار دهرهم وار الحرب والا
 فلا لان في وقت سير المرتد على الردة وذلك لا يجوز ولهذا قيده الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير بما ذكرنا قال يدل عليه وضع سلة
 في مختصر الكرخي بقوله غلب المرتدون على دارهم من دور الاسلام فلا بأس بموادة عتقهم عند الخوف فلو واوهم على المال لا يجوز لانه في
 معنى الجزية ولا تقبل الجزية وقوله لما بيننا من قبل في باب الجزية ومع هذا فواخذ لا يرد عليهم لان لهم في المسلمين اذا ظهر وبخلاف
 ما اذا اخذ من اهل البني حيث يرغبتهم بعد ما وضعت الحرب اوزارها لانه ليس فيا الا لانه لا يرد حال الحرب لانه اغانية لهم
 قوله ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادة على حال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الا ما ملأ فيه من اعطاء الذب اى النقيصة ومن كان
 على كبريى عنما في الجديتية وكان متجافا عن صلح النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر بن علي قال لو سئل المسلمون

ولا يبيع السلاح من اهل الحرب لا يجوز له ان يبيعه عليه السلام حتى يبيع السلم من اهل الحرب وحمله اليه

بالمشركين قال بنى قال فعلم نعطى الذنية في ديننا فقال ابو بكر الزم غزوه فاني اشهد انه رسول الله فقال عمر وانا اشهد انه رسول الله
 ذكره ابن اسحق في السير وفي الحديث ليس مؤمن ان يذل نفسه فالغزة خاصية الايمان قال ابن عمر هذه الغزة وكسوة النبي صلى الله عليه واله وسلم
 الاملاك على نفسه واسلمين فلما باس لان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد على الناس بالاراء في وقعة الخندق ارسل الى عيينة بن حصن
 والحبيب بن عوف بن ابى حارث المرحى بما قاما بها غطفان واعطاهما ثلث ثمانية على ان يرجعا بمن بهما فجرى بينهما
 الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا جرمية الصلح فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يغيب بعث الى سعد بن معاذ
 وسعد بن عباد فذكر لهما ذلك وشارتا فيه فقالا لا يا رسول الله اجرتهم فقتلهم ام شيئا امرك الله به لا بد لنا من العمل به ام شيئا فقتلهم
 لنا قال بل شئ منعتهم لكم والله ما صنع ذلك الا لاني رايت العرب قد رتكم عن قوس واحد وكالقوم من كل جانب فاروت ان اكسر عنكم
 من شوكتهم الى امرنا فقال لسعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا نحن وبهؤلاء القوم على المشرك بالهدوء عبادة الاوثان لانهم الله ولا نعشره
 وهم لا يطعمون ان ياكلوا منها ثمرة الا شرار اوبى ما نحن اكرمنا الله بالاسلام وبه اناله واعتزنا بك وبخطيمهم امهنا والنا والنا بهما من حاجة
 والله ما نطعمهم الا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت وزواك فتناول سعد الصحيفة فحما فيها من الكتابة
 ثم قال لوجهوا علينا قال محمد بن اسحق حدثني به عاصم بن عمر بن قتادة ومن لا اتهم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري عن علي بن
 هذا القول لان رفع الاملاك واجب باي طريق يكن وهو تسابل فانه لا يجب دفع الاملاك باجرار كلمة الكفر ولا يقتل غيره ولو اكبره عليه يقتل
 نفسه بل يصير للقتل ولا يقتل غيره ولو شرطوا في الصلح ان يرد اليهم من جاسمينا منهم بطل الشرط فلا يجب الوفاء به فلما رد اليهم من جاسمينا
 منهم وهو قول مالك وقال الشافعي يجب الوفاء به في الرجال دون النساء لانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في المدينة حتى جاءه
 ابو جندل بن عمرو بن سبيل وقد كان اسلم فزده فصار يادى يا معشر المسلمين ارادوا الى المشركين فيقتلوني عن ديني فقال له عليه السلام
 اصبر يا جندل حتى تسب فان الله جاعل لك ولن معك من المستغنيين فوجروا وخرجوا به الى ارباب البصرة واما لو شرطوا في النساء لا يجوز
 ردوهن ولا شك في فسخ نكاحها فلو طلق وجها اخر في المهر لم يعطاه لاشافعي فيه قولان في قول لا يعطاه وهو قولنا وقول مالك احمد
 وفي قول يعطاه قال الله فان علمتموهن مومنات فلا ترجعن الي الكفار وهذا هو دليل النسخ في حق الرجال ايضا اذا افرق بين الرجال
 والنساء في ذلك بل مفسدة رد اسلم اليهم اكثر وحسن شرع ذلك كان في قوم من اسلم منهم لا يبالغون في تغذيه فمان كل قبيلة لا تعرض
 لمن فعل ذلك من قبيلة اخرى انما يتولى رده عشيرته وهم لا يبلغون فيه اكثر من القيد والسبب والابانة وقد كان بكاء بعد حجة النبي
 صلى الله عليه وسلم جماعة من المستغنيين مثل ابى بصير والى جندل بن سبيل بن عمر الى نحو سبعين لم يبلغوا فيهم النكاحية لغسائهم والامر على
 خلاف ذلك قوله ولا يعني ان يباع السلاح من اهل الحرب اذا حضر واستأمنين ولا تجوز اليهم مع التجار الى دار الحرب لانه م
 منى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم والمعروف ما في سنن البيهقي وسند البزار ومجموع الطبراني من حديث شمر بن كثير الهقاعي عن عبيد الله
 القسطلي عن ابى رجار عن عمر بن الخطاب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع السلاح في الفتنة قال البيهقي الضعيف
 موقوف اخرجه ابن عدي في الكمال عن محمد بن عصب القرطبي وقد خالف فيه بعضه من معين وقال ابن عدي هو عندى لا باس

ولان فيه توفيقهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ولذا الكراع لما ينادى لادن الحمد يد لانه اصل السلام ولذا اعدل المواعنة
لانها على شرف النقص او الاقضاء فكما اذا علمنا وهذا هو القياس في الطعام والذوق الا اننا عرفنا
بالنصر فان عليه السلام امرنا بما فيه خير وراى اهل مكة وهو احبب اليه

ونقل عن احمد بن حنبل قال قال عمر بن الخطاب في نقل السلاح وتجهيزه اليهم فتوفيهم على قتال المسلمين وكذا الكراع اى الخيل لا فرق
في ذلك ما قبل المواعنة وما بعد لانها على شرف الانقضاء والافتقار قال وهو القياس في الطعام والذوق اى فيه ان يمنع من حمله الى
والحرب لان به التقوى على كل شئ ولم يفتقدوا ما يحتاجون اليه لاننا عرفنا اى نقل الطعام اليهم بالنفس يعنى حديث تمامه وحديث اسامة
رواه البيهقي من طريق محمد بن اسحق عن سيار القعري عن ابى هريرة فذكر قصة اسلام تمامه وفى آخره قوله لال بكه حين قالوا له اصعبت
فقال ابنى والله ما صعبت ولكني اسلمت وصدقت محمد واهل بيته واولادهم الذى النفس تمامه بيده لانما يتكلم به من التمامه وكانت له
مكة ما بقيت حتى ياذن فيها محمدا وانصرف الى بلده ومنع الحمل الى مكة حتى جهدت فكتبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسكنونه بارحاهم ان كان في مكة حمله اليهم الطعام ففضل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكره ابن هشام في آخر السيرة وذكر انهم
قالوا الرصبات فقال لا ولكن اتبعتم خير الدين زين محمد والله لا تصل اليكم حية من الهامة حتى ياذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى ان قال فكتبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انك تار بصلبة الرحم وانك قد قطعت ارحاسنا فكتب عليه الصلوة والسلام ليس
ان ينزل بنعيم بين الحمل والبيع اليد والسلاح فنفذ له لانه اصل السلاح وهو ظاهر الرواية قال الحاكم بن علي فتسوية الحمد يد والسلاح ذوو
فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير الى انه لا يكره حيث قال وهذا في السلاح والافعال لا تقتل الا بالاصيلة فلما بايعهم كما ذكره في تاريخ الخلفاء
والبلدان بايعهم في بيع العنب ياسا ولا يبيع الخشب والاشبه بذلك وقال الفقيه ابو الليث في شرحه وليس هذا انما قالوا
في بيع العصير من جعله خمر لان العصير ليس بالاصيلة بل يصير الى ما بعد ما يصير خمر فاما هنا فالسلاح آلة الفتنة في الحال
وكيفية بيعه ممن يعرف بالفتنة فيسل باشارة هذا يعلم ان بيعه احب اليهم لا يكره **فروع** من الميسر
طلب ملك منهم الذمة على ان يترك ان يحكم في اهل مملكته ما شاء من قتل وطمع لا يصلح في الاسلام لايجاب الى ذلك لان التقرير على الطم
مع قدرة النفع منه حرام لان الذي من يلزم احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات فشرط خلافه باطل ولو كان لدار من فيها قوم من
اهل مملكته هم عبدة يبيع منهم ما شاء فصالح وصار ذمة قيم عبده كما كانوا يبيعهم ان شاء لان عقد الذمة خلف عن الاسلام في الاحكام
ولو اسلم كانوا عبدة فلما اذا صار ذميا وهذا لانه كان ما كان لهم بيده القاهرة وقدر اوت وكادت بعقد الذمة فان ظفر عليهم عداوتهم
المسلمون فانهم يريدونهم في الملك فيغير شي قبل القسمة والقيمة بعد القسمة كما ترى اهل اهل الذمة وهذا لان على المسلمين القيام بدفع الظلم
عن اهل الذمة كما عليهم ذلك في حق المسلمين وكذا لو اسلم الملك واهل بيته او اسلموهم دونهم عبدة ولو ادعوا على ان يودي كل
سنة شيئا معلوما على ان لا يجري عليهم في بلادهم احكام المسلمين لا يفعل ذلك الا ان يكون خيرا للمسلمين لانهم يذوقون المودة لا يلتزمون
احكام الاسلام ولا يخرجون من ان يكونوا اهل حرب وذكر القتال مع اهل الحرب لا يجوز الا ان يكون خيرا للمسلمين ثم اذ فعل ذلك
ان يكون بعد احاطتهم بالجميع اذ قبله رسول تقدم حكم هذا المال ولو صاحبه هم على ان يوديوا اليهم كل سنة مائة راس من الغنم واولادهم
لا يبيع لان هذا الصلح منع على جامعهم وكانوا كلهم مسلمين ثم تفاقم المشركين في الاسلام فاجتمعهم لبيع ابنه بعد هذا الصلح لم يجز فاذ لم لا يجوز
تمليك شي من انفسهم او اولادهم بحكم تلك المواعنة لان خیرتهم كما في تلك المصاحبة على ما يراه باعيا منهم اهل السنة وقالوا

نحو
نحو

عاجل

انما

ولهم الصبي وهو لا يعقل ولا يعصم كالمجنون ان كان يجرى من القتل في الحرة وان كان ذواته القتل لا يصح

له مولاه في القتال وقال محمد بن يعقوب قال مالك ائمه والبر يثبت في رواية لا طلاق الحديث المذكور وهو قول السبي بندهم
 واما جهم ولما روى ابو موسى الاشعري عن قول علي عليه الصلوة والسلام ان العبد امان ولانه مؤمن تمتنع اى لقوة تمتنع بها وليس فيه فيصيح امانة
 اعتبار الماذون في القتال والمؤيد من الامان وهو عقد الذمة فان العبد المحرور اذا عقد الذمة لاهل ذمة مع ولزم وصاروا اهل ذمة
 فله امواله الموقت من الذمة اولى بالصحة وهذا لان ذلك تمام المؤثر في صحة الامان اذ الامان فانه شرط للعبادات والجهاد من اخلاص
 واما اعتبار الاقتناع فليحقق ازالة الخوف وبذلك تحقيق المؤثر الجامع بين الاصل والفرع وهو اعزاز الدين واقامة مصلحة المسلمين
 اذ الكلام في مثل هذه الحوادث لا فيما لا مصلحة فيه وانما لا يملك المساقطة اى الجهاد بالسيف لتعريض منافعه الملوكة للمسلم على القتل
 بان يقتل وهذا المانع انما يؤثر في الجهاد بذكر العبد لا بوجوب اعطائه الامان لمصلحة المسلمين فلم يبق بينه وبين المحرور في هذا النوع من الجهاد
 فرق فحجب اعتباره منه ولا يبي حقيقته والى ذلك في رواية سمعون عنه انه محجور عن القتال فلا يصح امانه لان مقتضى الخوف منه فلم يلاقى لان
 محله وهو الثالث من المؤمن فلم يحصل المؤثر وهو الاعزاز لانه من لا يخاف منه ولا المصلحة لان الظاهر انه يخشى لان معرفته لمصلحة
 في الامان انما يقوم من بياض القتال وهو الماذون لانه ادرى بالامر من غيره المحاربين له وفي خطابه سد باب الاستيناف على مولاه
 وعلى المسلمين فلم يبر عن احتمال الضرر احتمالا راجحا بخلاف العبد الماذون وبخلاف الامان المؤيد للاعطاء الجزية لانه خلعت
 عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الى الاسلام وكل مسلم عبدا وحر ذلك لانه مقابل بالجزية فالمصلحة للسيد ولعمامة المسلمين محققة فيه ولا
 مفروض عندنا التمس لان ذلك حتى قتالهم به بقوله نعم حتى يعطوا الجزية فحق عقد الذمة ليم استعطاء الفرض عن الامام وعن حاشية المسلمين
 وهو لذلك يقع محقق فافترقا واعلم ان وجه العامة تضمن قياسا امان المحرور على امان الماذون في القتال وقياسا بان
 المحرور على عقد الذمة من المحرور ولا شك ان فرق ابى حقيقته في الثاني منه واما وفي القياس الاول فلا فانه ان فرق بينه وبين الماذون
 فانظروا ان ذلك بالنسبة الى اهل الحرب غير معلوم فانهم لا يعرفون الماذون له فمقتضى فانه من غير فاما بخلافه بل كل من اتى
 مع المسلمين سوى به المينة فهو مخوف لهم واما بان الظاهر خطاؤه في المصلحة فلا تأثير له لان الامان غير لازم اذا لم تكن فيه مصلحة
 بل اذا كان كذلك فينبذ اليهم الامام بنعم الاستدلال بالحديث الروى عن ابى موسى غير تام لانه حيث لا يعرف فان قلت
 فقد روى عبد الرزاق بن عثمان عن عاصم بن سليمان عن فضيل بن يزيد الرقاشي قال شهدت فريته من قرى فارس يقال لها ثمار
 فحاصرا بها شهر احدى اذ كان ذات يوم ولمعنا ان نقسم انفسنا عنهم عند القتل فتخلف عبد متا فاستأمنوه فقلت اليهم امانا ثم
 رعى به اليهم فلما رجعنا اليهم خرجوا اليها في ثيابهم ووضعوا اسلحتهم فقلنا ما شاكمم فقاتلوا فقتلوا واخرجوا اليها السهم فكتبنا بامانهم فقلنا
 هذا عبد العبد لا يقدر على شيء قالوا لا ندرى عبدكم من حركم وقد خرجنا بايمان فكتبنا الى عمر فكتب ان العبد المسلم من المسلمين
 واما انهم ورواه ابن ابى شيبة وزاد فاجاز نعم امانه فالحجاب انها واقعة حال فجاز كونه ماذون في القتال والبصا جاز كونه محجورا
 كان عقد ذمة وان يصح منه والى العلم الا ان الطلاق غير قول العبد المسلم من المسلمين واما انهم في رواية عبد الرزاق فليقتضيه انما طلاقا
 بذلك الحديث جيد وفضيل بن يزيد الرقاشي وثقه ابن معين قوله وان ابن عمر بن العتيق لا يصح باجماع الامة الاربعة كالمجنون

فإذا فتح الإمام بلدة عنوة أي فتهربا فبها خيارا انشاء فتسهمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر

٤١

وان كان لعقل وسب مجور عن القتال فعلى الخلاف بين اصحابنا لا يصح عند أبي حنيفة ويصح عند محمد ويقول ابي حنيفة قال الشافعي واحد في وجه لان قوله غير معتبر بطلانه وعقابه ويقول محمد قال مالك واحد وان كان ما دونه في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق بين اصحابنا وقال مالك واحد ولانه تصرف دائر بين النفع والضرب فملكه العبي المأذون والمراد بكونه لعقل ان لعقل الاسلام ويصغره وافضاه ابا يوسف الى ابي حنيفة في السير الكبير في عدم الصحة وانما قال المهر والاصح والهدا اعلم لانه اطلق النفع في العبي المأذون عن ابي حنيفة كما نقله ان طغى في الاجناس ناقلا عن السير الكبير فقال قال محمد الغلام الذي هبت العلم وهو لعقل الاسلام وانه ثم قال وهذا قوله فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يجوز وكذا وقع الاطلاق في كفارة البغي فقال لا يجوز اما ان العبي المأذون لم يبلغ عند ابي حنيفة وعند محمد يجوز اذا كان لعقل الاسلام وصفاته وكذا التحمل لعقل لانه من اهل القتال كالبالغ الا انه يعتبر ان يكون مسلما بنفسه فهذا كما ترى اجماع الخلاف في العبي مطلقا قال المهر والاصح التفصيل بين كون العاقل مجورا عن القتال او ما دونه في القتال في الثاني لا خلاف في صحة الامان به او من الفاظ الامان قولك للحر لا تخف ولا توجل او مترس او لكم عهد الهدا وهدية الله ثم او تعالى فاسمع الكلام ذكره في السير وقال الشافعي في السير سالت ابا حنيفة عن الرجل يمشي باصبه الى السماء لرجل من العاروق قال ليس هذا بامان والابو يوسف استحسن ان يكون امانا وهو قول

محمد رحمه الله عليهم اجمعين *

باب الغنائم وقسمتها لما ذكر قتال الكفار وذكر ما انتهى من الموادعة ذكر ما انتهى اليه قال ابو القهر والاستيلاء على النفوس وتوابعها وانما كان ذلك قال بالاشتراك تأييد المدة جوش المسلمين ونصرتهم في الاكثر قوله واذا فتح الامام بلدة عنوة يجوز في الواو ما قد بساد في قوله واذا حاصر الامام ففسر المصنف العنوة بالقهر وهو حصاره لان منه عني يعني عنوة اذا ذل وخضع ومنه وعزت الوجه المحي القيوم كما المعنى فتح بلدة حال كون الهما ذوي عنوة اي ذل وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم وفيه وضع المصدر موضع الحال وهو مجرود الا في الفاظ عند بعضهم واطلاق اللازم واردة الملزوم في غير التعاريف بل ذلك في الاخبارات على ان يراد معنى المذكور لا الجاهل المتشغل فمثالي آخر هو المقصود بذلك الارادة كالتبريد المراد ولو اراد به نفسه الجود كان مجازا من السبب في السبب الوجه انه

وفي القتل المحقة عليه ما روينا وكان فيه نظر الحكمة لا كره العاقلة للمسلمين العاملة وبيع الزاوية والمؤمن من لغة صمد مائة مخطوطي الدين ياتون
من بعده والخبر وان قل حاكم فقل جلال الله وان من عليهم بالزنا والافاضة يدقم اليهم من المتفولات بقدر ما يهتدون لهم العجز الجرح
عن جند القراهة قال طوي الاسارى بالخير والانشاء فلو لم كان عليه السلام قد قتل لان فيه حسم مائة الفساذ انشاء استمرهم لان فيه
دفع شرهم مع وفاء المنفعة لاجل الاسلام وانما تركهم احراوا ذمة المسلمين لما بينا الا في مشركي العرب والمزنيين على ما بيننا انشاء الله تعالى
ولا يجوز ان يرد هم الى دمار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يقتلهم ولا تفاع الشربون
وله ان يسروهم فغير المنفعة بعد انفق ليسبب المالك بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لان له لم ينفع المسلمين

والجارية ولما عجزه الآية ولم يخاله احد الاقرير كمالا وسلمان وقيل عن ابي سبرة قد عارضه على المنبر فقال اللهم اكفني بلاءا واصحابا يقال
في المبسوط فلم يجدوا وادوا على رايه ويدل على ان قسمة الاراضي ليس حتما ان مكة فتحت عنوة وقسم اليهم النبي صلى الله عليه وسلم ارضها و
انما ذهب لكل الى ان يجوز الفتح تصير الارض وقفا للمسلمين وهو اولى بالاجابة الامار ودعواهم ان مكة فتحت صامها فاذ ليل عليها بل
على قبضتها الا ترى ان ثبت في الصحيح من قوله عليه الصلوة والسلام من قل وارابي سفيان فهو امن ومن اخلق بابا عليه فهو امن ولو كان صامها
لا امنوا لكم به بلاءا الى ذلك ولما ثبت من اجارة ام باني من اجارته وادفعنا عليها من قبله وامره عليه الصلوة والسلام قبل
ابن خطل بعد دخوله وموعلق باشارة الكعبة والظهر من هذا قوله عليه الصلوة والسلام في الصميمين ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يفسك بها دم الى ان قال فان احد ترخص لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا ان الله اذن لرسوله ولم ياذن لكم
فقولوا لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح في ذلك قوله وفي العار خلافت الشافعي فغندة القسم الكل لان في المن بالارض البطال
حق الغنائم على قولكم او عليكم على قوسه فلا يجوز للامام ذلك بلا بدل يعادله والخراج لا يبادل لقلته بالنسبة الى رقبته الارض بخلاف
الرقاب لان للامام ان يطيل ختمه ساسا بالقتل والبيعة عليه ما روينا من فعل عمر بن مع وجود الصحابة فلم يعارضوه فكان اجماعا فان قيل لا يعقد
الاجماع بمخالفة بلاء ومن معه اجيب بان لم ينفوخ اجتماعهم بدليل ان عمر وعاصم لم ينفوخ ذلك لما دعا على الجماعة لان فيه
نظر للمسلمين لانهم بصيرة ولك لا كره العالم للمسلمين بالالوية والزراعة مع ارتفاع النون عن المسلمين ومنه انهم انفسه بالانجني مع انه يخطو
به الذين ياتون من بعد فيصل عموم النفع للمسلمين والخراج وان قل حاله فقل بالافراج بما يحصل منه على طول الزمان انصاف
قيمة الارض قوله وهو في الاسارى بالخير ان شاء قتلهم يعني اذا لم يسلموا الا انه عليه الصلوة والسلام قد قتل من الاسرى اذ لا شك في قتله
عقبه بن كعب بن اسارى بدم والنفر من الحارث الذي قالت فيه اخيه قبيلة الابيات التي منها يار كبا انما لا تبيل منقطة ومن
سبح خاتمة وانت موفى بالبحر بانيان خية وان تزال به الركايب تحقق في معنى اليك وعجزة مسفوحة في جاد وروا
واخرى تحقق في الابيات لطيفة بن عدي وهو اخو المطعم بن عدي واما ما قال بشيم انه قتل المطعم بن عدي فقاط بلا شك كيف
عليه الصلوة والسلام يقول لو كان المطعم بن عدي حيا لشفعت في حواره النتنى ولان في قتلهم حسم مائة الفساذ والكائن منهم بال
وان شيا استرقم لان فيه دفع شرهم مع وفاء الصلوة لاجل الاسلام ولما قلنا ليس لواحد من العزة ان يقتل اسير نفسه لان الله افية الى الامم
يرى مصداقه المسلمين في اسير قاتلهم لان يتناق عليه على هذا فلو قتل بلائحي بان خاف القاتل شره لاسير كان ان الجزه اذا وقع على خلا
منصوده ولكن لا تضمن لقتله شيئا وان شاء نزلهم اخر اذمة المسلمين لما بينا من ان عمر بن حنبل ذلك في اهل السواد وقول الامير في العرس
ولترين يعني اذا اسروا فان الكلام في اسارى وتحقيق الاسرى المرتدين اذا غلبوا وصاروا حرا على ما بيننا ان شاء الله تعالى في باب
الجزية من لا يقتل منهم جزية ولا يجوز قتلهم الا بالاسلام واما السيف فان اسلم الاسارى لهدا الاسر لا يقتلهم لان الغرض من قتلهم دفع
شرهم وقد اندفع بالاسلام ولكن يجوز اسير قاتلهم لان الاسلام لا ينافي الرق جزار على الكفر الصلوة وقد وجد النفا وسبب
وهو الاستيلاء على الحربى من المشرك من العرب بخلاف ما لو اسلموا قبل الاخذ لا يسترقون ويكفون ان احسار الله اسلم قاتل

المرتب

المرتب

ولا ينادى بالاسارى عند ابي حنيفة وقال لا ينادى بهم اسارى المسلمين في قول الشافعي لان فيه تخليص المسلمين واولى من قتل الكافر
ولا انتفاع به ولان فيه معونة الكفر ولا يجرى حربا علينا و دفع شرا به خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا يفتى في اين يكمن ان ابتلاء في حق
غيره في الدنيا ولا عانة به في سبيلهم ليعلم منها الدنيا اما الفادات بما لا يأخذ منهم لاجل الشهادة من قبله على يداؤه السيرة الكبرية لئلا يفتى اذا كان
حاجة المست لا ينادى بالاسارى اذ ينادى بالاسارى لانه لا يفتى بالاسارى اذا طابت نفسه بدمه وما يؤمن على الاسلام قال لا يجوز
اللعنهم اى على الاسارى خلافا للشافعي وانه يقول من رسول الله عليه السلام على بعض الاسارى يوم بلدنا قوله تعالى افلا للمشركين حيث يظنون
ولا منه بالاسر والقسر ثبت حتى الاسترقاق فيه فلا يجوز اسقاطه بغير منقعة ودعوى وما راوه منسوخ بما ترونا

الفتا وسبب الملك فيهم قوله ولا ينادى بالاسارى عند ابي حنيفة هذا الجري الروايتين عنه وعليها شتى القدر وى وصاحب
السيرة وعن ابي حنيفة انه ينادى بهم كقول ابي يوسف ومحمد والشافعي والاكثام والابا لاسار فانه لا يجوز المفاداة بهن عند سبهم
احمد المفاداة بغيرها منهم وبه رواية السير الكبير قبل وهو ظاهر الروايتين عن ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجوز المفاداة بالاسارى
قبل القسمة لا بعدا وعند محمد يجوز بكل حال وجبر رواية الكتاب ما ذكر ان فيه معونة الكفر لانه يعود حربا علينا و دفع شرا به خير
من استنقاذ المسلم لانه اذا يفتى في اين يكمن ان ابتلاء في حق فقط والضرر يدفع اسيرهم اليهم يعود على جماعة المسلمين وجبر الروا
الموافقة لقول العامة ان تخليص المسلم اولى من قتل الكافر لا انتفاع به لان جرته عظيمة وما ذكر من الضرر الذي يعود اليه ينادى به
اليهم يدفعه ظاهر المسلم الذي يخلص منهم لانه يفر بنفسه واحد فيقوم بدفعه واحد مثله ظاهر فيكم في شتم بعضي فضيلة تخليص اسيرهم
من عبادة الله كما ينبغي زيادة ترجمهم انه قد ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر مسلم في صحيحه وابوداود والترمذي
عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدى رجلين من المسلمين برجل من الشركين واخرج مسلم ايضا عن ابي
بن سلمة بن الاكوع عن ابيه خربنا مع ابي بكر يوم علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فلقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم في السوق فقال
لي يا سلمة هب لي المرأة لمد البوك اعني التي كان البوك ينفذ اياه فقلت هي لك يا رسول الله والد ما كشفت لنا ثوبا فنبعث بها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ففدى بها ناسا من المسلمين كانوا اسرا واكمية الا ان هذا يخالف رايتهم فانهم لا يفتادون بالنساء فيقبلون الاول قول ابى النعمان
بما لا يأخذ منهم لا يجوز في المسبوس من الذنب لما بينا في المفاداة بالمسلمين من رده حربا علينا وفي السير الكبير انه لا بأس به اذا كان المسلم
حاجة استدلا بالاسارى بدر اذ لا شك في احتياج المسلمين بل في شدة حاجتهم اذا كان فكيف يمكن حمل المفاداة الكافرة في يد المسلم وقد
انزل الله في شأن تلك المفاداة من الغيب بقوله ثم ما كان لبينى ان يكون الاسرى حتى تخزن في الارض اى لتقبل اعدادهم الذين لا يفر
فينفيم عنهم ما يريدون عرض الدنيا والديار لا يفر من الله وقوله ثم لو اكتب من السابق وهو ان لا يعذب احد قبل ان يفتى ولم يكن
منهم لمسلم فيما اخذتم من الغنائم والاسارى عذاب عظيم ثم احلها لهم رحمة منه ثم فقال فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا هي الجموع من الغنائم
وغيره وقيل للغبية فان قيل لا شك انه من الغنية فلما لموسلم فلما شك انه يجب تقييده باذا لم يفر بالمسلمين من غير حاجة وفي
رواية كسير الحار بن لاجل غرض وينوي وفي الكشاف وغيره ان عمر بن الخطاب كان اشار لقبهم والبوك ينفذ اياه فقلت هي لك يا رسول الله والد ما كشفت لنا ثوبا فنبعث بها رسول الله
قال وروى انهم لما اخذوا الغنائم انزلت الاية فدخل عرض على طيلة الصلوة والسلام فاذا هو بالبوك ينفذ اياه فقلت هي لك يا رسول الله والد ما كشفت لنا ثوبا فنبعث بها رسول الله
في اخذهم القدر عرض على عذائهم اولى من هذه الشجرة قال وروى انه عليه الصلوة والسلام قال لو نزل من السماء عذابا يا بني منه
الا تترحم سعد بن معاذ لقوله كان الامتحان في القتل احب الي والد اعلم بذلك قوله ولو اسلم الاسير وهو في ايدينا لا ينادى به لانه لا
الا اذا طابت نفسه هو ما مؤمن على سلامة فنجوز لانه يفتى بخلص سلم من غير انفسه المسلم آخر قوله ولا يجوز المن على الاسارى وهو ان يطبقهم
دار الحرب لغير شى خلافا للشافعي اذ اراد اى الامام ذلك ويقول قال بالاك احمد وجوب قول الشافعي قوله ثم فاما من الجبر والافاداة ولانه عليه
الصلوة والسلام بن على جماعة من اسارى بدر منهم الناصر بن ابي الربيع على ما ذكره ابن اسحق ليعده وابوداود من طريقه احيائه رضي

ولا يستقيم عزيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي ولا بأس بذلك وأصله الملك الغنائم لا يثبت قبل
الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا يثبت ويثبت على هذا الاصل عند من المسائل ذكرناها في كفاية المنتبه له ان سبب الملك لا يستقيم
اذا اورد على مال مكره كمان الصيغ ولا معنى للاستيلاء سبب اثبات اليد قد تحقق ولنا انه عليه السلام حتى عن بيوم الغنمة في دار الحرب
والخلا ثابت فيهم القسمة بيع معنى فقد دخل غنمة وكان الاستيلاء اثبات اليد لحفظه ولنا قلنا ولنا منعهم الا يستبقوا ذوقهم في ظاهره

فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت انا لم احر قنم لنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لان عبد الوهاب البدو وقتلتموه صلى الله عليه وسلم قبل
فأقبلوه وانج البراري في سنده عن عثمان بن عفان قال كنت عند ام الدرداء فاذت برغوثا فبريت في النار فقالت سمعت ابا الدرداء
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذبح باليتار الارباب النار بها وتخرق الاسلام الفناء ولا يجرق منها كالحديد يدفن في موضع
لا يثقت عليه الكفار البغال للشفقة عليهم وافي قنادى الولوالجي ترك النساء والنسيان في ارض خامرة اسي خربة حتى يموتوا جوعا كليلين ووا
حربا علينا لان النساء بين النسل والصبيان يبيعون فيصرون حربا علينا فيبعد لانه قتل باهوا شد من القتل الذي نهى عنه النبي صلى
الله عليه وسلم في النساء والصبيان لما فيه من التعذيب ثم هم قد صاروا اسارى بعد الاستيلاء وقد اوصى النبي صلى الله عليه وسلم بالاسارى
خير احدث ابن اسحق عن نبيه ابن وهب اخبرني عبد الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اقبل بالاسارى فرقم بين اصحابه فقال لا تقبلوا
بالاسارى خير افعال البوخرير مرسي اخي مصعب بن عمير وحمل من الانصار باهري فقال لشديد يكبر فان امره ذات متاع قال كنت
في رباط من الانصار حين اقبلوا الي من بدر فكلوا اذ قد ساءلهم وعشاهم فخصوني بالجو والكلو التمر لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم
بنما يقع في يد رجل منهم كسوة من الخيش الا تمنى بها قال فاستحي فارد بها على احد منهم فهدا على ما ميسرنا فكيف يجوز ان يقتلوا جوعا اللهم الا ان
يفظروا الى ذلك بسبب حرم المحل والميرة فيكونوا ضرورة والهدا علم قوله ولا تقسم غنمة في دار الحرب حتى يخرج الى دار الاسلام قال الشافعي
لا بأس بذلك اذا انهم الكفار وعن ابى يوسف مع الاحكام ان لا تقسمها حتى يخرجها فذكرنا الكرخي وعنه ان لم يكن مع الامام حمولة يحملها عليهما
في دار الحرب واصله ان الملك للغنائم لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا ثبت بالهرمية ويلزم منه ان قسمة الامام هي
لا يقيد ملكا الا ان كان عن اجتهاد فاذا مضى التقاضي في فصل معتد فيه او كان الحاجة فان الحاجة موضعها مستثناة عنه واعلم ان حقيقة مذهبه
ان الملك ثبت للغنائم باحد امرين اما بالقسمة عينا كان او باختيار القائم التملك ليس هو فاعلم ان الملك ثبت للغنائم بالهرمية كما قلنا
وعندهما لا يثبت الا بالقسمة في دار الاسلام فلا يثبت بالاحراز بدار الاسلام ملك لاحد بل بأكاد الحق ولذا الواعق واحد من الغنائم عبد البعد
الاحراز لا يثبت ولو كان هناك ملك تركه عن بعض القريب ويجري فيه ما عوف في عتق الشريك ويخرج الفروع الخمسة على هذا منها لو طعن
الغنائم في دار الحرب واحدة من اسي فولدت فادعاه ثبت له عنده ولو طبعه جارية مشتركة بينه وبين غيره بمجره الزمة بل لا اختيار التملك
فيا لهرمية ثبت لكل حق التملك فان سلمت بما يختص من الغنمة اخذها الا اخذها وكل من مال قيمتها يوم المحل عندنا لا يثبت له حصة جارية لانه
لا يثبت سبب الملك بقتل الجارية الواحدة العقرين جماعة المسلمين كذا لو سئلوا بالاحراز بدار الاسلام قبل قسمة عندنا وان كان الحق لان الاستيلاء واجب حتى اتفق وهو لا يكون
الا بقيام الملك في المحل بخلاف استيلاء جارية الابن لان لولايته التملك فملكها بناء على الاستيلاء وليس بها تملك لجارية بدون ابي الامام وقسمت الغنمة على الراتب
او اخرته فوقت جارية بين اهل ابي صبح استيلاء احد منهم لها فانه يصح عتقه لما تها مشتركة بينه وبين اهل تلك الاية تركه ملك وعتق احد الشركاء فان كان هذا
اذ اقلوا حتى يكون الشراكة خاصة اما اذا كثروا فلا لان بالشراكة العامة لا يثبت وللاية الاتفاق قالوا القليل اذا كانوا امة او اقل وقيل
اربعون وقية احوال اخر قال في المبسوط والاولى ان لا يتوقت ويحمل موكولا على اجتهاد الامام ومنها جواز البيع من الامام الصغير
الغنمية يجوز عندهم لا عندنا يميني على ذلك ومنها لو مات بعض الغزاة او قتل في دار الحرب لا يورث سهمه عندنا ولا يورث عنه منها

انما

انما

تحويل موضع الخلاف ترتيب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام كامن اجتماعه لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الحكم هو كونه
توزيعه عند محله فانه قال على قولنا حصة وادنى رست ولا يجوز القسمة في دار الحرب عند محله الا لخصم ان يقسمه في دار الاسلام
ودوجه الكراهية ان دليل البطون راجح الاجابة نقاد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الشراة

على التاكيد الزميمة حتى مع الملك التاكيد كفى للارث الا ترى انما نقول انه يورث اذا مات في دار الاسلام قبل القسمة للتاكيد للملك لا يثبت
للملك قبل القسمة وبهذا لان الحق الموكل يورث كحق الدين والرد بالعيب بخلاف الضيف كالشفقة وخيار الشرط يستدل على صحة الحق قبل
بابه تناول الطعام في دار الحرب بلا ضرورة وبعد ضمان ما تلفت من الغنيمة قبل الاحراز بخلاف ما بعده فكان حقا ضيفا كحق كل مسلم في بيت
المال والشفقة ان منعوا الثاني لم يمنعوا الاول ومنها لو حق المدد في دار الحرب قبل القسمة شارك عند ما لا عنه للتاكيد وحده انما الثاني
للفرقة بعد الزميمة من الملك لاحق التملك لهذا لو سلم الاسير قبل الاحراز بدار الاسلام لا يثبت وكذا ارباب الاسواق اذا سلموا لغيره
قبل الاحراز لا يملكون شيئا من قبلهم بلية الفرقة في القسمة وفي الاستحقاق بسبب الشكر في الاحراز بدار الاسلام بمنزلة المدد ذكره في النهاية ومنها
اذا لم يوجد وان اسلامهم بعد الاخذ لا يزيل عنهم الرق فلا يستحقون في الغنيمة كالمدة وفي التحفة لو تلف واحد من الفرقة شيئا من الغنيمة
لا يضمن عندنا قال وبعض الاحراز بدار الاسلام يتأكد حق الملك يستقر ولهذا قالوا لو مات واحد من الفرقة يورث نصيبه ولو باع الامام جاز
ولو لم يتم المدد ولا يشاركون في الغنيمة المتلف وهذا المذكور في التحفة مع ما في المبسوط بحيث قال وما عندنا فالحق ثبت بنفس الاخذ وتأكيد
بالاحراز ويملك بالقسمة كحق الشفعة ثبت بالبيع وتأكيد بالطلب ويتم بالملك بالاحراز وادام الحق صنف لا يجوز القسمة للملك
الضيف في السبيع قبل القبض ووجه المعقول الشافعي بان سبب ملك تيمم بالزمنية لان بها يتحقق الاستيلاء على ما في
فيلكه وبهذا لا ليس معنى الاستيلاء على مال مباح السابق اليدوية على وجه القهر والاستيلاء كما في الصيد والخطب ولانه على المدعية سلم فمنا حرم
وبني المصطلق واوطاس في وياريم ولنا منع ان السبب ثم فان تمامه ثبوت اليد النافذة اى قدرة النقل والتصرف كيف شاء فلما كان هذا
وبهذا انتفى عنه فادام في دار الحرب لان الظهور عليهم والاستنفاد منهم ليس بجديد الا ترى ان الدار مضافة اليهم فدل انه مقهور مادام فيها فوجها
من القهر بل لئلا ان لا يتركها دار حرب ويصرف عنها فكان ظاهرا من وجوه مقهورا من وجوه فكان استيلاء من وجه دون وجه فلم يتم
سبب ملك لمباح فلم يملك فلم تقع القسمة لانهما بيع معنى فان البيع مبادل وفي القسمة ذلك فان كل شريك لما اجتمع نصيبه العير كان
ذلك عوضا عن نصيبه في الباقي بخلاف ما اذا خرج العير عما حيث يثبت بوصوله الى عسكر المسلمين وان كان في دار الحرب كذا المرأة المراجعة
تبين بذلك فانه بالنص بقوله عليه الصلوة والسلام في عبدة الطائفت بهم عتقا للمد ولان ذلك على نفسه وكفى فيه امتناع ظاهر في الحال قال التل
يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فلا ترجوهن الى الكفار الآية وقسمه النبي صلى الله عليه وسلم عنكم حين كان بغير ضرورة
الى الحبسة وكانت اول حدود الاسلام لان مكة فحقت وارض حنين وبني المصطلق بعد فتح مكة واجرى احكام الاسلام فيها وبهذا لان
دار الحرب تفسير دار الاسلام باجراء الاحكام وثبوت الامن للمقيم من المسلمين فيها وكونها مباحة لدار الاسلام منقطع قوله وعلى قولها
بالاول فقد دامت اذا علمت ان الخلاف ليس كما قيل بل الاتفاق على ان الملك لا يثبت قبل القسمة
بجواز الزميمة بل في ان القسمة على جيب الملك في دار الحرب يملك قبل اليراث من الجاهلين على ذلك تقريره للشافعي انه لا مانع من مقتضاها في دار الحرب تمام
الاستيلاء على المباح فاذا اتمل به القسم ملك ولنا منع تمام سبب فلا يثبت القسمة للملك الا عند تمامه وهو في دار الاسلام ولا يعلم ان القسمة
انما تقع اذا قسم لما اجتمعوا واجتمع فوقع على عدم مقتضاها قبل الاحراز الا اذا قسم في دار الحرب مجتمعا فلا شك في الجواز وثبوت الاحكام

في دار الحرب

قال والرد والمقاتلة في العسكر سواء لا يستأجرهم في السبب هو المجاوزة أو تهيء الوقعة على ما عرفوا كذلك اذ المقاتلة لمرض
او لغيرة لما ذكرنا واذ الحقهم المذبح في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركهم فيها خذوا للشاكلة
بعد انقضاء الغنم على ما عهدنا من الاصل واما ينقطع حق المشاركة عند نأبأ الحوزة او بقسمته كما قام في دار الحرب
او ببيعها المعانم فيها لان بكل واحد منها ايتهم الملك فينقطع حق شركته المملد

واما الحديث الذي ذكره وهو انه عليه الصلوة والسلام نهي عن بيع الغنيمة في دار الحرب فغريب جدا ثم ذكر المنع خلافا في ان الخلاف في
جواز القسمة قبل الاحراز وفي كراهيتها فقتل المراء عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الاحكام من سل الوطى ونفاذ البيع وغيره قبل اكراه البطلان
القسمة لانهم اذا اشتغلوا بآياتهم في امر الحرب ربما يتفرقون ويملكوا العدو وعلى بعضهم فكان المنع لمعنى في غير النسي عنه فلا يعدم الحوازم
قال المعصي كراهية بيعه عند محمد فالافضل ان لا يقسم في دار الحرب لان صلوات الله عليه وسلم ما قسم الا في دار الاسلام والافعال المتقدمة في الآلا
المختلفة لا تكون الا لاداعى كراهية خلافة او لطلباءة والاكراهية او في فعل عليه التيقن بقبول وفصل الخلاف بكذا وان كان في المبدأ
غريب لانه لم يعرف خلاف عنهم الا ما يروى عن ابي يوسف في المسائل الا فردية الموضوعة معسرة بعد معة القسمة قبل الاحراز
مثل ما سياتي ان من مات من الغنائم لا يرث حقه من الغنيمة وانه لا يباع من ذلك الخلف ونحوه شيء ومنها عدم جواز القسمة بعد الاحراز
وجواز قبله ومشاركة المدد الا في قبل الاحراز ثم وجه الكراهية بقوله لان دليل البطلان اى البطلان القسمة قبل الاحراز راجح
على دليل جوازها الا انه لقا عمن سلب الجواز لانه لم يثبت سلب الجواز بالاتفاق لم يطل المرجوح واذ لم يطل حصل من حاشية
الدليلين الرجح والرجح الكراهية كما في سورة الرعدة لما انتفت الجنازة لم تنتف الكراهية وهذا الكلام ينبو عن القواعد فان الاجماع على جواز العمل بالكره
من الدليلين وترك المرجوح ان كان الرجح دليل البطلان فليس يكافى البطلان عند التجديد في رجح عذره وكونه مخالفا للاجماع لا يوجب بل لا يجوز
التجديد النزول عن مقتضاه والافضل خلافية من المسائل كذلك اذ ازم حكم البطلان فما موجب ثبات الكراهية والتحقيق في سورة الرعدة
لعدم تجاها الجنازة لان دليل الحرمة اللحم الموجب ليجاسة السور عارضة شدة الحاجة ورجح عليه تنسفت الجنازة والكراهية حكم شرعي
يستباح خصومه الى دليل مشقة الحاجة دليل الطهارة فقط فبقى الكراهية بلا دليل وهذا اذا لم يكن للمسلمين حاجة اما اذا تحققت لهم
في دار الحرب بالثياب والسلاح ونحوها قسمها في دار الحرب قوله والكره اى العون والمقاتلة اى للمباشرة القتال مع الكفار وكذا
امير العسكر سواء في الغنيمة لا يسميه واحد منهم على آخر شيء وهذا بخلاف الاستواء الكل في سبب الاستحقاق وتبيينه في بياننا في ان شاء
المد لم قوله واذ الحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركهم اى المدد فيها وعن الشافعي فيه قولان ما ذكرناه
بار على ما عهدناه من ان الملك لا يتم للغنائم قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام فجاز ان يشاركهم المدد واذ اقام به الدليل ولا ينقطع حق المدد
الا بثلثة امور الاحراز بدار الاسلام والقسمة بدار الحرب وبيع الامام الغنيمة قبل لحاق المدد بها وعلى ما حققناه لم يمتنع تاكد الحق وعدمه
وما استدلل به الشافعي من صحيح البخارى عن ابي هريرة رضى الله عنه عليه الصلوة والسلام ابا على سبه يه قبل نجد فقدم ابا على وصحابة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجحيم بافتحا الى ان قال فلم يقسم لهم لا دليل لهم فيه لان وصول المدد في دار الاسلام لا يوجب
شركة وخبر بدار دار الاسلام بغير فتحها فكان قد قسم والغنيمة في دار الاسلام واما اسهامه لابي موسى الاشعري حيا في الجحيم
عنه قال بلغني اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن باليمن فخرجنا مهاجرين اليه انا واخواني فلما وصلناهم بهم اجمعهم ابو هريرة
والاخر ابو ذر في البطح فجلسنا رجلا من قومي فركبنا سنيته فالتفتنا الى النجاشي فوافقنا جعفر بن ابي طالب واصحابه عنده فقال جعفر
رسول الله صلى الله عليه وسلم لغناهمنا وامننا بالاقامة فاقاموا معنا فاقامنا حتى قدمنا فواقينا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم فخير

[illegible][illegible]

زبانِ حسان فی قصیدہ
وہابیہ

وہابیہ

قال ولا بأس بان يختلف العسكري دار الحرب يأكلوا ما وجدوه من الطعام كاللحم الضعيف من سلة لم يقبل الحاجة وقد شرط في رواية لم يشترط في الاخرى جده الا انه مشترك بين الاثنين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في النيات جده الاخرى لعل السلام في طعام خبير كلوا واعطوا ولا تجزوا ولا يحكم بان علة الحاجة وحكمه في دار الحرب لان الغاوى لا يستعصب قوت نفسه وعلة طعمه مما مقامه فيها والمادة منقطعة في طعام اصل الحاجة لا حاجة بحلها السلام لا يستعصبه فانتم دليل الحاجة وقد قبل له الحاجة فيجوز حقيقة ما قبله ثم رد في المنة اذا استخفى عنه والى اية مثل سلامة والطعام كالحاجة لا حاجة له في السلم من الزيت قال ابن حجر الحظ في بعض النسخ الطيف بان هذا لا يثبت في رواية لا يثبت في المساس بالحاجة الى الجحيم لك ويقاها بما يجيئ منه من السلام كل ذلك جلا قوته وتاويله اذا احتاج اليه بان لم يكن له سخر وقد بينا ذلك في بيان ما لا يجوز له لان البعير يثبت على الملك ولا ملك على ما قد مضى انما هو باحة وصار كالمال في الطعام قوله لا يجوز له اشارة الى انهم لا يمنونه بالذهب الفضة والدرهم ولا يجوز له الا الى ذلك فان باعه احد هم جالدين في الخدمة لا يذنب بل على نيت الجماعة اياها النيات فيكون الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة الا لشكها لانه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاج الى النيات الى اهل المتاع لان المحرم يستباح للخدمة في دار الحرب وفي هذه الايام من الممدد محتمل وحاجة هؤلاء صليق بها فكل ان اولي بالرعاية ولم ينكس القسمة في السلامة ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين منجلا اذا احتاجوا الى السيرة لا يقسم الا في فصول الحوام

وهو المراد بقوله وقد بيناه قوله ولا بأس بان يختلف العسكري دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام علف الدابة علفا من باب منقصة ضرر بانهم مغلوبون وعلف وعلف ما حصل ما بين ان الموجد لا يأكل اولا ولا يأكل ما يتداوى به كالبليغ اولا فان في ليس لهم استعمال الاما كان من السلاح والكرارخ كالفرس فيجوز بشرط الحاجة بان مات فرسه او انكسر سيفه اما اذا اراد ان يوقر سيفه وفرسه باستعمال ذلك لا يجوز ولو فعل انتم ولا ضمان عليه وتولفت نحو الخطب بخلاف الخشب النخوت لان الاستحقاق على الشركة فلا يخفى لبعضهم بعضا يستحق على من يجره يكون اثر الملك فضلا عن الاستحقاق بخلاف حالة الضرورة فانها سبب الرخصة فيستعمل ثم يرد الى الغنينة اذا انقضى الحرب كذا التوث اذا ضره البر يستعمل ثم يرد اذا انقضى عنه وتولفت قبل رد الامان عليه ولو احتاج الكل الى الثياب السلاح قسما ولم يذكر محمد قسمة السلام ولا فرق كما ذكر المم لان الحاجة في السلاح والثياب واحد بخلاف السبي لا يقسم اذا احتج اليه لانه من فصول الحوام لا من فصول ما يستعمل في دار الاسلام مشاة فان لم يلقوا اوليس مفضل جمولة قتل الرجال وترك النساء والصبيان وهل يكره من عنده ففضل جمولة على كل يعني بالاجرة في رواية ايمان تقدمنا واما ما يتداوى به فليس لاحد تناوله وكذا الطبيب والادويان التي لا تؤكل كدبر البنفسج لانه ليس في محل الحاجة الى المفصول وقال عليه الصلوة والسلام دوايها ولا تشاؤن فتحقق باحدكم مرض يجوز له استعمالها كان له ذلك كمن شرب فالمقبور حقيقة الحاجة واما ما يؤكل للدواي سوار كان متهما لا كل اللحم المطبوخ والخبز والزيت والعسل والسكر والفاكهة الباسية والرطبة والبصل والشعير والتين والادويان المأكولة كالزيت والسمن فلم الاكل والادويان تلك الادويان لان الادويان انتفاع في البدن كالاكل ولوقوا الدواب بها وتوقى الدابة تصليب حافرها بالدهن اذا خفي من لثة الشئ والراي ترجع خطأ لاني المتعرب لكن الاصح جوازه ونقل عن المص بالراي من التريق وهو الاصلاح قال بكذا قرأنا على الشيوخ وفي الحق قد رجم عيشة ترقيا اذا اصلحوا الشئ يكرهون من عيشة حيث فيجوز الجمع والجمع من الناس الذي لا نظام لهم فالترقي اعم من التريق وكذا اكل ما يكون غريبا كالقنم والبقر فلم يذمها واكلها ويردون الجمل الى الغنينة ثم شرط في السير الصغيرة الحاجة الى التناول من ذلك هو القياس لما في السير الكبير وهو الاستحسان وبه قال المنة الائمة الشائمة فيقول لكل من الخنثى والفقر تناوله الا التاجر والداخل للخدمة الجدي بائنا كل لهم ولو فعلوا الامان عليهم ثم يأخذ ما يكفيهم من ماله من عبده وولديه وصبياته من الذين دخلوا معه وثبني ان يأخذ ما يكفي الدخول للخدمة كبه لان نفقته عليه عادة فصار الحاصل منع الدخول بنفسه دون الغنائم ان يأخذ لاجله ولان دليل الحاجة قائم به ولو دار الحرب منقطعا عن الاسباب فيدار الحكم عليه بخلاف نحو السلاح والثياب يملك حقيقة الحاجة والحديث الذي ذكره المص من قوله عليه الصلوة والسلام في طعام خبير كلوا واعطوا ولا تحملوا بارواه البيتة بناه على بن محمد بن بشر ابن نا ابو جعفر الرازي ثنا احمد بن حنبل ثنا ابو اقدس عن عبد الرحمن بن ابي اسحق عن ابن سنان عن ابن جابر عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خبير كلوا واعطوا ولا تحملوا واخرجه ابو اقدس في مغازيه بنيز السند وهذا الاطلاق لا يوافق رواية السير الكبير واخرجه ابو عن عبد الله بن ابي اوفى اصنبا طعاما يوم خبير فكان الرجل يحبي فيأخذ منه مقدار ما يكفي ثم يصرف واخرجه البيهقي عن ابني بن كاثوم صاحب جيش الشام كتب علي بن عمر بن انا فتنا ارضا كثيرة الطعام والعلف فذكرت ان القدم ثشي من لكت لا بامر فكتب اليه ما يكون

دليل

ودرجته في الكفاية حربية لا سبحة في الاسلام وكذا لعلنا في خلافنا للشافعي رحمه الله تعالى ان المسلم تبعاً لما انفصل عنه لا بد له من اولاد او اسارى لانهم كفار حربيون ولا تبعة ومن قال من عبيده
في الانبياء لا يرد على من لم يرد من يرد فصار متحكماً في داره وما كان من له في دين حربي فتوفي غصبا كان وديته كان بين المستبحرة
وما كان غصبا في يديهم اذ في حقهم عداية في حقيقته وقال محمد لا يكون فاقال العبد الضعيف رحمه الله كذا ذكره في الاختلاف في السيرة في ذكره في حق
الجماع الصغير قول في يوسف مع قول محمد لا المال تابع للنفس قل صارت معصية بالاسلام فيتعهد كماله فيها ولذا مال صبا غيبك بالاسلام والنفوس
لنفسها معصية بالاسلام الا ترى انها ليست بمنقولة لانه مع العوض في الاصل لكونه مكلفاً وابطاحه المتراض بعراض شرفه فان
بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة للامتحان محلل للملك وليس في دين حكاما فله تثبت العصمة
في شرح الجامع الصغير ونقل المصنف عن النخلاف فقال قيل في قول ابى حنيفة واسم يوسف الاخر وفي قول محمد بن يوسف قول ابى يوسف
هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد لا تثبت حقيقة على المتراض عنها وعند محمد تثبت وحكا ومسلم لا تثبت على خلاف هذا فقال فما اعناره لا يثبت
في قول ابى حنيفة محمد بن قول ابى يوسف استحسن فاجعل عقار له ملك محرم له كما المنقول انتهى وحكي غيره ان عندها لا يصير شيئاً وعند ابى حنيفة
هو يوتي ووجه ما ذكره الباقون ولما ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من حيلة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة بل حكماء ودار الحرب
دار احكام فكانت يده غير معتبرة قبل ظهور المسلمين على الدار ولما ظهر لهم بدعهم قوتى من يد السلطان وابل الدار لانها جنتا شرعاً سالية
لما في ايديهم فظاهر ما ذكرناه من حديث ابان الشهد لكونه غير في فانه قال لصحة منعه ما من ان القوم اذا اسلموا الحزب واليهو لهم قسامة فالاولاد
من المال لا رضى التي فيها المال النفس لما يخصه الا ترى الى قولنا اني فانه لا يزل اياه ولا استدلال بقوله عليه الصلاة والسلام فاذا قالوا
امنى وامهم واموهم بناء على تسميتها ما في ذلك الحديث لكن قد ضعف ابان جماعة مع احتمال ان يراه حقيقة المارة وتزول لا رضى لاجله قال في حق
نفي لانها كافر حربية لا تبعة في الاسلام وكذا حملنا في وان حكم بالسلامه تبعاً لشيخه الا يوين دينا خلافاً للشافعي هو يقول ان المسلم كالمفصل ولما
انه خبر ما يفرق برقما والمسلم محل للملك تبعاً لغيره كما التزوج امته الغير يكون اولاده مسلمين ارتقاء بخلاف المفصل لانعدام الجزية واولاده لغيره
في لانهم كفار يسيرون لا يثبتون في الاسلام ولا خلاف في هذا من قاتل من عبيده من في خلافاً للائمة الثلاثة وظهر ما فيهم لم يخرج
عن كونه مال ولا سواها بانها لما قاتل والفرق ان سيده مسلم فقد تمرد على مولاه فخرج عن يده فصارت له اهل دارهم ففقدت نسبتها بالمالية
الى مولاه لان كمال معنى ماليتها بالملك واليد وعن هذا قلنا ما كان من ماله في يد حربي غصبا فهو في لارتفاع يده للعصب واليد
حلفت ليست صحيحة ولا محرمة لان الحربي الغاصب ملكه بالعصب لان دار الحرب والفرقة والغلبة قال الفقيه ابو الليث وكذا اذا كان
ووليته عند حربي عنده خلافاً للائمة الثلاثة في الفصلين لاطلاق الحديث ولابي يوسف ومحمد في فصل الوولية لان يد المودع كيد ولوكا
سنة يده حقيقة لا يكون شيئاً فلهذا اذا كانت في يده حكماً بخلاف العصب لانه ليس في يده حقيقة ولا حكماً ولا في حقيقته لان يد الحربي ليست
محرمة الا ترى انها لا تدفع يد الغائبين عن ماله فلا تدفع يد هم عن مال غيرهم واورد ان يد المودع الحربي لما قامت مقام يده وجب
ان تعمل عمل الاصل وهو يد المسلم لا يوصف نفسها كما ان التراب لما كان خلفاً عن الما عمل بصفة الما تدفع الحديث فليكون لما
معصوما بالعصمة صاحبه اجيب بوجاهة ان المال في الاصل غير معصوم بل على الاباحة وانما يتعصم تبعاً للعصمة مالاً وتبعية له في
انما تثبت اذا شئت يد المالك لمعصوم حقيقة او حكماً مع الاتزام وكلما جازت ههنا وبه لا يقد يمنع فيه عدم الاتزام بل في الحكمة في غير
هي يد الحربي الحقيقة الثانية ان قيام يد المودع حقيقي وهو الحربي وقيام يد المودع المسلم عكسي فاعتبار الحكم ان اوجب العصمة فالحقيقة متعصفاً
والعصمة لم تكن ثابتة فلا تثبت بالشك ويد على هذا منع انها لم تكن ثابتة بل كانت معلومة الثبوت في حين اسلم للجماع على ثبوت ملكه
مال كونه في يد الحربي والنفس يوجب في ملكه العصمة بالاسلام واما ما كان غصبا في يد مسلم او في حق الله بن يوسف في حقيقته خلافاً لما
وقال بكذا ذكر الاختلاف في السيرة الكبير وذكره في شرح الجامع الصغير قول ابى يوسف جمع ابى حنيفة وفي بعض النسخ وقال لا يكون شيئاً
ان قال وذكر في شرح الجامع الصغير قول ابى يوسف مع محمد فلا شك ان هذا انكار لار لا معنى له ثم قال في النهاية انه متبع للنسخ والصحيح منها

واذا خرج المسلم من الحرب لم يحز ان يعطى من الغنيمة ولا يات كمواسمها لان الضرر قد ارفعت والا باخذ باعتا وهاولان
 الحق قد تاكل جميعه ولا تاكل قبل الاخراج الى دار الاسلام ومن فضل معه علف وطعام رده الى العينة معناه
 اذا لم تقسم من الشافعي مثل قولنا وعندنا لا يحز اعتقادا بالملكه نصي لان الاختصاص ضروري للحاجة وقد التفت
 المتكسب لانه كان حتى به قبل الاخراج فكل اجد وبدا القسمة لصد قوايه ان كانوا اغنياء استغوا به ان كانوا احرار
 صار في حكم القسمة لانه قد راد على العائنين ان كانوا استغوا به بعد الاخراج ترد قيمته الى المخرج ان كان له نصيب وان لم
 الغنيمة فالغنيمة بتصدق بقتله والفقر لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الاصل فاخذ حقه منه **فصل**
 في كيفية القسمة **قال** وليقسم الاكامر الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسها وللرسول السنته الخمس

البيان ان كان غنيا في السلم او في فوجي غنيمة وقال محمد لا يكون فيه الا ان رواية السيد الكبير على ما ذكره الامام مسلم لا تكون الا في
 في الجهاد ولم يذكر فينا قول في يوسف مع محمد لان في الاسلام قال في الجامع ولو كان ووليه حقه على او غنيا عند سلم او في فوجي غنيمة
 وبما قول في غنيمة وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون فيها وكذا ذكر في شرح الجليل للعقير قاضي خان والترغاشي وغيرهما ان المال تابع للغني
 وقد صارت معصومته اسلامية بها ما راد ان مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام بل منه بسبب اندفاع شهر
 به فانما هو محرم التعرض في الاصل كونه مكلفا حل الامانة واباحة التعرض كان له عرض شرو فلما اندفع بالاسلام عاد الاصل بخلاف المال
 فانه خلق عرضة للامتنان فكان محل التملك في الاصل وليست في يده في حال الغصب الاحقية ولا كفايس في يده فلم يثبت له نصيب
 فكان مباحا بخلاف ما لو كان في يد المسلم او الذي ووليه فانه في يد مالكه يحاسب الاحرام فلم يكن فليما تقدم من ان الملكا يتم في دار الحرب
 بالغير والغلبة كما ذكره ابو الليث القتيبي ان يزول ملكه الى المسلم بل الغاصب وح لا يكون مباحا اللهم الا ان يقتصر على نقصان الملك بالزوال
 اليد وقوله وليست في يده حكما انت على ما قيل في الاموال فرج امر العدو وعبدانهم اسلموا لاهل مال اسلموا عليه ولو كان ذلك العبد
 جنائيه او ائلف متاعا لزمه قيمته لطالب الجنائيه وازم الدين لان حق ولي الجنائيه في رقبته فلا يبقى له جزر وال ملك لموسى الا ترى انه
 لو زال ملكه لبيع او البتة لا يبقى فيه حق ولي الجنائيه واما الدين ففي ذمته فلا يتطل عنه تبديل الملك وبهذا لان الدين شاغل للمال
 فانما ملكه شغلا لا بغيره فلو اشتراه حل منهم او اصابه المسلمون في غنيمة اى ولم يسلم مولاه فاحده المولى بالقيمة او الثمن فان الجنائيه لا يتطل عنه
 لانه بعيد الى قديم ملكه وحق ولي الجنائيه كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجنائيه قتل عهده لم يتطل عنه بجال قوله واذا خرج المسلمون من
 دار الحرب لم يحز ان يعطوا الغنيمة ولا ياكل منها لان الضرر قد ارفعت والابانة التي كانت في دار الحرب انما كانت باعتبار ما ولان
 من تاكله حتى يورث نصيبه ولا تاكل قبل الاخراج ومن فضل معه طعام وعلف يرد الى الغنيمة ليعاها اذا لم يكن قسمة الغنيمة في دار الحرب
 بشرطه وهو ان تقع به قبل قسمتها بعد الاخراج وقيمة وهو قول مالك احمد والشافعي في قول وعنه انه لا يرد اعتبارا بالانفص وهو الواحد
 الداخل والاشنان الى دار الحرب اذا اخذ شيئا فخره بخص به فلما مال تعلق به حق العائنين والاختصاص كان للحاجة وقد زلت بخلاف
 المتكسب لانه اذا ما احت قبل الاخراج وبعده واما بعد القسمة فيصدقون بعينه ان كان قائما وبقية ان كانوا باعده فاما اذا كانوا
 اغنياء واستغوا به ان كانوا احرار في حكم القسمة لانه قد راد على العائنين ان كانوا استغوا به بعد الاخراج ترد قيمته الى المخرج ان كان له نصيب وان لم
 قيمة ما انتفع به بعد الاخراج بتصدق بها انفى لا الصغير

فصل في كيفية القسمة قيل لما تبين احكام النسيئة شرع بين قسمتها ولا يخفى ان من احكام الغنيمة وجوب قسمتها وانما افرد لفصل
 طلبة اكثره مباحا منه وشبهه بالنسبة الى غير من الاحكام والنسيئة جعل النصيب لها مباحا معينا قوله وليقسم الامام النسيئة فيخرج حسبها
 اى من القسمة بين العائنين وليقسم الارضية الاحاس بين العائنين ثم اقول الفتاوى في وقال المصنف لقوله تعالى فان لله خمسها وللرسول السنته الخمس
 خمسها فتشخص الخمس الى الخمس اخرج الخمس من ان ثبت حق العائنين فيه فكان مستباحا في الاخراج وهو من ثلثي الشئ وروية لقصي فذا
 يرجع الى قول المصنف ان القيمة الامام على الخمس اقل في قسمة او اصل بيان قسمتها هو ان يعطى حسبها ليعاها والمساكين والفقير

وتقسم اربعة الاقسام بين العائدين لانه عليه السلام منهم اربعون الف فارسي سمعنا ابي حنيفة
 وقالوا للفارس ثلثة اسمهم هو قول الشافعي لا ما روى ابن عمر انه ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع للفارس ثلثة اسمهم للفارس
 سمعنا وكان الاستحقاق بالتضام وغناؤه عن ثلثة امتثال الراجل لا للثوب والفضة والنبات والراجل لا لغير ذلك في حقيقته
 ما رواه ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى الفارس ستمين الراجل ستمين فاعطى الراجل ستمين فاعطى الراجل ستمين

على راسياتي ويطي الاربعة الاقسام للثمانين فغدا الى حنيفة ثم زود للفارس ستمان وللراجل ستم وعندهما هو قول مالك الشافعي واما ذكر الراجل على علم
 للفارس ثلثة اسمهم للراجل ستم ما روى عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم جعل للفارس ستمين ولصاحبه ستمان لفظ البخاري واخرجه استمعة الا ان الشافعي
 وفي ستمين قسم في اثنى عشر للفارس ستمين وللراجل ستمان وفي رواية باسقاط لفظ النقل وفي رواية اسم للراجل للفارس ثلثة اسمهم سمعنا لفرسه ونداء لفظ
 كلما شغل قول من اول من التشرح كون الراجل من الرجال الراجل ومن اثنى عشر لفرسان بل في بعض الاقوال القائمة قسم خبير على ثمانية عشر ستمان
 وكانت الراجل الفارس والراجل ستمين وعن ابن عباس مثله لان الاستحقاق بالتضام ومما بالمد والفتح الاجرة او الكفاية وغنا الفارس الكراي الجمل
 على الاعداء والفران كان للكرية او للجماعة في موضع يجوز الفزار ومما اذا علم انه منتول ان لم يفر كرايا يتركيب لفرسي عند في قوله ثم فلا ملقوا بايديكم
 الى التملك والنبات وليس للراجل لا لنبات فاعنى في ثلثة امور والراجل في واحد عنهما واستند الى حنيفة بن جريح ابن عباس
 سمع اعطى الفارس ستمين والراجل ستمان وهو غريب من حديث ابن عباس بن بل الذي رواه اسحق بن رابويه في مسنده قال حدثنا محمد
 بن الفضل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابي صالح عن ابن عباس قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم للفارس ثلثة اسمهم وللراجل ستمان وخرجه
 ايضا ابن بل عن ابي اسحق عن الحكم بن ابن عباس بن جريح في حديث الخمس برواية غير واحد من الثمثة لكن في هذا الحديث منها ما في ابي
 عن جريح بن يعقوب بن مجمع بن يزيد الانصاري قال قال سمعت ابي بكر عن عمه عبد الرحمن بن يزيد الانصاري عن عمه مجمع بن جريح
 الانصاري وكان احد القراء الذين قرء القرآن قال شهدنا الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرفنا غنما اذن الناس بفران الا باخذوا
 بعض الناس لبعض الناس قالوا اوصي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا مع الناس لوجعت فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم واقفا
 راحلة عند كراع النعم فلما اجتمع عليه الناس قرا عليهم انا قمتا لك فتحا سبينا فقال جيل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم والذي نفسي بحمد الله انه لفتح
 خبير على بل الحديبية نفسها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر ستمان وكان الجيش ثلثة وخمسة مائة فبقي ثمانية فارس فاعطى الفارس ستمين
 واعطى الراجل ستمان قال ابو داود ورواه ابيه انا قالوا ما في فارس فاعطى الفارس ستمين واعطى الراجل ستمين لصاحبه ستمان قال الشافعي انا قال
 فاعطى الفارس ستمين واعطى الراجل ستمين فصاحب فغنا الراوي عنه واثله ابن القطان بالجل بجان يعقوب واما انية مجمع الراوي عنه
 ومنها ما في ستم البكر الى عن المقداد بن عمرو انه كان يوم بدر على فرس يقال له شجرة فاسم له النبي صلى الله عليه وسلم ستمين لفرسه ستم واحد
 وله ستم في مسنده الواقدي واخرج الواقدي ايضا في البخاري عن جعفر بن خارجة قال قال لزيد بن العوام شهدت بني قريظة فارسلوا
 ستم الفارس ستم واخرج ابن مردويه في تفسيره ثنا محمد بن محمد السري ثنا المثنى بن محمد بن ابي شاذي بن محمد بن ابي عن محمد بن اسحق قال ثنا
 محمد بن حنيفة بن الربيع عن عروة عن عائشة قالت اصابت رسول الله صلى الله عليه وسلم سبائنا المصطلق فاخرج الخمس منها ثم قسمها بين ابي
 فاعطى الفارس ستمين والراجل ستمين منها حديث ابن عمر الذي عارض به العهر واد ابن ابي شبيب في مصنفه ثنا ابو اسامة واد ابن عمر قال
 ثنا عبد الله بن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس ستمين وللراجل ستمان انتهى ومن طريقه رواه الدرر
 وقال قال ابو بكر النيشابوري في حديثي وهم من ابي شبيب لان احمد بن حنبل ومحمد بن الحسن بن ابي شبيب وغيرهم رواه عن ابن عمر خلافت هذا
 وكذا رواه ابن كرامة وغيره عن ابي اسامة خلافت هذا يعني انه اسم للفارس ثلثة اسمهم ثم اخرجهم عن نعيم ثنا ابن المبارك عن عيسى بن عبيد الله

رواه ابن عمر بن الخطاب

وقد روى عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم للفارس سهمين وللداجل سهماً وإذا انتحرت أيناك ترجع دوايته
غيره ولأن الكواكبر من جنس واحد فيكون غناؤه مثل غنا الداجل فيفعل عليه سهم ولا لأنه تعدد اعتبار مقدار
الزيادة لتعدد معرفته فبذلك لا يحكم على سبب ظاهره للفارس سببان لنفس الفارس الداجل سبب واحد كما استحقاقه على ضعفه

بن عمر بن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قسم للفارس سهمين وللداجل سهماً ولا شك أن نعيمًا وشاداً بن المبارك بن
الناس واخره اليقطين بن يوسف بن عبد الله بن علي بن عثمان بن وهب بن جبير بن عبد الله بن عمر بن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يسمى للفارس سهمين وللداجل سهماً وقال قتادة بن أبي حريم وخالد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن العري زواه التميمي عن ابن عمر بالمشك
في الفارس أو الفرس ثم اخرج بن جراح بن منهال ثنا حماد بن سلمة ثنا عبد الله بن عمر بن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم
قسم للفارس سهمين وللداجل سهماً وخالفه النضر بن محمد بن حماد روى حديث عبد الله بن عمر بن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم
اليقطين كتابه المتلفد واختلف ثنا عبد الله بن محمد بن حماد بن محمد بن علي بن أبي ربيعة قال ثنا احمد بن حنبل الجبار ثنا يونس بن بكير
عن عبد الرحمن بن ايسن عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم للفارس سهمين وللداجل سهماً واذا ثبت التنازع في حديث
ابن عمر في فعله عليه الصلوة والسلام طلقنا نظرنا في تناقض رواية غير ابن عمر اليقطين بالاصل موهوم الوجود بالمعنى موهول كذا والفرد
والشيات جنس واحد فما اثنان للفارس وللداجل اثنان ما مضى باله ولأن الزيادة ليست الا بالزيادة في النافذ ضرورة واذا تعدد معرفة الزيادة
في القتال حقيقة لان كم من اجل فاعلم فيمن اجل فارس من فارس ولا يستنكر زيادة اغنا الداجل عن فارس فاعلم ان الحكم على سبب ظاهره للفارس
سببان في الغنا بنفسه ففرسه وللداجل نفسه فقط فكان على النصف وقول الله واذا التارضت روايتان ترجح رواية غيره بر يد ابن عباس وعلمت
ما فيه فان قيل المعاصرة الموجبة للترك فخرج المساواة وحديث محمد بن عمر بن الجباري فهو اصح قلنا قد سنا غيره ان يكون الحديث في كتاب الجبار
اصح من حديث اخيه غيره مع فرض ان رجاله رجال الصريح او رجال روى عنهم الجباري تحكم بعض القول به مع ان الجمع وان كان احدهما اقوى
من الآخر اولي من بطل احدهما وذلك فيما قلنا يحل رواية ابن عمر على التنزيل فكان اعمالهما اولي من اعمال احدهما بعد كونه سنداً صحيحاً على ذكر
من حديث ابن المبارك ويونس بن عبد الله بن علي وذكرنا من تأليه لما قولنا تناقض فخرجنا الى قوله النبي صلى الله عليه وسلم ان الفارس سهمان والداجل سهم واحد
سعدون فخطي من محمد بن ابراهيم بن ابي شيبة ثم يوردان ما تقدم له في نسخة السوسون قوله لما رضى رواية فاعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ما تقدمه هناك
يقيد ان الصبر اولاً الى الفعل فاذا تعدد السك جرح ليدار الى القول ليس كذلك هذا واعلم ان خارج الحديث الثلاثة اكثر فانه روى من حديث
ابن عمر واخره ابو داود من حديث ابن ابي عمرة عن ابيه والطبراني من حديث ابي حنيفة ومختلف في صحته واخره اليقطين حديث ابي بكينة
الانباري والبراز من حديث المقداد واخره اسحق بن راهوية من حديث ابن عباس كذا الطبراني والابو عبيدة القاسم بن سلام واخره
احمد عن المنذر بن الزبير بن ابي امية عن الزبير والد القطن عن عبد الله بن الزبير واخره الدارقطني اليقطين حديث جابر واخره اليقطين
حديث ابي هريرة واخره اليقطين حديث سهل بن ابي شيبة وروى مع انما لم تقسم من المقال منها ما لا ياتي في قول ابي حنيفة لانك قد علمت ان
الثلاثة محمولة على التقليل في ذلك لوقته ورض حديث ابن عمر باقتباس رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة نفر ومعنا فارس لا يافيه وكذا سنا
ان عليه الصلوة والسلام على الزبير بن سفيان فسهل وسهين وكذا حديث جابر فانه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزاة فاعطى الفارس سناناً
اسم واعطى الداجل سهماً بل هذا ظاهر في ان ليس مرد المسترد والاقوال كان عليه الصلوة والسلام وقضى عليه الصلوة والسلام نحوه قلنا بل
غزاة وقد علم انه شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم وبعثه غزاة ثم خص هذا الفعل بغزاة منها كان خاصاً في ان غيره بالمعنى كذلك نعم في رواية الدارقطني

ولا يسيء حاله من أحد وقال أبو يوسف ربه يسهم لفرسين لما روى أن النبي عليه السلام استهم لفرسين وكان الواحد قد يبي فحتاج إلى الآخر ولما إن البراء بن أوس قاذر سبى لهم يسهم رسول الله عليه السلام لأفرس واحد وكان القتال لا يتحقق فبرسبين دفعة واحدة فلا يكون السلب الظاهر ومفضيا إلى القتال عليهما فليسهم واحد من الأيسهم لثلاثة أفرس
وما رواه حمول على التثنية كما أعطى سبعة من الأكوع سهمين وهو واحد

الحديث الزبير اعطاني يوم بدر وفي رواية له اخرى عنه يوم خيبر ولا ينافي اذا جازك ذلك في ما واثاني حديث سهل بن ابى خيثمة وروى
فاسم لفرس سمين وله سمان في حديث عبد الله بن ابى بكر بن محمد بن حزم من طريق ابن اسحق في غرر الحديث انه عليه الصلوة والسلام جعل للفارس
وقسمه ثمانية اسهم له اسهم ولفرس سمان لا يتقضى ان ذلك مستبر من عليه الصلوة والسلام وقد بقي حديث نبى المصطفى عن عائشة وتقدم ما يعارض
حديث نبى فرليط واما حديث ابى كيثمة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال انى جعلت للفرس سمين وللناريس سمان فمن نعتها نقضها الله تعالى لم يصح
لان رواية محمد بن عثمان القيسى اكثر الناس على تضعيفه وقوله ولا يسهم الا للفرس واحدا اذا دخل دار الحرب للفرسين او اكثر وبذلك
مالك والشافعي وقال ابو يوسف وهو قول احمد يسهم للفرسين فيعطى خمسة اسهم سم له واربعة اسهم لفرسه ولم يذكر اختلاف في ظاهر الرواية
عن ابى يوسف واما ما هو في رواية الاطالعة فاستدل المصنف لذلك بما روى انه سم اسهم لفرسين وهذا روى من حديث ابى عمر عن
بشير بن عمر بن محسن قال سم رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسى اربعة اسهم ولى سمانا فخذت خمسة اسهم رواه الدارقطني ومن حديث الزبير
اخرجه عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن يحيى الاسلمى اخبرنا صالح بن محمد عن كحول ان الزبير حضر خيبر لفرسين فاعطاه النبى صلى الله عليه وسلم
خمس اسهم وهذا منقطع وقد قبله الاوزاعي عن كحول منقطعا وقال فيقال الشافعي في دفعه وشماس اثبت في حديثه ابيه الى ان قال ان اهل المغازي
لم يرووا انه عليه الصلوة والسلام اسهم لفرسين ولم يختلفوا انه عليه الصلوة والسلام حضر خيبر بثلاثة افراس السكك والضرب والمربوز ولم يافذ
الا لفرس واحدا انتهى يدرى بحديث بشام ما تقدم من بشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير عن قال اعطاني رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم بدر اربعة اسهم لفرسى وسمانا بها لخمى من ذوى القرى ومن رواية بشام بن عروة ايضا عن يحيى بن عبد
عن عبد الله بن الزبير عن جده قال ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر للزبير بن العوام باربعة اسهم سم له وسم لاصفقت
فت عبد المطلب وسمين لفرسه وهذا احسن الا ان قوله اهل المغازي لم يرووا انه اسهم لفرسين ليس كذلك قال الواقدي في المغازي ثنا
عبد الملك بن يحيى عن عيسى بن ممر قال كان مع الزبير يوم خيبر فرسان فاسم له النبى صلى الله عليه وسلم خمسة اسهم وقال ايضا حديثي
يعقوب بن محمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن جعصة عن اسحارث بن عبد الله بن كعب ان النبى صلى الله عليه وسلم قاذى خيبر ثلاثة افراس
لزار والضرب السكك قاذى الزبير بن العوام قاذى حارث بن النعمت فرسين قاذى البراء بن اوس فرسين قاذى ابو عمرة الانصاري فرسين
فاسم عليه الصلوة والسلام لكل من كان له فرسان خمسة اسهم اربعة لفرسه وسمانا وكان اكثر من فرسين لم يسهم له ويقال انه لم يسهم
الا لفرس واحد واثبت ذلك انه اسهم لفرس واحد ولم يسهم له صلى الله عليه وسلم اسهم لنفسه الا لفرس واحد الى هنا كلام الواقدي
اختصاره وقال سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيرى عن الزبير بن النعمان عن الخطاب بن النضر عن كعب بن جابر
ان اسهم لفرس سمين وللفرسين اربعة اسهم ولصاحبها سمانا فذلك خمسة اسهم وما كان فوق الفرسين فهو جناب وقال سعيد ايضا
ابن عياش عن الاوزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسهم للخيول وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين واما ما ذكره المصنف عن البراء بن
انه قاذى فرسين فلم يسهم له رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لفرس واحد فزب بل جازعته عكسه ما ذكرناه عن الواقدي رحمه الله
وذكرناه ابن مندة في كتاب الصحابة قال روى محمد بن قيس عن محمد بن عمرو المدنى عن يعقوب بن محمد

وكو دخل فارسا ثم باع فرسه او وحب او اجاروهن ففي رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يستحق سهم الفرس ان اعتبر بها
 للمجاورة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجل لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قبيل المجاورة
 القتال فارسا ولو باع بعد الفسخ لم يستحق سهم الفرس ان اذا باع حاله الفرس لم يستحق سهم الفرس لان البيع يدل على ان
 ولا ويسمى مستملوك ولا امرأة ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرفع لهم على حسب يرى الامام

القتال مستحسنة على شهود الواقعة لانه حال شغل شغل لكل احد فيقتصر على الامام استتلاهم بنفسه او بشهادة العدل بكل فرد يستحق
 اعتباره بخلافه في حق افراد قليلة فمن الناس كقتال الصبي والعبد فاذا دبر في حقهم عليه دون سائر الناس فيقام في حق كل
 السبب المنفصل الى القتال ظاهر انما يكون هو المعتبر في حق العامة واما ما قيل في التعذر بان الشهادة من اهل العسكر لا قبل
 للشبهة فليس يصح بل يجب قبولها لان الشاهد على ان هذا قاتل فارسا لا يجر بذلك فعلا لنفسه بل ضررا لادبه فيقتض سهم نفسه فهو يرفع
 نفسه او لا الضرر وشركته في اصل المعنى ليست متوقفة على شهادة هذه الا ترى الى ما في الحديث من قول ابى قتادة ومن شهد لي بجز
 جعل عليه الصلوة والسلام السلب للقاتل في حين فشده واحد فاعطاه اياه وقال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا او عليه بنية ولا يثيب
 الا اهل العسكر من المقاتلة خصوصا في غزواته عليه الصلوة والسلام ولو دخل فارسا وقاتل راجلا فيسقط الركان او المشجورة ولو لانه في سفينة دخل
 فيها لفرسه ليقاتل عليها اذا خلف الى برسيم فلا قوم قبله فاقبلوا في السفينة كان لهم سهم الفرسان ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وحب
 او اجاره او ربه ففي رواية الحسن يستحق سهم الفرسان اعتبارا بالبايعة وفي ظاهر المذهب لا يستحقه لان الاقدام على هذه التصرفات
 يدل على انه لم يقصد بالبايعة بالفرس بالقتال عليه بل التجارة به وبسبب استحقاق سهم الفرس هو المجاورة على قصد القتال عليه لا يطبق
 المجاورة ولو باع بعد الفسخ من القتال لا يسقط سهم الفرس بالاتفاق وكذا اذا باع حال القتال لا يسقط عند البعض قال لمع الصانع انه يسقط لانه
 ظهر ان قصده التجارة واما انظر حالة الغرة وعرض بان تلك الحالة حالة الناطقة بالنفس فلم يكن البيع وليلا على قصد التجارة لان تلك الحالة
 حالة طالب النفس فبيعت فيها دليل على انه عرض لان فيه امالا وجده غير موافق لما يقوله لعدم ادبه او غير ذلك لان الناطقة
 ليس هو البيع وغيره من العقود حالة القتال ليكون بيعه اذ ذاك انظار الحالة الرغبات في الشراء وفي الحديث لو جاوز الفرس لا يطرح قتال
 عليه للبر او منعفه او بخراله لا يستحق سهم الفرسان وان كان الفرس مملوكا فعلى التبديل المذكور فيه ولو جاوز على فرس منعسوب واستعار
 او مستاجر ثم اشترى المالك فشده الواقعة راجلا ففيه روايتان في رواية له سهم فارس وفي رواية سهم راجل ومثني كونه جاوزا فبخرس
 القتال عليه ترجح الاول لان رايه في اجراء السبب بفرس مملوك فهو ممنوع فانه لو لم يسيروه المبيع وغيره حتى قاتل عليه كان رايه لا سهم
 للملك ولا امرؤ ولا صبي ولا ذمي ولكن يرفع لهم ويعطون قليلا من كثير فان الرغبة في الاعطاء كذلك الكثير السهم فالصريح لا يبلغ السهم
 ورواه على حسب يرى الامام وسوار قاتل العبد باذن سيده او غير اذنه والكاتب كالعبد كما ذكر في الكتاب قد استدل لمع بان السبي
 عليه وسلم كان لا يسلم الا اخرج مسلم كسب بجدته بن عامر المروزي الى ابن عباس يسأل عن العبد المرأة يحفر ان يتم بل يقسم لها كسب ليه ان يسير
 لها شي لان ان يجردا وفي ابى داود عن يزيد بن هبيرة كسب بجدته المروزي الى ابن عباس يسأل عن العبد ان كسب من الحرب مع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قال انما كسبت كتابا بن عباس الى بجدته قد كسب تخلف عن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما ان يفر
 لمن يسلم فلا وقا كان يرفع لهم اخرج ابو داود والترمذي وصححه عن ابي هريرة الى النبي صلى الله عليه وسلم قال كسبت من غير سارق الى ان قال فانما في مملوك
 فامر لي بشي وانا اني ابى داود والنسائي عن بجدته شبيب بن زياد ام ليه انما خرجت في غزوة فخرت باذنه ست لسوة فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم فبغت اليها فنجيا فرأيتني في وجه العصب فقال منع من خربين قتلان يا رسول الله خربا نزل الشويعين في

لما روى عنه عليه السلام كان ليسهم للنساء والصبيان العبد لكن كان يرخص لهم لما استعان عليه السلام باليهن على العبد
له يعطهم شيئا من العتامة ليعين الله له ليسهم لهم لان الجهاد عبادة والذي ليس من اجل العبادة والصبي والمرأة
عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فخره العبد لا يمكنه المولى ولا يمنعوه الا انه يرخص لهم فخره على القتال مع قتلهما كالحطاطة بقر

ومعنى دوار الجوار وتداول السهام وتسقي السويق قال فمن حتى اذا فتح الله عليه خيرة اسم لتلكما اسم للرجال وبه قال الاوزاعي
فقال الخطابي اشارة وضعت لا تقوم به حجة وذكر غيره انه بجماله رافع ومشرح عن رواية وقال الطحاوي يحتمل انه عليه الصلاة والسلام استأف
اهل الفينة وقال غيره يشبه انه انما اعطاهن من الخمس الذي يهو حقته هذا ويمكن ان يكون كون التشبيه في اصل العطا وادوت بالسهم
ما تضمن به والمعنى خصنا بشئ كما فعل بالرجال وانما لم يبلغ بهول الرجال منهم سهم الرجال ولا بالفارس منهم الفرس لانهم اتيوا
في سبيته حيث لم يفرس على احد منهم في غير التفسير العام في غير العبيد والذين بان لا يكون اجماعا عياده وليس هو من اهلها
ومن الامور الاستحسانية اطار التفاوت بين المفروض عليهم وغيرهم واليتع والاصل بخلاف السوقي في العسكر والمستاجر خذته الغازي اذا
قاتلوا حيث يستحقان سهما كاملا وتسقط حصته من القتال من اجرة الاجرة لانها من اهل فرض فلا يكونان تبعا في حق الحكم بل في السبق وتقدمه
عندهما من الفينة قيل انما اخراج الخمس وهو قول الشافعي واحمد وفي قول له وهو رواية عن احمد من اربعة الاقسام وفي قول الشافعي من الخمس
وقال مالك من الخمس ثم العبد انما يرخص له اذا قاتل وكذا العبيد والذين لانهم يقدرون على القتال اذا فرض العبيد قاتلوا عليه فلا
يقام غير القتال في حقهم مقامه بخلاف المرأة فانها تعطى بالقتال وبالحجزة لاهل العسكر وان لم يقاتل لانها عاجزة عن القتال فاقوم هذه المنة منها
بمقامه ومعه انما لشيء شبه القتال منها والا ما ثبت بالشيء احتياطا فيه ولا يرد اعطاء الذي اذا لم يقاتل بل دل على الطريق
بان ذلك ليس رخصا بل بمقام الاجرة ولذا يزداد على السهم اذا كان عمله ذلك يزيد قيمته عليه بخلاف ما اذا قاتل لانه عمل الجهاد ولا يسوي
في حمل الجهاد بين من يسمه ويوجره عليه ومن لم يملكه الله منه ولا يعجز له فكذلك لم يبلغ به السهم كما ذكره المسوق لاهل السهم فزوج
المنة لانه المفعول بلا واسطة حرف فيكون هو النائب عن الفاعل وهذا على قول الاكثر واما من يجزى اقامته انظر والمجوز مع وجود المفعول
فيجوز رخصه ويكون النائب لفظ به بل يستعان بالكافر عندنا اذا ادعت اسما جاز وهو قول الشافعي وابن المنذر وجماعة لا يجوزون ذلك
لما في سلم وغيره عن عائشة رضوانه عليه الصلاة والسلام خرج الى بدر فلقته رجل من المشركين فيكره منه جراحة وجدة فقال له عليه الصلاة والسلام
تومن بالله ورسوله قال لا قال ارجع فلن نستعين بمشرك احد يث الى ان قيل له في المرة الثالثة نعم اطلق وعن حبيب بن اساف قال
اتيت انا ورجل من قومي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد غزوا فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اننا نستحي ان يشهد قومنا بمشرك
الاستعين معهم فقال تسلما فقلنا لا قال فانا لا نستعين بالمشركين قال فاسلمنا وشهدنا معه قال فقلت رجلا وضربني ضربا وتزوجت بنته فقلت
فكانت تقول لا عدت رجلا وشكك هذا الشاخ فاقول لا عدت رجلا عجل اياك الى النار وراه البخاكم وصحح وقال المسوق لما استعان عليه الصلاة
والسلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الفينة يعني لم يسهم لهم لئلا يعارضوا هذه الاحاديث والمذكور في ذلك حديث ابى يوسف
اخبرنا الحسن عن عمارة عن الحكم عن مسم عن ابن عباس قال استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقلع فرفض لهم فلم يسهم لكن
تفرد به ابن عمارة وهو مضعف واستدلوا قدي الى محبة قال وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لعشرة من يهود المدينة فخرهم اهل غيرهم
كسهم المسلمين يقال اجراهم ولهم يسهم لهم واستدلوا قدي الى الزهري قال اسهم عليه الصلاة والسلام لقوم من اليهود فقاتلوا معهم وهو متعلق وفيه
ضعف مع ان يحيى بن القطان كان لا يرى مرسيل الزهري وقنادة شيئا ويقول هي بمنزلة النج ولا شك ان هذه لا تقادوم احاديث المشي في

واما الخمس فيقسم على ثلاثة اسمهم سهم للتأخي وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقتدون ولا يدخلون فيهم الى اغناهم
وقال الشافعي في الخمس يستوي فيه غنيهم فقيرهم يقسم بينهم لذلك مثل حظ الاثني عشر يكونون الخمس سهم بين المطلبين وغيرهم
لقولهم تعالى ولذو القربى من غير فضل بين العسك والفقير

كرو والدان يدعي عليهما ميراثا الى بكر وعمر انتهى وكون الخلفاء فسادا ذلك لم يخالف فيه وبصح رواية ابى يوسف عن الكلبى فان الكلبى
مستضعف عند اهل الحديث الا انه وافق الناس واما الشافعي فيقول لا اجماع بخلافه اهل البيت ومن ثبتت هذا حكمنا بانها فعلية لظهور النص
لانه لم يكن يكل لان يخالف اجتهاده لاجتماعها وقد علم انه خالف في شيئا لم توافق راكبي امهات الاولاد وغير ذلك فحين وافقنا علمنا ان
رجع الى راينا ان كان ثبت عنه انه كان يرى خلافه وهذا ينفع ما استدل به الشافعي عن ابيه جعفر بن محمد بن علي قال كان رسول الله
عليه في الخمس راس اهل بيته ولكن كره ان يخالف اما بكر وعمر قالوا لا اجماع بدون اهل البيت لان ما يمنع ان فعله كان نقيته من
ان ينسب اليه خلافا وكيف وفيه منع المستحقين عن حقه في اعتقاده ولم يكن منه الارجوع وظهور الدليل وكذا ما روى عن عباس بن موسى
كان يرى ذلك محمول على انه كان في الاول كذا ثم رجع فان لم يكن رجع فالاخذ بقول الراشدين مع اقتضائه لعدم
الكبر من احد الاولاد فان قيل لم يكن سهم حتى لذوي القربى اصلا لان الخلفاء لم يطلو سهم وهو الحق وهو مخالف الكتاب
ولعله عليه الصلوة والسلام لانه اعطاهم بلا شبهة اجاب على قول الكرخي ان الدليل دل على ان السهم للفقير منهم لقول عليه الصلوة
والسلام يا معاشر بني ابيهم الحديث وهو بهذا اللفظ غريب وتقدم في الزكوة واسند الطبراني في مجمعه ثمانية من ثمانية
بن سليمان وساق السند الى ابن عباس قال بحث نوفل بن الحارث انبي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما انطلقا الى عكا
لقد استعجن بكما على صدقات فابتار رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجرا بهما فاجرا فقال لهما لا يكل لاهل البيت من الصدقات شي
والاعانة الايدي ان لكم في خمس لما يفتيكم وكيفكم ورواه ابن ابي حاتم في تفسيره ثمانية ثمانية بن ممدى المصنف ثمانية بن
سليمان به لفظ رغبت عن غسانه ايدي الناس ان لكم في خمس الخمس لما يفتيكم وهو اسناد حسن ولفظ العوض انما وقع في عبارة
الشيخين ثم في قولنا ثبت في حق من ثبت في حق العوض من سهم هذا يقتضي ان المراد بقوله ثم ولذوي القربى فقر ذوي القربى
فيقتضيه اعتقاد استحقاق فقرائهم وكونهم مصارف مستمرا ونافيا فيه اعتقاد حقيقة منع الخلفاء الراشدين ان يابهم مطلقا كما هو ظاهر ما روي
انهم لم يطلو اذوي القربى شيئا من غير استثناء فقرائهم وكذا يابا فيه اعطاهم عليه الصلوة والسلام الا غناهم منهم كما روي انه اعطاهم
وكان لعشرون عبدا تيجرون وقول البصر والنبى صلى الله عليه وسلم اعطاهم للنزوة التي يرفع السؤال الثاني لكن يوجب علينا قضية معناه
لان الحاصل ان القرابة المستحقة هي التي كانت تقصرت وذلك لا يحض الفقير منهم من الاغنياء من تاجر لوجه عليه الصلوة والسلام كما يابا
فقد ان يجب على الخلفاء ان يطلوهم وهو خلاف ما تقدم عنه انهم لم يطلوهم بل حضروا القسمة في الثلاثة وليكره ما يرويه في صحيح قول الكرخي
ان عمر اعطى الفقراء منهم سبعا مع انه لم يعرف اعطاهم فقيرهم ويابل المروى في ذلك ما في ابى داود وعن سعيد بن المسيب ثمانية
بن سلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم لنبى عيسى ولا لنبى نوفل من الخمس شيئا كما قسم لنبى ابيهم وبني الطلح قال وكان
ابو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يكن يطلو قريبا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يطلوهم النبي صلى الله عليه وسلم
وكان يطلوهم من كان بعده منه واخرج ابو داود والباقون عن عبد الرحمن بن ابى ليلى سمعت عليا قال اجتمعت انا والعباس وفاطمة
وزيد بن جابر ثم عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اريد ان تولي حقا في هذا الخمس في كتاب الله اقسمة في حياتك

فصل في التنفيل قال لا بأس بأن ينقل الامام في حال القتال فيعرض على القتال فيقول قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم المربع بعد الخمسة معناه لا بعد ما دفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي تحريض المؤمنين على القتال هذا نوع من التحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكره وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينقل بكل ما يحل فيلزم حتى الكل فان فعله مع السرية جائز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينقل بعد حلاز الغنيمة بما ذكره لان حتى الفير قد تاكد فيه بالحوار **قال** الامام الخمس لا ينقل في القتال فلو من جهة الغنيمة القاتل غير في ذلك سواء

هذا لاننا اذا ترك نصره واسلمه

فصل في التنفيل نوع من القسمة فالقسمة بها وقد تم تلك القسمة لانها بضابط وفيه بلا ضابط لانه الى راي الامام بان ينقل قبله كثيرا ونحوها والتنفيل اعطاه الامام الفارس فوق سهمه وسهم من النفل وهو الزائد ومنه النافذة للزائد على الفرس ويقال قوله الولد لك ايضا ويقال فله تنفيل او فله بالتحقيق فلهما لغتان فيصيحان قوله ولا بأس بان ينقل الامام اي يستحب ان ينقل نص عليه في المبسوط وسيد ذكر المم انه تحريض والتحريض مندوب اليه وبه يتأكد ما سلف من ان قول من قال لنقل لا بأس انما يقال لما تركه او لم يس على عمومه واعلم ان التحريض واجب بالنفس المذكور لكنه لا يخص في التنفيل ليكون التنفيل واجبا بل يكون بغيره ايضا من المصلحة الحسنة والشرعية فيما عدا ذلك فاذا كان التنفيل احدا فخصا بالتحريض كان التنفيل واجبا غير ثم اذا كان سوا دعوى الخصا الى التنفيل يكون استقاط الواجب به دون غيره مما يسقط به اولى وهو المندوب وفصار المندوب اختيار الاستفاضة دون غيره لا هو في نفسه بل هو واجب بخبر او ما قبل في التنفيل ترجيح البعض وتوحيده بالآخرين وتوحيده بالمسلم حرام فليس بشي والاحرام للتنفيل الاستثناء منه محذور فبعد بقوله حال القتال لان التنفيل انما يجوز عندنا قبل الاصاية سواء كان يلزم المشغول وغيره فيشكل عليه قوله عليه الصلوة والسلام قتل قتيلا فانما كان بعد فراغ الحرب في حين قوله فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن اصاب شيئا فوله او يقول للسرية قد جعلت لكم النصف لو الرمح بعد الخمس ما لو قال لا حسكر كل ما اخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس او للسرية لم يجر لان فيه البطلان لانه اجبا للشرع او فيه تسوية الفارس بالراجل وكذا الوفاى ما عتبتهم فهو لكم ولم ينقل بعد الخمس لان فيه البطلان الخمس الثابت بالنفس وذكر في الشارح ان هذا الحديث بطول باذكرنا من قوله من اصاب شيئا فوله لا سيما واللازم فيها وهو بطلان السمان المخصوصة بالتسوية بل وزيادة حرمان من لم يصيب شيئا اصلا بانتماته فهو اولى بالبطلان والفرع المذكور في الجواشي وبه ايضا ينبغي ما ذكر من قوله انه لا ينقل بجميع المأخوذ جازا وادار امي المصاحفة فيه وفيه زيادة ايهاش الباقيين واثارة الفتنة فلا ينقل بجميع المأخوذ لان فيه قطع حق الباقيين ومع هذا فقل جازا وادار امي المصاحفة فيتم التنفيل الاربع الا خمس قبل الاحراز بدار الاسلام وبعد الاحراز لا يصح الا من الخمس وبه قال احمد وعندهما والشافعي لا يصح الا من الخمس لانه المنفوض الى راي الامام والباقي للغانين فلما انما هي حتم بعد الاصاية اما قبلها فهو مال الكفار وفي نظر لان حقيقة التنفيل انما هو ما يصاب لا حال كونه المم فان حقيقة تعليق التمليك بالاصابة وعند الاصاية لم يمتنع مال الكفرة نعم حتى في صنف ما دام في دار الحرب بخلافه بعد وعلى هذا لو كان القتال وقع في دار الاسلام بان يحجبها العدو وليس لان ينقل لاسن الخمس لا يجوز والاصابة صار محزرا لانه لا يصح الا من الخمس او وعليه انه لم يكن حقا لهم فهو للاصناف الثلاثة فكما لا يجوز البطلان حق الغانين كذا لا يجوز البطلان حق غيرهم احيب انما يجوز باعتبار جعل المقتل لمن احد الاصناف الثلاثة وصرحت الخمس الى واحد من الاصناف يعني لما قد منا انهم مصارف ولما قال في الدخيرة لا ينبغي للامام ان يضييع في الشيء ويجعل لظلاله بعد الاصاية لان الخمس حق المتحابين لا الا فجملة الاغنياء البطلان حتم قوله واذا لم يحل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره سواء وهو قول مالك قال لا ينبغي السلب للقاتل اذا كان ممن اهل ان يسم له وبه قال احمد لانه قال اذا كان من اهل السمع والالفة والشرط الشافعي الاول قوله لا واحد او لا اثنين

ان لا يكون المالك

ان لا يكون

ان لا يكون

وما ارجح الا يجهل نصب الشريعة ويجهل التقصيل فحمل على الثاني لما رويناه زيادة القضاء لا يعتبر في جنس احد كما ذكرناه والسلب
ما على المقتول من ثيابه ومركبه وكذا ما كان على مركبه من التزج الا لانه وكذا انما معه على الدابة من ماله في حقيقته
او على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب وما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس بسلب

باسيرين فقال سيد بن عباد ابي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان بنامين عن العدو ولا من بالحيوة ان تصنع ما صنع اخوانا ولكننا رايناك
قد اوردت فكرينها ان ذلك بمحضية قال فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يوزعوا تلك الفكاك ثم ظهر انه حيث قال ليس نصب لسرع لا بد وسواء
صفت سنده فتدبرت انه قال يوم بدر من قتل قتيلنا عليه كذا وكذا في ابي داود ولا شك ان لم يقبل لفظ كذا وكذا وانما هو كناية من الراوي عن جنس
ما قال وقد علمنا انه لم يكن عني دراهم او دينار فان الحال بذلك غير مستحالة في ذلك لعلنا او عدها فيغلب على الظن ان تلك المكتنى عنه لاد
وسو السلب ما اخذناه المعتاد ان يجعل في الحرب للقتال ليس ككنا روى بطريق ضعيفة باطلا فيقع الظن بصحة جعله في بدر السلب للقتال
والماخوذ لاخذ فحجب قبوله غاية الامر انه نظا فرت به احاديث ضعيفة على ما يفيد ان المذكور من قوله من قتل قتيلنا عليه سلبه ليس مضاعفا مستمرا
والضعيف اذا تعددت طرقه اتقى الى الحسن فيغلب الظن انه تنفيل في تلك القايح وما بين ذلك بقية حديث ابي داود فانه قال بعد قوله كذا وكذا
تقدم الشبان وازم الشبهة الرايات فلما فتح الله عليهم قال المشرك كذا واهلهم لو انهم مستقيم الدنيا فلا تد سبوا بالنعيم ويتقي فابي الشبان ذلك
قالوا اجله رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا الحديث فقوله جليبين ان كذا وكذا اوجبه السلب للقاتلين والماخوذ للاخذين وحديث مسلم
ابي داود عن عوف بن مالك الاشجعي وسيل طاهر انه كذا قلنا قال فخرجت مع زيد بن حارثة في غزوة مؤتمنة ورافقني مدوي من اهل اليمن فلقينا
جموع الروم وفيهم رجل على فرس اسقر عليه سرج مذهب فحبل يقضي بالمسلمين وقعد له المدوي فحلف صخرة فرب الرومي فرب
فرسه فخر فعلاه فقتله فجا فرسه وسلاحه فلما فتح الله على المسلمين بعث اليه خالد بن الوليد فاخذه منه سلب الرومي قال عوف فاميت خاله
فقلت لربا خاله ما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل قال بلى ولكنني استكرهته قلت لردنه او لا عرفكمما عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم فابي ان يطينه قال عوف فاجتمعنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصصت عليه قصة المدوي وافعل خالد فقال عليه
الصلاة والسلام يا خالد زع عليه ما اخذت منه قال عوف قلت وكنيت خالد الم اوف لك فقال صلى الله عليه وسلم وما ذاك قال فاجزته
قال فغضب سول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا خالد لا ترد عليه بل انتم تاركوا الى امر ابي لكم صفة امرهم عليهم كذرة فنيه امر ان الاول
رد قول من قال انه عليه الصلاة والسلام القتل بن قتل قتيلنا عليه سلبه الا في جنين فان سورة كانت قبل جنين وقد اتفق عوف وخالد انه عليه الصلاة
والسلام قضى بالسلب للقاتل قبل ذلك والاخر انه منع خالد من رده بعد ما امره بتدل ان ذلك حيث قال عليه الصلاة والسلام كان تنفيل
وان امره اياه بذلك كان تنفيل طابت نفس الامام له به ولو كان شرع لا زالم مئنه من مستحقه وقول الخطابي انما سمع ان يروى على عوف
سلبه زجر العوف ليلما تجرى الناس على الامة وخالد كان مجتهدا فامضاه عليه الصلاة والسلام واليسير من الشر تحمل للكثير من النفع غلط وذلك ان
لم يكن الذي تجرأ وهو عوف وانما كان للمدوي فلا ترد وازرة وزر اخرى وغضب سول الله صلى الله عليه وسلم لذلك كان انشد على عوف
من منع السلب ازجر له منه فالوجه انه عليه الصلاة والسلام حب ولا ان تمضي شفاعته للمدوي في التنفيل فلما غضب غضب وشفاعته ذلك من
السلب لانه غضبه وسياسة بجزءه يمنع حق اخر لم يقع له جناية فهذا ايضا يدل على انه ليس شرعا ما لا زام وقوله وزيادة الفنا جواب عن تنفيله
بكونه قتيلا مقبلا فقال زيادة الثاني الجنب الواحد لا يعتبر موجه زيادة من المنعم لما قامت به وقوله كما ذكرناه يعني ما قدمه في اول فصل
كيفية الغنيمة من انه تعدد اعتبار مقدار الزيادة لم يفسد الا ما ذكرناه لانه سحابا ابرشاد ما لا اغناية الا بالجزء

والسلب

داود

ثم حكم القنيل قطع سق الباقين فانما ثبت بعد الاحراز بالاسلام لما من قبل حتى لو قال الامام من اصحاب جارية فحق له فاصحابا مسلمين استبدوا ما لم يعمل له وطبها وكذا لا يصح ما هو عند ابن يوسف وقال محمد بن ابي ان نطأها وبيعها لان القنيل ثبت بذلك عندكم كما ثبت بالشقة دار الحرب بالشراء من الحرب ووجب الضمان بالانكشاف قبل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسيروهم واحدا واموالهم ملكهم لان الاستيلاء قد تحقق في ما مباه هو السبب على ما ينبغي انشاء اتفاق فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجح من ذلك اعتبارا بالاسرار املدكمهم

شهرة بذا دون ذلك ذال بعد ان تفتح اغمار من غير المشهور في وقت اكثر من المشهور او يشير الى قوله لان الكرو والفرس من قبل المسلمين ما على القنيل من شياء وسلحة ومركبة وما على مركبة من لسيح والآلة وما مع على الداية من مال في حقيقته وما على وسطه من ذهب وفضة وما سوى ذلك مما هو مع غلامه او على دابة اخرى فليس منه بل حق الكل والحقيقة الزيادة في موخر القتب وكل شئ شدة في موخر رجبك ورقبتك فقد استحققت وللشافعي في المنطقة والطوق والسيور والتم واني وسطه من النفقة وحقيقته قولان احدى ما ليس من السلب به قال احمد والاخر من السلب هو قولهما وعن احمد في برودة روايتان قوله ثم حكم القنيل قطع حق الباقيين فقط واما الملك فانما ثبت بعد الاحراز بالاسلام لما من قبل في باب الغنائم من قولان الاستيلاء اثبات اليد الماخضة والناقلة حتى لو قال الامام من اصحاب جارية فحق له ومن اصحاب شياء فنوله فاصحابا مسلمين فاستير بالايكل له وطبها في دار الحرب قال محمد بن ابي وهو قول الائمة الثلاثة لانه انقض بملكنا القنيل لادام فصار كالتخص بشرايبا في دار الحرب او بعد قسم الامام الغنائم في دار الحرب مجتهدا يحل وطبها بالاجماع بعد الاستيلاء بخلاف المتخصص في دار الحرب ودار الحرب بالايكل له وطبها بالاتفاق لانه ما انتخص بملكها لانه لو حتم جيش المسلمين شاركوه فيما ولما ان سبب الملك في القنيل ليس لا القنيل كما في الغنيمة ولا يتم الا بالاحراز بالاسلام لانه اذا داره مقبور دارا وقاهر يد افيكون السبب ثابتي في حق من وجه دون وجه ولا اثر للقنيل في اثبات القنيل في قطع حقه

انما ثبت في دار الحرب

فانما سببه ما هو السبب في كل الغنيمة وهو ما ذكرنا بخلاف المشقة لان سبب الملك لتوقير القنيل بالاحراز

للمتخصص لعدم تمام القنيل ايضا قبل الاحراز لانه لا يكون لمحق الجيش موهوم فلا يجازى

في دار الحرب عند ابي حنيفة فيه خلاف قيل نعم لانه مجتهد فيه فقيم ملك من قوت في سهمه

عدم الحل لا يتم القياس عليه محمد الا على احد القولين وقوله وجوب الضمان بالاتفاق ذكره

محمد اذ كفي الزيادة ان المتلف للسلب نفل لامام رجلا فيضم لم يكر خلافا لقوله عليه السلام

يحل لوطي عندكم ايضا بعد الاستيلاء فقال في جوابه بل هو على الخلاف وانما يضمن عند محمد

باب استيلاء الكفار لما فرج من بيان حكم استيلاءنا عليهم ثم عني بيان حكم استيلاءنا عليهم على

على الثاني ظاهر قوله واذا غلب الترك على الروم اى كفار الترك على كفار الروم فسيروهم واخذوا اموالهم

على مال سباح على ما ينبغي عن قريب فان غلبنا على الترك حل لنا ما سجد من مال اى ما اخذوه منهم وان كان

لانا لم نغزهم لانا اخذنا لا يخرج عن ملكهم ولو كان بيننا وبين كل من الطائفتين مودة فقتلوا قتلنا احدنا

من مال الطائفة الاخرى من الغنائم لما ذكرنا في الخلاصة والاحراز بدار الحرب شرط ما يدارهم فلا ولو كان بيننا

مودة فقتلوا في دارنا لا تشتري من لنا البدين شيئا لانهم لم يملكوه لعدم الاحراز فيكون شرنا عذرا بالاخرى فانه على

طائفتان في بلدة واحدة فحل يجوز شر المسلم المتأسس من الثالبيين نفقنا او لا ينبغي ان يقال ان كان بيننا لما اخذوه

محرمه كالا مية او كان الماخوذ لا يجوز بغيره الماخوذ لم يجز الا ان وانما ذلك عند الكرخي وان لم يكن فان والنو ايان من قنيل

واذا غلبوا على اموالنا والعياد باخذوا واخرجوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي ولا يمكنها لان الاستيلاء محظور ابتداء انتفاعه
والمحظور لا ينتفع به سببا للملك على ما عرفت من اطلاق الحكم وكذا ان الاستيلاء في حله على مال مباح فينقل سببا للملك دفعا للحاجة
المكسبة كالاستيلاء على اموالهم هذه هي العصمة تثبت على من اذنت له الدليل ضرورة ان ملك من الاشخاص ما اذنت له الملكة عاذا بها
كما كان عتوان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالادراك له عبارة عن الافتقار على المحل حاله ما لا
والمحظور لغيره اذا حصل سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل

والا لقوله واذا غلبوا على اموالنا واخرجوها بدارهم ملكوها وهو قول مالك احمد الا ان عندنا لا يجوز الاستيلاء على ما لا يحل ولا حذيره
كقولنا وكقولنا لا يفتقر على ملكهم اموالنا بالاحراز ان لكل من غلبه الحرب بان المسلمين ان يشتري ما اخذوه فياخذوا بطار الجارية للملك
كل ذلك قال الشافعي لا يملكون لان الاستيلاء انما يستلزم على اموالنا محظور ابتداء اخذوا انتفاعا عند غيرنا في دارهم لغيرنا
المال لغيرنا سببا وهو عصمة الملك قال عليه الصلوة والسلام اذا قالوا هذا فهو اهل من واهم واهم اهل الكفار مخاطبون بالجرمات اجماعا
لا يتقض سببا للملك على ما عرفت من عدة فصار كالاستيلاء المسلم على المسلم كالاستيلاء على رقبته وان النصف لغيره وهو ما روى الطحاوي سند
الى عمران بن الحصين فلما كانت العصابة من سوايق الحاج فاغار المشركون على سرج المدينة وفيه العصابة واسر المرأة من المسلمين وكانوا
اذا نزلوا يرحلون اليهم في اقبنتهم فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد ناموا فاجلست لافض يد يا علي بعير الارواح حتى اتت على العصابة
على ناقه فلول فركتها ثم توجهت قبل المدينة ونذرت لان الدخول على عليا لغيرها فلما قدمت عرفت الناقه فالتفت اليها النبي صلى
عليه وسلم فاجرت المرأة بنذر فقال ليس من حرمها او فبقيتها او فالنذر في مصيبة الله ولا فيما لا يملك بن آدم وفي لفظ فاخذ ناقته و
لو كان الكفار يملكون بالاحراز للملكية المرأة لا حرازها اياها ولا يملكونها من النسل فالعنف لا اول قوله ثم للفقراء المهاجرين من سواهم فقر
من لا يملك شيئا فذل على ان الكفار ملكوا اموالهم التي خلفوها وما جردوا عنها وليس من لا يملك لا يهونى مكان لا يصل اليه فقير اهل
بابن السبيل وكذا عطفوا عليهم في نفس الصدقة فاما استدلاله بالشايعون مما في الصحيحين انه قيل عليه الصلوة والسلام في النسخ ايتى نزل عندك
فقال قيل نزلت عن عتيق بن روى نزل عندك فقل فقل تركت عتيق بن روى ان ما قاله لان عتيقا كان استولى عليه وهو
كفره في صحيح لان الحديث انما هو دليل ان المسلم لا يرث الكافر فان عتيقا انما استولى على الرابع بارثه اياها من ابي طالب فانهم
توفي وترك عليا وجعفر المسلمين عتيقا وطالبا كافرين فوثقه لان الديار كانت النبي صلى الله عليه وسلم فلما جردوا استولوا عليها فملكوا بابا
وروى ابو داود في مراسيله عن نعيم بن طرفة قال وجد رجل مع رجل ناقه له فارفعها الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقام البيئته ايتها
لوا قام الاخر البيئته انه اشتراها من العبد فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شئت ان تاخذ بالثمن الذي اشتراها به فانت احق
غير ناقته والمرسل حجة عندنا عند اكثر اهل العلم واخرج الطبراني مسندا عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة وفي نسخة الحسين الزيات
واخرج الدارقطني ثم البيهقي في سننهما عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال فيما حرمه العبد فاستقده المسلمون منهم ان وجده صاحبه
قبل ان يقسم فهو احق به ان وجده قد قسم فان شأنا اخذه بالثمن ضعف بالحق بن عمارة واخرج الدارقطني عن ابن عمر سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول من جداله في الشيء قبل ان يقسم فهو له ومن وجد بعد ما قسم فليس له شيء ضعف باسحق بن عبد الله بن ابي فرق
ثم اخبره بطريق اخر فيه رشدين وضعفه به اخبره الطبراني عن ابن عمر فروعا من اذكر ما في النسخ قبل ان يقسم فهو له وان اذكر بعد ان يقسم
فهو احق به بالثمن فيعين ضعف به قال الشافعي واجتوز الصنابان عن عمر بن الخطاب قال من اذكر ما اخذ العبد قبل ان يقسم فهو له
وباسم فلاح في ابيه الا بالقيمة قال هذا انما روى عن النبي عن عمر بن جابر بن علي عن عمر بن مسعود وكلاهما لم يدرك عمر وروى الطحاوي سند
الى تميم بن زيد بن عمر بن الخطاب قال فيما اخذه المشركون فاصابه المسلمون ففر فاصابه ي اذكر قبل ان يقسم فهو له ان حبيبت

فان قيل قد بينا ان المسلمون واجب ما ائتمنوا قبل الفتح في ارضهم بغير شئ وان وجدوا بعد الفتح اعداء وها بالقيمة ان اجبوا التولية عليه السلام فيه ان وجدوا قبل الفتح اعداء بغير شئ وان وجدوا بعد الفتح اعداء بالقيمة ولا يلزم ان يكونوا ملكا بغير رضا كما كان له حتى لا يخذلوا نظر الله الا ان في الاخذل بعد الفتح من اعداء ما هو منه بازاله ملكه الخاص بغير رضا بالقيمة ليعتدل النظر من اعداء المسلمين في الفتح قبل الفتح عامه فيقول الضم فاحذر بغير قيمة وان دخلوا كحرب باجور فاستدري لك والخروج الى دار الاسلام في الكفة الا ان ائتمنوا اعداء بالقيمة الذي شذبه انشاء تركه لانه يتضرر باخذل كما لا بد من تدعيم العوضين بالقيمة فكانا عند النظر فيما قلنا وكونه شذبه بغير رضا ياخذل بغير العوض لو هو مسلم ياخذل بغيره لانه يفتلك خاضع لزال الا بالقيمة ولو كان معنوا وهو من غير رضا ياخذل قبل الفتح ولا ياخذل بعد ما كان لا يخذل بالمثل غير مفيد كذا اذا كان مغربا لا يفتلك لما بينا وكن اذا كان مشركا بمثلته قد راود وصف

السهم في روى عنه النيسابور الى عبيدة بن مشر في ذلك روى بسنده الى سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت بن روى ايضا بسنده الى قتادة عن عداس بن علي بن ابي طالب قال من اشترى ما حرز الله ووفوا به وبالعجب من ليشك بعد هذه الكثرة في نفى اصل هذا الحكم ويدور في ذلك من تعنيف بالرسالة والحكم في بعض الطرق فان الحسن بلا شك يشك في مثل ذلك ان هذا الحكم ثابت وان هذا المجمع من علماء المسلمين لم يعمدوا للكذب وبعدها وضع غلط الكل في ذلك توافقه في هذا الغلط بل لا شك ان الراوى الضعيف اذا كثر في معنى ما رواه او يكون مما اجاب فيه وليس يلزم الضعيف الغلط واما ان يكون اكثر حاله السهو والغلط فراجع اعتقادهم بما ذكرنا من الالية والحديث من الصحيح وحديث الضعيف وكان قبل احرازهم بدار الحرب الا ترى الى قولهم وكانوا اذا انزلوا من ارضهم فانه لهم انما فعلت ذلك وسمي في الطريق واما المعنى فما اشار اليه المعنى قوله الاستيلاء وروى على مال مباح يعني الاستيلاء الكاين بعد الاحراز في حاله البقاء وروى على مال مباح فيمنع سببا للملك كاستيلائنا على اموالهم فانه تمام لنا الملك فيه الا لهذا المعنى وبهذا المعنى كونه مباحا اذ ذاك لان العصمة ثبتت على من اذنته الدليل وهو قوله لم هو الذي غلبكم في الارض جميعا منه فانه يقتضي اباحة الاموال لكل حال وانما ثبتت نفقه تمكن التحيز من الانتفاع فاذا زالت المكنة من الانتفاع عاد مباحا وروى المعنى التحقيق والمحققين بتباين الدارين فان الاحراز يكون تاما وهو الاخذل على الحمل حاله ما لا بدوا الى وقت حاجته بخلاف اهل البني اذ احرازنا اموالهم لا تزدل ملاكم لان العصمة وكنة الانتفاع ثابتة مع اتحاد الدار والمكة من وجه فلا يزدل الملك بالشك ثم اجاب عن قوله المظنور لا يبيع سببا للملك فقال ذلك في المظنور لنفسه لا المظنور بغيره فلا فانه وجدناه صلاح سببا لكرامة نفوق الملك هو الثواب كما في الصلوة في الارض المنصورة فما كان ملكا لذي يوى والقياس على استيلائهم على رقابنا فاسد لاننا لم نملكه الا على خصم مسلم مال المسلم وذلك لانه ليس فيه احراز بغير ملك على ما ذكرنا في المباحي وادور عليه ان العصمة اذا زالت بالاحراز بدار الحرب الاستيلاء ونظمهم الرجوع الى هذا الكلام وان لم يكن زالت لم يصير ملكا لهم واجيب ان العصمة التامة باقية لانها بالاسلام والمقصود زالت لانها بالدار وقيل ان كان الملك ال متبازل والقيمة مباحا عاد الاول وان لم يسيطر لزم الثاني فالمدار الاباحة وعدمها ثم اوجه الحاجة الى اثبات انه مظنور بغيره وذلك لان الاستيلاء ان اراد به ابتداء الاخذل او دخاله في دار الحرب يجب كونه قبيحا بعينه لانه ظلم وهو قبيح لنفسه فهو محرم لنفسه وان كان تحريم النصب لقيام ملك بغيره فهو قبيح لنفسه على ما عرفت هذه الاصول على كون النصب مقيدا للملك لك اجيب بان التقييد له سهو الضمان على ما في توجيهه من الكلام بل نقول ليس الاستيلاء الاول سببا للملك ولا الدخال في دار الحرب بل لا دخال سبب والمكنة الانتفاع سبب للاحراز وهو لا يفتك بكل ولا حرة لانه ليس من الافعال ثم الاستيلاء الكاين في البقاء على ذلك السال ليلج سبب ملك الكافر وبهذا الاستيلاء ليس محرم لانه على مال مباح ولاحقة سببه عماليس محرم وهو زوال المكنة فاما الاخذل بالمالية فاسباب لغيره فلك ما ذكرنا فكان الوجه منع ان سبب الملك بها مظنور لنفسه او غيره بل هو امر مباح والسبب ليعيد لا يوثق في السبب لانه سبب في غيره على ما عرفت من ان العلة البعيدة لا اثر لها في العلول بخلاف النصب فانه لا يفتك بالاحراز اصلا وقول بعضهم في التفرير لانه اسي الاستيلاء وادور على مال مظنور محرم لان استيلائهم انما يتحقق بعد الاحراز ولما اختلفت العصمة فور على مباح كل المسلم ثم اذالم يصح ان الدنيا ليقضى ان مال مباح ليس كذلك بل مال محرم عليه غيب الغفارة الخلفان المتقدم وسببه ان ليس في يده بل كفي المنع بان يقال لا نسلم انه مظنور لانه وروى على مال مباح ثم قوله فان ظهر عليها المسلمون فوجدوا ملكا يكون قبل الفتح فني لهم بغير شئ فان قيل بعد الفتح اعداء بالقيمة لان اجبوا القول عليه الصلوة والسلام فيه ان وجدوا في تقدم الكلام في الحديث ونظيره فان قيل اخذوا قبل الفتح لانه كان

في

في

وليس له على المالك غشيل الا بقائه حامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان تدعى اليهم فاخذوه ملكوه بتحقيق الاستسلام اذ لا بد للخصم ان يظفر عند
 الخروج من دارنا بخلاف العبد على ما ذكرنا وان اشتراه رجل فادخله دار الاسلام فضا حبه ياخذ من الثمن انشاء ما يدنا فان ابق عبد اليهم وذهب
 بفرض ومتاع فاخذ المشركون ذلك كله واشتري رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والفرق في الشراء بالثمن بهذا عندنا
 وقالا ياخذ العبد ما معه ياخذ من انشاء اعتبار الحالة لا اعتبار الاقرار وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحرب دارنا بامان واشتري عبد مسلمًا
 وادخله دار الحرب عتق عندنا بحقيقة وقالا لا يفتقر الى الاقرار كانت مستحقة بل طريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بقي في يده
 ولا يفتقر ان تخليص المسلم عن الكفر واجبة في الشطر وهو بيان الدارين مقام المسلمة وهو اعتناق خليفته كاليام فمقتضى ذلك ان يفتقر في دار الاسلام الى اقراره في دار الحرب

من دارنا اذا احرزوه حيث يملكونه فكذا لا بد لابي حنيفة ان العبد ظهرت يده على نفسه وبذلك لا بد من كسفت فليده على نفسه ولهذا لو اشترى نفسه لغيره
 من مولاه لم يكن له لولا وجسه بالثمن لانه صار متقبضًا بمجرد عقدته وانما سقط اعتبار يده لتحقيق يد المولى عليه كملك المولى من الاستحقاق وقد رالت يملكونه
 بمجرد دخوله دار الحرب فظهرت يده العبد على نفسه سابقة على يدا بل الحرب لان اخذهم ايد لا بد ان يترافا لحظة عن دخوله واذا سبقت يده يترافا صوابا
 بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف السابق المترد في دارنا اذا اخذوه لان يد المولى قائمة عليه ادام في دار الاسلام حكمها لقيام يدا بل الدار فملك الاستحقاق
 على وجوده والاقترار باق فيمنع ظهور يده على نفسه ولا ذلك المأذون في الدخول لان دخوله باذنه وهو على عايم العود اليه وبخلاف الدار التي نزلت فانه
 لا بد لما على نفسه او ضمير في قول المصنف لان سقوط اعتبار اليد وكان الواجب ان يقول اعتبار لان اليد مؤثرة وقد روي عن النضر بن ابي سفيان
 يروى لو كان العبد كافرا فان كان تركه المكون وان كان كافرا فهو ذبي متعالم لولا واذا لم يثبت له ملك فله ياخذ المالك القديم بغير شيء سواء كان موجودا بغيره
 اخرج الى دار الاسلام او شترى منهم او مضمونا قبل القسمة وبيننا الا اذا اخذ بعد القسمة يودي الامام عوضه من بيت المال للمأخوذ منه لانه لا يمكن اعادة
 القسمة لتفرق الغنائم وتوزع اجهتهم وتفرق المال في ايديهم وايدى غيرهم يتصرفهم وفيه ما لا ينبغي من المخرج وبيت المال مائة لواء المسلمين وبذلك
 من نوابهم ولانه لو فصل من الغنيمة شيء بتدريس منته كل الالة لوضع في بيت المال فاذا حق غزاة كان فيه ولا يعلو المشتري شيئا اذا كان اشتراه لغيره
 المولى فان اشتراه باذنه رجع عليه بما اشتراه به وعندهما ياخذ بالثمن في المشتري وبالقسم في الموعود كما في المامو بغيره السابق وانما في ناول المسألة يكون
 العبد مسلما لانه لو ارتد فابق اليهم فاخذوه ملكوه اتفاقا ولو كان كافرا من الاصل فهو ذبي متعالم لولا وفي العبد اذا ابق قولان ذكر في طريقه مجرد الائمة قوله
 وليس له اي الغزاة او التاجر بل السابق لاستحقاقه اذا اخذ لغيره فيكون عالما به ونهنا انما هو حال نفسه قوله وان لم يغير اليهم فاخذوه ملكوه وجهه فيخرج على
 ملكهم ياه اية لو اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فانما ياخذ ماله منه بالثمن ان شاء قوله فان ابق عبد اليهم وذهب منه بفرض ومتاع فاخذ المشركون ذلك
 كله فاشترى رجل ذلك كله فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والمثل والفرس بالثمن عند ابي حنيفة وعندنا ياخذ العبد ايضا بالثمن ان شاء وهذه مستقرة على ملكهم
 السابق اليهم عندنا وروى طلبة ينبغي ان ياخذ الكل بالشي لان ابي حنيفة ظهرت يده على نفسه طر على يده لانه مال مباح فيمنع ظهور يده الكفار عليه كما
 ظهور يدهم عليه نفسه سبقنا اجيب بان خاتمة انه صار له يد بلا ملك لان الرق يافيه فيبقى في يده كما لو كان ملكا للنايب فيملكه الكفار بالاستيلاء وفيه نظر لان
 الفرض ان سبق اليد يمنع استيلاءهم عنه فانما يملكون المال باجته وانما يصير مباحا اذا لم يكن عليه يد لاحوال الكفو والعبد والفرض ان هذا المال عليه يد
 فيمنع الاستيلاء الموجب لاجراجه عن ملك من له فيه ملك قائم واجيب ايضا بان يده ظهرت على نفسه مع المنافي وهو الرق فكانت خاصة من جهة
 دون وجه فاختيرنا في حق نفسه دون المال ودفع بان استيلاء العبد على المال حقيقة وهو مال مباح فيبقى ان يمنع استيلاء الكفار قوله واذا دخل
 الحرب دارنا بامان فاشترى عبد مسلما واودخله دار الحرب حقق عندنا بحقيقة وقالا لا يفتقر لان الاقرار كانت متعينة حال كونه في دار الاسلام بطريق
 وهو البيع فانه اذا اشترى الكافر عبد مسلما يجر على اخرجه عن ملكه بالبيع فان فعله الا باجبه القاضي عليه ودفع ثمنه اليه وقد تعذر الجبر عليه بقي عبد لاني يده
 لان الاقرار بدار الحرب بسبب لشبوت ظنهم فيما لم يكن ملكا لهم فانهم اذا اخذوا عبد مسلما من دار الاسلام ملكوه فاستحال ان يزول ملكه الثابت له قبل
 الاقرار بحالة الاقرار لابي حنيفة ان الجبر على البيع في دار الاسلام ما كان الا لوجوب تخليص المسلم عن اذلال الكفر فهو الواجب بالذات اجماعا ووجوب
 الجبر على البيع ليتوصل اليه خيرا تعين اخرجهم من التبعين سبي طر فاعمال قيام امانه يخرج من الحرب باذنه لولا لاه اعتقاده عليه فاذا زال امانه سقطت

باب المستامن

وإذا دخل المسلم دار الحرب تاجر أو لاجل له اشترى شيء من أموالهم ولا يجزأه فله أن لا يتعرض لهم بألا يستيeman فالتعرض بعد ذلك يكون عدواً للعدول لهم إلا إذا عذبهم ملكهم فاحذر أموالهم وحسبهم أو فعل غير ما يعلم الملك لا يمنعهم الذين تقضوا الصلح بخلاف الأسير لأنه غير مستامن فليحمله التعرض فإن أطلقوه طوعاً أو عتقاً بهم أعتق التاجر فأخذ شيئاً وخرج به ملكه ملكاً له ولو كان لا يستيلا أعمال مناج إلا أنه حصل بسبب العدول فادخل ذلك خيراً فيه فهو بالتصديق وهذا لأن الخطر لا يمنع انعقاد السبب على ما

بخلاف حق الواهب في الرجوع لا يثبت في الولد لأنه حق ضعيف في العين الاتري أنه لا يبقى بعد تصرف الموهوب له والحق الضعيف لا يولد ومحمد والولد وإن كان جزءاً ففي المال بوجه آخر بخلاف حق الموهوب قولى لا يبطل ببيع وهدية فيسرى إلى الولد وليس له فسخ النكاح لأنه لا يمكن من الاختلاف فسخ النكاح الزم من سائر التصرفات فلا يمكن من نقضه ولا سبيل للمولى على ما أخذ من خمر أو وارث جناية عليها ولو لم يزوجها المشتري فله وطئها قبل أن يأخذ بها المولى وثبوت حق أخذه لا يمنع وطئ المالك ولو أسروا جارية ثم تزوجت بالغ وبقيت مملوكة اشتراها رجل بالثمن أخذها مولاها الرابح بها ولم يبق رهنها لأنها ثابته في حق المهرمن فهو كالنجدة للملك ولا يأخذها المهرمن إلا أن يزوجها على الرأى من الألف وإن كان ثمن أقل من الألف كان المهرمن أن يؤدي ذلك الثمن فكان رهنها عند ولا ينفقه ولو أسلم على ما أخذ من مال المسلمين لا سبيل عليه للمالك القديم وكذا إذا صار مملوكاً إذا باع من جري آخر ولو خرج الدنيا بآمان وثبوت الملك لا سبيل عليه إلا أنه إذا كان عبداً بغير بيعه من المسلمين لأنه عبده لم ولا يمكن الجري من عادته إلى دار الحرب وإذا لوله أسروا جارية وبيعته عند رجل أو عارية أو اجارة فمضى إلا إذا أخرجت بشراً أو غنمته لمالكه لأن ثبوت حق الاستيلاء للملك لا يلبس بخلاف الفاضل من الموضع ومن ذكرنا كل من لم يولد إلا بالاستيلاء لأن كلاً منهم قائم مقام المالك في حفظه ولم يزل ملك المالك بالغصب بخلاف الحرز بدار الحرب وإن كانت متروكة لا يبطل النكاح لأن غاية الحرز أن يوجب أن يملكها أو تفعل الملك لا يبطل النكاح كالبيع والتبائن القاطع له ما هو ثابتين حقيقة وكلما والمسئلة في دار الاسلام حكماً وإن كانت في دار الحرب حقيقة

باب المستامن من آخره ثمن الاستيلاء لأن الاستيلاء بالتصديق والاستيeman بعد القهر فإذ ورد كذلك وتقدم استيeman المسلم على الكافر ظاهر

قوله وإذا دخل المسلم دار الحرب تاجر أو لاجل له أن يتعرض لشيء من أموالهم ودماهم لأنه لا يستيeman ضمن لهم أن يتعرض لهم فإخلاقه عند وفاءه حرماً بالاجماع وفي سنن أبي داود عنه عليه الصلوة والسلام أن الفداء ينصب له ولو يوم القيمة فيقال بذه غيرة فلان وتقدم قوله عليه الصلوة والسلام لا ملأ الجيش والأسرا يا تغفلوا ولا تخدروا في وصيته لهم ولما أقتلنا فيما لو أقتلت طائفتان من أهل الحرب في دارنا وبيننا وبين كل منهم مواد غنم ليس لنا أن نشتري من الطائفة الغالبة شيئاً من الأموال التي غنموا لأنهم لم يملكوا بالعدم الحرز بدار الحرب فكان شراً لنا غداً بخلاف ما لو كان في دار الحرب فإنه يحل لنا الشراء والشروط الحرز بدار الحرب لا بد من خصوصها ولو كانوا أقتتلوا في دار الحرب فاقول يشترط أن يجوز ما ألف لبون بداهم أن كانوا لا يدينون أن من قهر آخر في نفسه أو ماله ملكه وإن كانوا لا يدينون فلا فانهم في دار الحرب با مان فجار رجل بأمة أو ابنه أو أم ولد أو نحو ذلك لبيعه منه فأكثر المشايخ على منعهم وقال الكرخي أن كانوا لا يدينون ذلك جاز شراؤه منه والعامة يقولون أن كانوا لا يدينون أن من قهر أخاه ملكه فهو ملك هؤلاء يعقون عليه فيصيرون أن اقربوا فيمنع بعضهم ولو جاز لبعض أحدهم أن يبيعهم قتلوا أن كانوا لا يدينون أن من قهر شخصاً ملك جاز شراؤه

منه ولا مانع أن يذلي في الحرز بدار الأخرى غير دار المقهور وقوله إذا غدر بهم ملكهم فإخراهم أو الهزم الخ استثناء من قوله لا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم ودماهم وكذا أقول بخلاف الأسير المسلم أيضاً وقد صرح به حيث قال فيباح له التعرض وإن أطلقوه وتركوه في دارهم طوعاً أو عتقوه لأنه لم يستأمن وعقدهم لا عتق به لأنهم لم يملكوه فله أن يقتل من قهر عليه سيده أو غيره ويأخذ ماله ويملكه ملكاً له فإخراهم التاجر فأخذ شيئاً وانخرجه إلى دار الاسلام ملكه ملكاً محظوظاً ولو راد الاستيلاء على مال سباح عند عدم الحرز إلا أنه بسبب محرم فأورث خيراً فيه فيجب التصديق به للملك المصوب عند الضمان وإنما يملك مع حرمة ما شتره بسبب الملك

فصل قال اذا دخل الحربى اليها مستأنسا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربى لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فلتحقق المنفعة بالمسلمين ويمكن من اقامة السيد لان في منعها قطع الميزة والجلية سد باب التجارة فنعقلنا بغيرها بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون اقامة المسلمة الجزية ثلثون رجب بعد مقابلة الامام قبل عام السنة الى ولته فلا سبيل عليه الا امكنث سنة فهو في دارنا اقام بعد تقدم الامام اليه صار ملزما للجزية فيصير ذميا وكذا امام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقام ما بعد مقال الامام يصير ذميا لاننا لا نرى ان يرجع الى دار الحربى لان عقد الذمة لا ينقض كيف ان قطع الجزية وتجعل الذم حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين

فلم يستعمل كما ذكرنا وجب الدية في الدار قلنا ان العواتل لا تقبل العمد بذو قياس بالنقل قاضيان جنهما في المسلمين المستأمنين من وجوب بقصا في العمدان يقولان في الاسيرين لان الوجع لهما ولا في حنيفة وهو الفرق بين الاسيرين والمستأمنين ان الاسير صار تبعا لهم بصيرة ومقهورا حتى لا يبرح حتى يصير قتيلا باقتسامهم وسافر ابرقهم فيطلب به الاحرار اصل لان الاصل غير معصوم فكذا تبعة وصار كالمسلم الذي لم يهاجر اليها في سقوط عصمته الدينيوية بجا سكون كل منهما مقهورا في ايديهم وانما خص الكفارة بالخطا لانه لا كفارة في العمد عندنا كما يعرف في موضعنا شار التذ تعالى هذا والقربان يحرق فيهما حديث اشبهت كما تقدم على ما فيه

فصل قوله واذا دخل الحربى اليها مستأنسا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ثم يرجع بل يقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية واصل هذا ان الحربى لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم امي جاسوسا وعونا علينا فلتحقق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاتية السيرة لان في منعها قطع المسيرة والجلب وهو ما يجلب من حيوان وغيره فضلنا بين الدائمة واليسيرة بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فان رجع قبلها فلا سبيل عليه وان ات ما بعد تقدم الامام اليه اي قوله له ما يعتد في ضرب الجزية صار ذميا فلا يمكن بغيره من العود الى داره لان عقد الذمة لا ينقض اذ فيه قطع الجزية وتعيينه وولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين ولا يأخذ منه جزية لانه التي اقامها الا ان قال له ان اقمنا اخذت منك الجزية وقوله بعد تقدم الامام يفيد اشتراط تقدم الامام اليه في سنة من العود واذا اقام سنة وبصرح الثاني فقال لو اقام سنين من غير ان يقوم اليه الامام فله الرجوع قاله صاحب الديانة بحسب صاحب الملبس من غير اختصار على ما فيه معنى الامام ان يتقدم اليه فيامر بالخروج الى داره على سبيل الاغذار والامار وفي التقدم اليه ان يبين مدة فقال ان خرجت في وقت كذا او الاجل كذا ميا فان خرج تتركه ليزب وان لم يخرج لم يكن من الخروج بعقدك وحمله ميا وان لم يقدره فالمعتبر المحل فبالحال لا يمكنه من الخروج فتعقبه الشيخ المتحقق الشارح بان ذلك ليس بلازم للفظ لان المظنون دلالة على لك انما يقول وان لم يقدره فالمعتبر المحل ولا يخفى ان ليس المراد بعدم التقدير اصلا لاجدة معينة ولا بهمة ولفظ المبسوط يدل على ان تقدم الامام ليس شرطا لصيرورته ميا فانه قال ومنه في الامام ان يتقدم اليه فيامره الى ان قال وان لم يقدره مدة فالمعتبر المحل وليس بلازم لانه يصدق بقوله ان اقمت طويلا منك من العود فان اقام سنة منع وفي هذا اشتراط التقدم غير انه لم يوقت له مدة خاصة والوجه ان لا يمتنع حتى يتقدم اليه ولا ان يوقت مدة قليلة كالشهر والشهرين وما ينبغي ان يلحقه عسر بتقصير المدة جدا خصوصا اذا كان له سمات يحتاج في اقتضاها الى مدة مديدة فروع لومات المستأمن في دار الاسلام عن مال وورثته في دار الحرب وقطع ماله لو رثته فاذا قارب فلا يدان ليعيوا البيعة على ذلك فيأخذوا فان اقاموا بيعة من اهل الذمة قبلت استئناسا لانهم لا يمكنهم قاتمتها من المسلمين لان السابهم في دار الحرب لا يعرفها المسلمون فصارت كشهادة النساء في الاطلاق عليه الرجال فاذا قالوا لا نعلمه وارثا غيركم دفع اليهم المال واخذ منهم كفيلا لا يظن في المال من ذلك قيل هو قولنا لا نقول الى حنيفة كما في المسلمين قيل بل قولهم جميعا ولا يقبل كتابكم ولو ثبت انك تاتوا وارجع الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع منه سلاح اشترى من الاسلام بل الذي ضمن فان باع سيفه واشترى به قوسا وحرما كان من ماله ولو ثبت انك تاتوا وارجع الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع منه سلاح اشترى من الاسلام بل الذي ضمن فان باع سيفه واشترى به قوسا وحرما كان من ماله ولو ثبت انك تاتوا وارجع الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع منه سلاح اشترى من الاسلام بل الذي ضمن فان باع سيفه واشترى به قوسا وحرما كان من ماله ولو ثبت انك تاتوا وارجع الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع منه سلاح اشترى من الاسلام بل الذي ضمن فان باع سيفه واشترى به قوسا وحرما كان من ماله

فان دخل الحرب جادنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه خراج فهو حربي لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار له ان المقام في داره
 كما يجزى له لا يصير ذميا لانه قد بشرت بالحقارة واخذت منه خراج الارض فبعد ذلك تكم له الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بل يوم الخراج بقية المدة
 من وقت وجوبه فقول في الكتاب فاذا وضع عليه خراج فهو حربي نصريح بشره الوضع فيخرج عليه احكام حجة فلا يفعل عنه واذا دخلت حربة بامان فتردت
 ذميا صارت ذمة لانه التزمها المقام بمعاذ الوجع واذا دخل حربي بامان فترد ذميا لانه يمكنه ان يبطئها فيخرج الى بلدة فلم يكن ملتزما المقام
 ولو ان حربيا دخل دارا بامان فترد الى دار الحرب وتركه وديعة عند مسلم او دينا في ذمتهم فقد صار ذميا صاحبا بالعدو لانه ابطأ امانه وما في الراسلا
 من ماله على طرفان اسكروا فظهر على الدار فقتل سقطت دميته وماتت الوثنية فينا بما الوثنية فلا نفاه في يده بقدر ان لا يدا الموضع كيد فيصير ذميا بتعاقبه واما الدين
 فلان اثباته عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويدين عليه اسبق اليه من يد العامة فيختم وان قتل ولم يظهر على الدار فالقصر والوثنية له فثبته وكذلك اذا
 مات لان نفسه لم تميز بغير ذمة فكان ذلك ماله وهذا لان حكم امان باقي ماله في حله وعلى ذمته من بعد قال وملا وجع المسلم عليه من اموال اهل الحرب بغير ذمة
 يميز في مصالح المسلمين كما يميز الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اقبلوا اهلها اغتيا والجزية ولا خسر في ذلك وقال الشافعي في بعضها الخمس اعتدوا
 بالغبنة ولنا ما روينا في حله على السلام اخذ الجزية وكان غير معاهدة ووضع في بيت المال ولم يفتش ولا نه مال ما هو ذممة المسلمين من غير قتال بخلاف
 الغبنة لانه حملوك بمباشرة الغنائم وببقوة المسلمين فاستحق الخمس بغيره واستحقه الغنائم بغيره وفي هذا السبيل احد هو ذكراه فلا معة لكان الخمس
 في الجرحا المسلمين ورواية بشر عن ابي يوسف وثنا بر قول ابي يوسف وهو قول محمد بن يحيى بن ولود دخل الحرم قبل ان يؤخذ فغدا الى حقيقته يؤخذ ويؤخذ
 فنيا للمسلمين وعلى قولهما لا ولكن لا يطعم ولا يستقى ولا يؤدى حتى يخرج قوله فان دخل الحرب دارنا بامان واشترى ارض حرس خراج فاذا وضع
 عليه الخراج صار ذميا وكذا لو اشترى عشرته فانما تسمة عشرته على قول محمد فانما وتليفه بستمرة وعلى قول ابي حنيفة تصير خراجية فتؤخذ منه
 جزية سنة مستقبلة من وقت وضع الخراج وثبت احكام الذم في حقه من منع الخروج الى دار الحرب وجريان القصاص بينه وبين المسلم
 وضمان المسلم قيمة فخره وخزيره اذا اتلفه وجوب الدية عليه اذا قتل خطأ وجوب كف الاذى عنه فحرم غيبته كما تحرم غيبته المسلم فضلا عما
 يفعله السفهاء من ضعه وشمته في الاسواق فلما وعدوا وانا وبه الاحكام الحجة التي نبه عليها المص والجم الكثرة والمرد بوضع الخراج الزايله
 واخذ منه عند حلول وقته ومنذ باشر السبب ويوزر اعتما او تعطيلها مع التمكن منها اذا كانت في ملكه او زراعتها والامارة وهي في ملك غيره
 اذا كان خراج مقاسمة فانه يؤخذ منه لامن المالك فيصير ذميا بخلاف ما لو كانت الارض التي استاجر باخر اجبا على مالكها فانه لا يصير ذميا
 اذا حل وقت الاخذ بعد يوم الاحد منه وكذا اذا اخذ منه العشر على قول محمد ولا يظن بوضع الامام وتوطيفه ان يقول وظفت على يده لار
 الخراج ونحوه لان الامام تط لا يقول في كل قطعة ارض كذلك بل الخراج من حين استقر وطيفه الاراضي بالعلوية استمر على كل مرتبة
 اليه نعم لا يصير ذميا بمجرد شرائها كما قيل لانه بالتزيم لانه غير لازم لجواز انما اشتراها للتجارة ولا يحكم بالذمة عليه بمجرد حتى يزول بذلك انما
 باستمراره في يده حتى يؤخذ منه الخراج بتعطيلها او زراعتها قوله واذا دخلت حربة دارنا بامان فترد ذميا صارت ذمة فحق تزوجا
 مسلما اولى وعكسه ما لو دخل حربي فترد ذمة لا يصير ذميا كما قال به الايمه الثلاثة في الحربية ايضا قياسا على الرجل ونحن بينا الفرق
 بان تزوجه ليس دلالة التزيم المقام فان في يده طلاقا والمصنف عنها بخلافنا فحمل اقدمت عليه كانت ملتزمة ما يأتي منه ومنه عدم طلاق
 ومنعها من الخروج الى دارها فقصير ذمة فيوضع الخراج على ارضها ونحو ذلك قوله ولو ان حربيا دخل دارنا بامان ثم عد الى دار الحرب وترك
 وديعة عند مسلم او دينا في ذمتهم فقد صار ذميا صاحبا بالعدو وما في دار الاسلام من الدار مادام حيا فان مات فهو لورثته وكذا اذا قتل من غير
 ان يظهر على دارهم كما اذا مات في دار الاسلام مشمول بامان مادام في دارنا وبه قال الشافعي واحمد فان قيل ينبغي ان يصير ذميا كما اذا سلم الخراج
 في دار الاسلام وله وديعة عند مسلم في دار الحرب ثم ظهر على دارهم يكون ذميا لا يكون بالعدو كيد في دار الاسلام حبيب بالفرق بان في دار الحرب
 معصوم من وجه لامن كل وجه فان دار الحرب دار اباة لا عصمة فلا يصير ذميا بالشك بخلاف ما في دار الاسلام ثبت في كل وجه فبقية الى ان ثبت
 المنزل وبه ان يصير نفسه ممنوما وذلك بان يؤسر ويظهر على داره فيقتل فحق قصير الودية قيا لعامة المسلمين فوضع في بيت المال لانها في ذمة
 محمد يريها فانهم غنمت بخلاف ما من الودية في دار الحرب عند المسلم لانها ليست في يده كذلك بل من وجه كما ذكرنا ثم هذا ظاهر الودية وعن ابي
 بنما يختص بها المودع لما ذكره المصنف في الدين وآمال الدين فيسقط عن ذمته لان ثبوت يده عليه فحق اذ صار ملكا للمديون وانما هي ثابتة باعتبارها
 ثبوت حق المطالبة وقد سقطت باستقامه فيسقط الدين اذا حقت هذا فظهر لك ان اختصاص المديون به ضروري غير محتاج الى تعليل بان سبقت يده
 اليه قوله ما وجع المسلمون عليهم اموال اهل الحرب بنظر قتال اي ما حملوا خيلهم وبركابهم في تحصيله بالقتال والوجع والوجع ضرب من سيل الابل في الخيل يقال
 وجع ابعير وجعوا وجعوا واوجعت اذا حملت على الوجع يصير في مصالح المسلمين كما يصير الخراج كذا الجزية في عمارة القلاع والجسور وسد الشقوق وكري الانهار ليعمل

بأنه

دش

ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له أو قتل حربياً دخل الدين بامان فاسلماً فالدية على عاقلة الامام وعليه الكفارة لانه قتل نفساً معصية
 خطأ فيعتبر ناسراً النفس المعصومة ومعنى قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له وان كان عملاً فان شاء الامام قتله وان شاء
 الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله
 وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذه الانية النفع في هذه المسئلة من القود فلهذا
 كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفوا لان الحق للعامة ولا يثبت نظرية وليس من النظر اسقاط حقيقة من عين عوض

لان العتمة اصلها العتمة المؤتمنة لمحصل الزجر بها أي بالعصمة ولو قال به اي بالاثم كان اسن والعصمة القوة كما في اي في اصل العتمة كما
 الاقتناع به اي بالتقوم على المنتهك لما فتلحق هذه العتمة بما علق به الاصل اعني المؤتمنة وقال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا يا عصموا مني وما هم و
 امواهم فتصرف العتمة الى كما لما وذلك بالمقومة والمؤتمنة ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم ويحسون فتجسسوا فليجسسوا فانه في القتل الخطا والمقتول
 على منع القصاص في العدا كنبنا بما ذكره في المسئلة من دلالة الآية لانه تعالى افاض في تقاصيل موجبات القتل الخطا فقال سبحانه وتعالى
 ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبته مؤتمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فواجب الدية والكفارة ثم قال فان كان اي المقتول من قوم عدوكم
 ويحسون فتحرير رقبته واقصر عليه فعرف انه تمام لوجب فانه مفيض في بيان حكم قتل المسلم الكائن من قوم عدو ولا نقال بوجبه كذا ولم يرد عليه فكل
 كل الموجب والالم كين بياناً للموجب بل لبعض موجب وزاد المصرد وجماعاً آخر قد مره على هذا الوجه وهو قوله رجوعاً الى حرف الفاء وقرئ بالالف لا يجره الى الجواب كما في
 جزا فلان اي كفاه وهو سهل لان لفظ الجزاء المحمول معنى القاء لفظ اصطلاحاً اي جعلي لان اللغة وضعت لفظ القاء بمعنى لفظ الجزاء حتى يقال

الجزاء الذي هو معنى القاء والكافي بل المراد يقول النخلة الفاء للجزاء اي دالة على ان ما بعد ما سبب عما قبلها فسمي السبب جزاء اصطلاحاً لانه
 فليقال ولان العتمة المؤتمنة في الاصل بالادمية لا بوصف الاسلام لانه خلق متحملاً لاعتبار التكليف والقيام بها لا يمكن الا مع حرمة التعرض له وانما
 تعارض الكفر فاذا اتفقت عادت بخلاف الاموال لانها بحسب الاصل مساجدة لانها خلقت للانتفاع بها والعصمة المقومة بالحسن فالاموال هي الاصل
 فيما الا نفوس لان التقويم يؤذن بخبر الخائب ومن شرطه التماثل وهو في المال لا النفوس وكانت النفوس تابت في العتمة المقومة في الاموال
 في الاموال بالا حوزا لداران العزة بالمنفعة فلذا في النفوس لان اشروع اسقط اعتبارا منعت الكفر فوجب بطلانها فان قيل لوجع ما ذكرتم لزم في المترددا
 اذا قتل في الزوال دية اجاب بانها من اهل الحرب حكم القصد الانتقال اليها فلم يجب شي واما قوله صلى الله عليه وسلم عصموا مني ما هم فتقول الاشك في ثبوت عصمة
 شرعاً ولا يستلزم كما لا بدليل ولو سلمنا فقد قال عليه الصلوة والسلام لا يحق من حقه ان يكونوا في دار الايكثرون سواء العدو والا ان هذا لا يتخص في

الاسير مسلم قوله ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له او قتل حربياً دخل دار الاسلام بامان فاسلم ثم قتل خطأ فالدية على عاقلة الامام وعليه الكفارة لانه قتل نفساً معصية
 بالاسلام وداره خطأ ومعنى قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له بالعرض لان المأخوذ ملكاً لا يملك بل بالوضع في بيت المال وان كان قتل المسلم الذي لا وارث
 والمستامن الذي اسلم ولم يسلم معه وارث قصده ولا تبعاً بان لم يكن معه ولد صغير دخل به الدين اعماً اذ ان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية منه بطريق
 الصلح لا الجبر لان موجب العمد عندنا القصاص عينا الا ان يتصالحوا على الدية وانما كان للسلطان ذلك لانه هو ولي المقتول قال ام السلطان
 ولي من لا ولي له وقد قدمنا الكلام على هذا الحديث في باب الاولياء والاكفار من هذا الكتاب فارجع اليه والدية وان كانت انفع للمسلمين من قتله
 لكن قد يهود اليهم من قتله منقعة اخرى هو ان يجر اثماله عن قتل المسلمين فيري بما هو انفع في رانه وما ذكرنا ظهر ان الاولى ان يقول وبهذا
 لان الدية قد تكون انفع والا كان يتعين الصلح منه عليها ولنا ان يعفو فليس لذلك لان ولا يتو على العامة نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم
 من غير عوض ولو كان المقتول لقيطاً فقتله المملك او غيره خطأ فلا اشكال في وجوب الدية لبيت المال على عاقلة القاتل والكفارة
 عليه ولو كان المقتول عمداً فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية عليه على الدية كما لم يبق عليها ولا يجره الى حقيقته ومحمد وقال ابو يوسف عليه الدية في
 ماله ولا اقله لانه لا يخلو عن ولي كلاب ونحوه ان كان ابن ربيعة وكالام ان كان ابن زنا فاشتباه من حكمه القصاص فلا يستوفي

الامام

الملك

الملك

الملك

الملك

وفي الجامع الصغير كل أرض فتحت عنوة فوصل اليها أم الأخت في أرض خراج وما كرم يصل اليها أم الأخت استخرج منها عني في أرض عشر لايت
العشر يتعلق بالأرض النامية وماؤها بما فيها فاعتبر السقي بماء العشر وبماء الخراج قال من أحياء أرضاً ما فخرج عندي يوسع وهو معتبره بخيرها فان
من جود أرضاً لمخرجه ومناها بقره في خراجية وان كانت من حيز أرض العشر فهي عشرة والبصرة عند كل عشرين في إجماع المعصاة رضي لان حيز الشريعة يعطى له حكمه
كفناء الدار يعطى له حكم الدار فحقها لصاحبها الانتفاع به وكذلك لا يجوز أخذ ما قرب من العائرة كان القياس في البصرة ان تكون خراجية لانها من حيز أرض
الخراج الا ان المعصاة رضي وطقوا عليها العشر فذكر القياس لجامعهم وقال محمد بن إسماعيل ان أحياءها بغير حفرها او بعين استخرجها او ماء وجلة والفرات والفرات

العظام التي لا يملكها احد في عشرة وكذا ان أحياءها بماء السماء وان أحياءها بماء الأنهار التي احتفرها الا حفرها الا حفرها مثل نهر الملك في نهر جرد فيخرب خراجية
لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هل سلب للماء ولانه لا يمكن توطيع الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامية

يتعلق الواجب بنفس الخراج فلا يؤخذ ما لم يكن خارجاً فهو اليق بالمسلم وكل أرض فتحت عنوة واقراها عليها في أرض خراج وكذا اذا حصل للمسلم
الحاجة الى ابتداء السقي فحق على الكافر والخارج ايق بالان فيه معنى العقوبة للتعليق بالتمكن من الزرع وان لم يزرع وفيه نظر فذكر في آخر الفصل

ان شئ الله تعالى ومكة مخصوصة من هذا الموضع فانها فتحت عنوة على ما سلفنا في باب الغنائم وقسمتها بالايشك مع انما فتحت عنوة
ولم يوطعت عليها خراجاً ونخص هذا المكان بحديث زيادة على ما في باب الغنائم خرج مسلم عن ابي هريرة انه ذكر فتح مكة فقال اقبل رسول الله صلى

عليه وسلم حتى دخل مكة فبعث الزبير بن العدي المجنبتين وبعث خالد بن الوليد على الجنبية الاخرى وبعث ابا عبدة على الجيش واخذوا من لطن
الوادى ورسول الله صلى الله عليه وسلم في كيبته قال فنظر الى فقال يا ابا هريرة قالت لبنيك يا رسول الله فقال اقبلت لي بالانصار فلا ياتي

الا انصارى فقتل بهم فبالوا فاما فواير رسول الله صلى الله عليه وسلم وكشفت قرش اوباشها فقال لهم الاترون الى اوباش قرش واتباعهم ثم قال
بيده فضرب احد سهما على الاخرى وقال اصدوهم حصدا حتى توافوني على الصفا قال ابو هريرة فانطلقنا فما شاربنا احد ان يقتل باشارتهم الا قتله

الحديث بطوله فاقسم هذا الى ما بينك قد ذكر القتي ففتح عنوة وصلحنا من البلاد فذكر ان الابرار وفارس واصعبان فتحت عنوة فمر على يدى الى موسى و
عثمان بن ابي العاص وعقبة بن غزوان وكانت اصبهان على يدى الى موسى فاحصه واما خرسان ورمور وفتح صلحنا في خلافة عثمان بن عفان على يدى عبد

بن عامر بن كيرة واما ماوراء فافتح بعد عثمان على يدى الى موسى فاحصه واما خرسان ورمور وفتح صلحنا في خلافة عثمان بن عفان على يدى عبد
بن الى صفرة وعقبة بن مسلم واما الى فافتحها ابو موسى في خلافة عثمان صلحنا في ولايته فتحت طبرستان على يدى سيد بن العاص صلحنا فتحها

عمرو بن العلاء والطالقان وديارند سنة سبع وميسين ودارت واما جرجان ففي خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين وكرمان وسجستان
فتحها صاحب الدين حباس في خلافة عثمان صلحنا وفتح الجبل كله عنوة في وقت جلالة وبنوا وبنوا على يدى سعد وثمان بن مقرن واما الجزيرة فتح صلحنا

على يدى عياض بن غنم والجزيرة ما بين الفرات ورجلة والموصل من الجزيرة واما حير فادوا الجزيرة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا دواته الجند
واما اليامنة فافتحها ابو بكر واما الهند فافتحها قاسم بن محمد التقى سنة ثلاث وتسعين قوله وفي الجامع الصغير كل أرض فتحت عنوة فوصل اليها ب

الانهار الخ وقوله من عادة المصاهرة اذا وقعت مخالفة بين ما في القدرى والجامع او زيادة في الجامع ليقول بعد لفظ القدرى وفي الجامع الصغير
وبينا الخالفة ظاهرة فان قول القدرى كل أرض فتحت عنوة فاقراها عليها في أرض خراج مطلق فموجب من ان يصل اليها ما الا انهار او الاصل

ان استعمل فيها عين ولفظ الجامع قيد خراجيتها بان يصل اليها ما الا انهار ونحن نقطع ان الارض التي اقراها عليها لو كانت تسقى بعين او بما بها
لكن الاخراجية لان اليها كفاؤ الكفار لو انتقلت اليهم أرض عشرية وسعلوم ان العشرية قد تسقى بعين او بما بها كسما لا تبقى على العشرية بل تصير

خراجية في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمالك فيكيف يبتدأ الكافر بتوطيع الش ثم كونهما عشرية عند من اذا استقلت اليه كذلك اما في التبا
فموايضاً يسنة والسبابة التي نقلها عن الجامع في غاية البيان ليست كما في المداية فانه قال ولفظ الجامع الصغير محمد بن يعقوب عن حنيفة

قال كل أرض فتحت عنوة بالقتال فصارت أرض خراج وكل أرض يصل اليها ما الا انهار في أرض خراج وكل أرض يصل اليها ما الا انهار فافتح
في عين في أرض عشر والارض التي اسلم اليها عليها في أرض عشر فقول وكل شئ يصل اليها ما الا انهار في أرض خراج عطفت على كل أرض فتحت

عنوة واللفظ يوجب المغايرة فيصير المعنى كل أرض فتحت عنوة صارت أرض خراج وكل أرض لم تفتح عنوة ووجعها انما يصل اليها ما الا انهار
عنوة واللفظ يوجب المغايرة فيصير المعنى كل أرض فتحت عنوة صارت أرض خراج وكل أرض لم تفتح عنوة ووجعها انما يصل اليها ما الا انهار

عنوة واللفظ يوجب المغايرة فيصير المعنى كل أرض فتحت عنوة صارت أرض خراج وكل أرض لم تفتح عنوة ووجعها انما يصل اليها ما الا انهار
عنوة واللفظ يوجب المغايرة فيصير المعنى كل أرض فتحت عنوة صارت أرض خراج وكل أرض لم تفتح عنوة ووجعها انما يصل اليها ما الا انهار

قال والخراج الذي وضعه عمر رضي الله عنه على اهل السودان من كل جريب يبلغه الماء قفيزا شقي وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والتخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر رضي الله عنه فانما بحث عثمان بن حذيفة حتى يسبح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فبيع ستا وثلاثين الف الف جريب

ففي ارض حسراج وما صلة تقسيم ارض الخراج الى الفتح عنوة والى ما لم يفتح عنوة لكنها تسقى بآبار الانهار نعم يجب تقسيم الاول بان يقر لها عليها بالضرورة وكان هذا معلوما اذ لا يبدى المسلم في اول الفتح قطبة لطيف الخراج في الاراضي المفتوحة كما يجب تقيد الانهار فانها لا تكون خراجية بل انما الانهار العظام كالنيل والفرات الحاصل ان التي تحت عنوة ان اقر الكفا عليها لا يوظف عليهم الا الخراج ولو سقيت بآبار مطران قسمت بين المسلمين لا يوظف الا العشرة وان سقيت بآبار الانهار واذ كان كذلك فبالضرورة يزداد الارض التي احياها محي فان التي تحت عنوة مما يبدى فيها التوظيف غير المقصود والمقرر لها عليها ليس الاموات التي احييت ونسب لمعنى كل ارض تحت عنوة صارت ارض خراج اذا قام لها عليها وكل ارض لم تفتح عنوة بل احياها مسلم كان حصتها انما هي على ما اراد الانهار في خراجية او ما رعين ونحوه فحشية وبذا قول محمد وهو قول ابى حنيفة ولو شتر كذا استغنى بهاء عن ذكر المسئلة التي تليها فانها هي وما صلها ان محمد قال فيمن احيى ارضا ميتة بغير بئر او عين استخرجها او ما رجلة والنفقات وباقي الانهار العظام التي لا يحكمها احد او بالمطر في عشرة وان احياها بآبار الانهار التي سقتها الانهار مثل نهر الملك نهر زبرجد وهو ملك من محم فخرية لان الاعتبار في مثله للمار لانه السبب لنهار الارض ولانه لا يمكن توظيف الخراج على مسلم ابتداء كما فيعتبر السقي لان السقي بآبار الخراج دلالة على التزائم في خراجية عليه وعند ابى يوسف يثبت بغير ما اى باليقرب منها فان كانت من غير ارضي الخراج اى بقربة فخرية او ارض الميت فخرية لان القرب من اسباب التزج فيترجح كونها خراجية بالقرب من ارض الخراج وعشرة كذلك واصلا فميتة الدور على لفي اشرع حكمها حتى جاز لصاحب الدار الانتفاع بقناتها فهو غير مملوك له ومن اجل ان الحق الانتفاع لوقال المستاجر لا جنة انما وليس لي فيحق الحفر ولكن احفر واخفر واقلضمان عليه في الاستحسان بل على المستاجر لان كونه قنار بمنزلة الدار ولو كان في الطلاق يثبت في النصف من القنار الطين والحفر وربط الدار به غير ان ابى يوسف استثنى البصرة من ذلك فانما عشرة من هذه اثنان من حيز ارض الخراج لا يمسح الصحابة على جعلها عشرة كما ذكره ابو عمر في الجوزية فترك القياس فيها كذلك هذا وقد ذكر من قوله ولا لا يمكن توظيف الخراج على مسلم الخ ان المراد بموضوع المسئلة اثنان قوله من احيى ارضا ميتة او ما سلمه والابن في كتاب حتى لو احياها في كانت خراجية سواء سقيت عند محمد بآبار السماء او بخود او لا وسواء كانت عند ابى يوسف من حيز ارض الخراج او اخرجت من غير ارضه ايضا ان يكون المسلم لا يبدى بالتوظيف الخراج كما ذكره محمد في الزايدات هو فيما اذ لم يكن منه صنع ليعنى ذلك هو السقي بالانج وانه لان الخراج جزاء المقتالة على حايتهم فاليستى بما جمود وجب فيه قوله والخراج ولفظه عمر رضي الله عنه على اهل السودان من كل جريب يبلغه الماء قفيزا شقي وهو الصاع ثمانية ارطال خلافا لابي يوسف ثم نص على الصاع ابو يوسف ومحمد فقال ابو يوسف حاشي السحر حاشي الشعبي عن عمر بن الخطاب فرض على الكرم عشرة قرو على الرطبة ستة وعلى كل ارض يبلها الماء عملت او لم تعمل فربها مائة نحو ما قال عامر بن لو الحجاز وهو الصاع انتهى و عامر بن الشعبي وقال محمد في الاصل في ما كان من ارض الخراج من عامر او عامر ما يبلغه الماء ما يصلح للزراعة ففي كل جريب قفيز ودرهم في كل سنة يترفع ذلك صاحب في السنة مرة او مرارا او لم يترفع كله سواد في كل سنة قفيز ودرهم في كل جريب نزع والقفيز قفيز الحجاج هو ربع الداشمي وهو مثل الصاع الذي كان على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانية ارطال والمراد من القفيز الماء نحو قفيز مازرع حطة او شعير او عدسا او زرة قاله الطحاوي واستخرج الدرهم ما يؤذن سبعة والمراد من الجريب ارض طولها ستون ذراعا وعرضها كذلك بذراع الملك كسرى وهو يزيد على ذراع الهامة بقبضة فهو سبع قبضات لان ذراع الهامة ست قبضات وقوله في الكافي ما قيل الجريب ستون في ستين حكاية عن جريهم في ارضهم وليس تقدير لازم في الاراضي كما قال جريب لارض يختلف باختلاف البلدان فيجوز في كل بلد تفاوت القبضات ان الجريب يختلف فاذ في البلدان يختلفان ان تجد الواجب بقفيز ودرهم مع اختلاف

وقد ذهبنا فنقول عن عمر وعثمان وعليهما ولا ينكر عليهم أحد من المهاجرين والأنصار ولأنه وجب نفيهم لما أتاه فقتل على الثقات بمنزلة خراج الأرض وهذا لأنه وجب بدل عن النمرة بالنفس والمثال وذلك يتقار وتكثر في القوس
وقلة فكذلك ما نفي عنه وما رواه محمود على أنه كان ذلك صلى الله عليه وسلم لهذا امرء بالاخلد من الحامية وإن كانت لا ينفذ منها الحزبية

وامنی ان اخذ من البحر من كل ثلثين تبيخاً وتبيخه ومن كل اربعين سسته ومن كل حالم ديناراً وعدله غاف من غير فصل بين غنى وفقير قال الترمذی
حسن صحیح و ذکر ان بعضهم رواه عن سروق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل قال و یواصح و رواه ابن حبان فی صحیحہ و الحاکم وصحیحه و الذکاء
ابن قیس ذکر ان الحاکم و فی مسند عبد الرزاق شامع و سفیان الثوری عن الاعمش عن ابی وائل عن سروق عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

سعاذ الى ان قال ومن كل حال ام وصاله وديناره وعاذله مغافرو كان ممة يقول هذا غلط ليس على الناس شي وفيه طرق كثيرة في هذا ذكرها لكم وقل
ابو سعيد وبنو الله علم فيما ترى منسوخ از كتاب في اول الاسلام ر المشركين وولد انهم يقتلون مع رجالهم ستمل لذلك ما روى اصعب بن

ان

الى سفاقر من اليمن وبنى الجهمرة قال الاصمعي ثوب سفاقر غير منسوب فمن نسب فهو خطأ عنه ولان الحجية انما وجبت بدلا عن القتل ولذا لم تجب على من لم يكم

فقد سبب الكفر كالذي رآى والناس وبرز الممنون ينظم الغنى والشعير لان كل ما منهم يتقبل قوله وماربنا منقول عن عمرو وعثمان وعلى رضي الله تعالى عنهم اجمعين

وكانه الاصحاح في كتبه عم جلد الرحمن بن ابي اسحاق الحنكلي ان عمر بن الخطاب بن مسعود وجهه رضى الله عنهما بن ايمان عثمان بن حنيف الى السواد مسحا ارضها ووضعها عليها فخرج وصلا

الناس ثلاث طبقات على ما قلنا فلما ارجوا ان يجدوا كذا لم يبق لهم غير ان يخرجوا الى مكة فخرجوا في سنة ثمان وعشرين من الهجرة النبوية

[illegible]

فمن الطهقات الى الارزفة ان يخرج من الخناش وضع الحنة على الارزفة من فوقه فترى البلاء فوضع على الغنة الخمر من طهقة الخمر الى الارزفة

[illegible]

الاجماع ثم عارض المصنف بقوله ولانه اى الخبيثة وجبت نصرة للمقاتلة اى خلفا عن نصرة مقاتلة اهل الدار لان من هو من اهل دار الاسلام عليه نصرة

وقد فانت يا سيدي اهل الدار المعادين لنا لا اصرحهم على الكفر ولما صرفت الى المقالة ووضعت على اصحابي النعمان الذين لم يزلوا القتال وكانوا مسلمين مختلفا

حاصلهم لانه نصر الغنى لو كان مسليما فوق نصر المتوسط والفقير فانه كان خيرا لكاور كبر معه علامة المتوسط راكب ابقطوا الفقير اجلوا هذا معنى قول المصنف وذلك ان النصرة تتفاوت كمتفاوت

وغير وقلته قلدا لاسم بديع الجبried والحقنا بخرج الارض فانه وجب على التفاوت واوراد عليه لو كانت خلقة من النضرة لزم ان لا يكون منسوما لوقا لواعب الجبried

سنة ثمانين أو يطلب الإمام منهم ذلك والحال أنها لو أخذ منهم مع ذلك أجيب بأن إشراج جبل نصرتم بالمال وليس للإمام تغيير الميراث إشراج تحصيله

من النصر التي فاته النصر المسلمين حفره الاسلام فالت كفر فادلت بالمال وليس نصرهم في حال كفرهم تلك النصر الفاسدة فلا يخل خلفاء

ان الحجرية خلف عن قنده ولسرته نجسيا قال وبارواه من وضع الديار على الكحل محمول على انه كان صلى فان اليمين لم يفتح عنقه بل صلى

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قال وتوضه الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى ليقطوا الجزية الآية ووضع رسول الله على المسلمين الجزية على المجوس قال وعبد الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي وهو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقتلواهم الا ان اعرفوا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس كغيره في حق راءهم على الاصل فلما اذنتهم على استرقاقهم فحق الجزية عليهم اذ كل واحد منهم اشتغل على سلب النفس منه فانه يكتب ويؤدى الى المسلمين ونفقته في كسبه وان ظهر عليهم قبل ذلك فهو وفاء وهو مذهبنا ثم في الجزية استرقاقهم ولا توضع على عبدة الاوثان من العرب كما لم يذب لان نصرهم اذ تغلبوا اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم هو القرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهرهم اقاموا كذا فلان كبر ربه بعد ما هلك الاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفرقين الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة وعند الشافعي رحمه الله يستحق مشركو العرب جوازه ما قلنا

ماروى البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جعل ذلك من قبل اليسار واعلم انه سيجي ما يفيد ان الجزية خلف عن قلمهم والوجه انها خلفت عن قلمهم ونصرتهم جميعا الا ان احدهما فقط فني عن المجموع ثم اختلفت في المزد من الغني والمتوسط والفقير فقبل ان كان له عشر آلاف درهم فهو موسر ومن كان له مائتان فصاعدا لم يصل الى التسعة فمتوسط ومن كان معسرا فهو مكاتب وعن بشر بن عياض من كان يملك قوته وقوت عياله وزيادة فهو موسر ومن ملك بلا فضل فهو الوسيط ومن لم يكن له وقت رزق الكفاية فهو المعسر اى المكاتب وقال الفقيه ابو جعفر بن محمد الى عادة كل بلد في ذلك الا ترى ان صاحب خمسين الف بلغ يبعد من المكثرين وفي بعض بلاد لا يبعد كثيرا ذكره عن ابى نصر محمد بن سلام ويستحب وجود هذه الصفات في اخراسته والمعتملى المكاتب والاعمال الاضطراري العمل وهو الاكساب وقيد بالاعمال لانه لو كان مريضاً في نصف السنة فصاعدا لا يجب عليه شيء الا لو لم يعمل وهو قادر فعليه الجزية كما عطل الارض قوله وتوضع الجزية على اهل الكتاب اليهود وغيرهم فيسلموا قوائمهم يديون بشريعة موسى صلى الله عليه وسلم الا انهم يجاهلونهم في فروع النصارى ويقتل فيهم الفرج والارمن لقوله تعالى وتلقوا الذين لا يؤمنون بالند والاباليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية واما الصابئون فعلى الخلاف من قال بهم من النصارى او قال بهم من اليهود فهم من اهل الكتاب ومن قال بيهود الكواكب قليلا من الكنايس بين الكعبة والاوثان وفي فتاوى مستأخريه وتوخذ اى الجزية من الدار ليست عن اى حنيفة خلافا لما اطلق في اهل الكتاب فشم اهل الكتاب من العرب والمجوس واما المجوس عبادة النار ففي البخاري ولم يكن عمره ان الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ما من مجوس جزوا فقال المصروف وضع عليه الضلوة والسلام الجزية على المجوس وجبريلة في البحرين قوله وعبد الاوثان بالجراس وتوضع على عبدة الاوثان من المجوس وفيه خلاف الشافعي وهو يقول القتال واجب لقوله تعالى وقتلواهم الا ان اعرفوا جواز تركه الى الجزية في حق اهل الكتاب وبالقرآن اعني ما تاوناه من قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي المجوس بالجزيرة الذي ذكرناه في صحيح البخاري فيدعي من ورائهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم في جزية الجزية عليهم جميع ان كلامنا الاسترقاق والجزية يشتمل على سلب النفس منهم اما الاسترقاق فظاهر انه يصير نفعه نفسه لنا وكذا الجزية فانه يكتب ويؤدى الى المسلمين والحال ان نفقته في كسبه فقداى حاجته نفسه الدنيا وبعضها فذا المعنى يوجب تخصيص عموم وجوب القتال الذي استدل به وذلك لانه عام مخصوص باخراج اهل الكتاب والمجوس عند قبولهم الجزية كما ذكرنا في تخصيصه بعد ذلك بالمعنى وانما لم تضرب الجزية على النساء والصبيان مع جواز استرقاقهم لانهم صاروا اتباعا لا اصولهم في الكفر فكانوا اتباعا في حكمهم فكان الجزية على الركن اتباعه في المعنى ان كان له اتباع والا فمضى عنه خاصة قوله وان ظهر عليهم اى على من تقدم ذكرهم من اهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من مجوس قبل ذلك اى قبل وضع الجزية فمضى ولانا ما انخبا بين الاسترقاق وضرب الجزية قوله ولا توضع الجزية على عبدة الاوثان من العرب والمتردين لان كفرهما يعني مشركى العرب والمتردين قد تغلب فلم يكونوا في معنى العجم اما العرب فلان القرآن قد نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهرهم اقاموا كذا فلان كبر ربه اغلظ من كفر المجوس فاما المتردون فلان كفرهم بعد ما بذوا الاسلام ووقفوا على محاسنه فكان كذلك فلا يقبل من الفرقين الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة وعند الشافعي يستحق مشركو العرب وهو قول مالك والجمهور ان الاسترقاق اطلاق

ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الضرر في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا يجرى فيه بلا شك ولا يوضع عليهم
عالمهم لانهم يحملوا الزيادة بسببهم ولا يوضع على الرهبان الذين لا ينجح الطون الناس كذا ذكرهم هنا وذكرهم في حقه على حذيفة رآه ابن حنيفة رآه انه توضع عليهم
اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجه التوضيع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كمن تطلبت الاخرى اجنبة ووجه التوضيع عنهم
انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا ينجح الطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعقل صحيحا ويكتفى بصحة في اكثر السنة ومن اسلم عليه
جنسية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي في فيه ماله انها يجب بدلا عن العمة او عن السكة وقد وصل اليه المعقل فلا يسقط عنه
العوض بهذا العارض كما في الاجرة والمثل عن دم العبد ولا نقوله عليه السلام ليس على مسلم جنسية ولا كفارة وجبت عقوبة على الكفر لهذا السبي
جنسية وهو الجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بدلا للموت ولا ن شرع العقوبة في الدنيا الا ليكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام

قوله ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الضرر في حقنا وعلى الاعتبار الاول لا يجب لان المملوك المخرج
يقتل وعلى الاعتبار الثاني لا يجب لان المملوك عاجز عن الضرر فانتع الاصل في حقه فانتع الخلف لان شرطه استقرار الاصل والامانة فدارين
وهو من فلا يجب بالشك والوجه ان يقال انها بدل عن القتل في حقهم وعن القتل في حقنا جميعا ولا يتحقق الثاني لما ذكرنا فلم يتحقق الموجب لاقتطاع
بني الجزية وهذا لا نذكره فيما يلي هذه المسئلة واذا كان خلفا عن ابي حنيفة لا يحسن قوله فلا يجب بالشك بل لا يجب بلا شك ثم لا يخفى ان ذكر ام الولد ليس
على ما ينبغي فان من المعلوم ان الاجزية على النساء ولعله ابن ام الولد سقطت لفظة ابن **قوله** ولا يوضع عليهم مالهيم يعني لما قلنا لا يوضع عليهم جازان
يقال انها تؤخذ من مالهيم فيؤدون عنهم فزال هذا الاحتمال يقول ولا يوضع عليهم مالهيم لانهم يحملوا الزيادة في الجزية حتى لم يمتهم جزية الا غنيابهم فلا يؤخذ
منهم عنهم شي آخر والا كانوا من الجزية ويقترب بوجه آخر وهو انهم يحملوا الزيادة بسببهم فكانت الجزية عنه وعنهم معنى شرعا فلا يجب شي آخر
وبذلك ان على ان غنا الملاك بهم لانهم مال وبحرون المالك **قوله** ولا يوضع على الرهبان جمع راسب وقدر يقال هو لوجه رهبان ايضا
شرطان لا ينجح الطون الناس ومن خالف منهم فعليه الجزية هكذا ذكر القدي وري وذكر محمد عن ابي حنيفة رآه انه توضع عليهم اذا كانوا يفتدرون على
العمل وهو قول ابي يوسف ووجه التوضيع انه الذي ضيع القدرة على العمل فصار كمن تطلبت ارض المباح من الزراعتة ووجه وضع الجزية
عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا ينجح الطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا يخفى ان هذا اصل الشافعي رد على ما تقدم انما
عندنا بدل من نصرهم التي قاتت بالكفر وعنده بدل من القتل فاد صحة هذا الاعتبار عندنا ولكنه ليس هو المعتبر فقط بل مجموع
منه ومن كونه خلفا عن نصرهم ايانا فتمت تخلف اعدائنا فتمت وجوبها وعن محمد الاجزية على المسلمين قيل يجوز انه اراد من يقدر على العمل منهم فيكون
اتفاقا ويجوز ان يقول هو لا ينجح الطون الناس ومن لا ينجح الطون الناس لا يقتل **قوله** ومن اسلم عليه جزية بان اسلم بعد كمال السنة سقطت عنه
وكذا اذا مات كافرا خلافا للشافعي رآه فيها وكذا الروايات في اثنا راسية او اسلم وفي اصح قول الشافعي لا تسقط فيها ايضا وعلى هذا
الخلاف لو عمر او من او اقدار وصار شيخا كبيرا لا يستطيع العمل او افتقر بحيث لا يقدر على شي لان الجزية وجبت بدلا عن العصمة التي تثبت
للذمي بعد ان يمتد كما هو قول الشافعي رآه او بدلا عن السكنى في دار الاسلام كما هو قول آخره وقد وصل اليه الفوض وهو حقن دمه وسكتاه
ان الموت او الاسلام وصار بذلك مستوفيا للبدل دينيا في ذمته فلا يسقط بهذا العارض الذي هو موته او اسلامه كسائر
الديون من الاجرة والصلح عن دم العبد فيما لو قتل رجلا عدا فصار على مال ثم مات قبل ادائه ولنا ما احسنه ابو داود
القرابي عن جرير عن قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم
جزية قال ابو داود وسئل سفيان الثوري عن من هذا فقال يعني اذا اسلم فلا جزية عليه وباللفظ الذي فسره به سفيان الثوري
رواه الطبراني في معجمه الاوسط عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اسلم فلا جزية عليه وضعف ابن القطان
قابوسا وليس قابوس في مسند الطبراني فهذا بمجموعه يوجب سقوط ما كان استحق عليه قبل اسلامه بل هو المراد بخصوصه لانه موضع الفاء
ان عدم الجزية على المسلم ابتداء من ضرورات الدين فالاجابة عن حجة القادة ليس كما اخبر السقوط لما في حال البقاء وبهذا السقوط بالاسلام
والوجه ليم موته واسلامه وهذا الحديث نحوه اخرج جميع المسلمين على سقوط الجزية بالاسلام فلو لم يرد طلب الفرق بين الجزية وبين الاسترقاق

فصل

ولا يجوز أحداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لعله عليه السلام لا خصا في الاسلام ولا كنيسة وللمواد احداثها وان لم يمت البيع والكناش القديمة اعدوها لان الابنية لا يتعدى دائمة وما اقرهم لاهلهم فقد عهد اليهم ولا حادثة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنة وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروى عن صاحب المذهب في قرية الكوفة كان اكثر اهلها اهل الذمة

وهو ما لم يصد من شيئا به ويقول احط الجزية يا زنى وقبولها من النساب يفوت المما موريه من اذ لا له عند الاعطاء قال الله تعالى حتى يطولوا الجزية عن يديهم صاغرون ويوجب احزانها وجبت بالاعتراف القتل في حقهم من النقرة في حقنا كما ذكرنا لكن يعني عن القتل في المستقبل في المستقبل في المستقبل لان القتل انما هو في الحرب قائم في الحال الحرب ما مضى فكذلك النقرة في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه بانقضاء الحاجة فيه الى شيء من الاشياء وفي الملبس ولان المقصود ليس مع المال بل سلال الكافور استصفا وقيل المقصود يحصل باستيفاء الجزية واحدة ثم قول محمد في الجاهل جارات سنة اخرى عمله ليعمل المشايخ على ارضه سنة محب اذا فقال الوجوب باخر سنة فلا بد من المضي لتحقيق الاجماع في الحولين او في الجزيتين فتدخل وتدخل البعض هو مجرى على حقيقة وهو ان يراود دخول اول السنة فان حجب الشهر محج اوله وحج السنة محج اولها والاصح بهذا فالوجوب عندنا بول السنة وعقدان في آخره اعتبارا بالركوة ولنا انما وجبت الجزية بدلا عنه بالنقرة والقتل لا يحقق الا في مستقبل عدا بقرناه وان القتل انما يستوفى قائم في الحال فعلا لغيره من المسلمين وبدل عن نصرتهم وانما يحل اليك في المستقبل بخلاف الركوة لان الوجوب في المال انما يبرز الحجب لا يتحقق الاستيفاء فكم يتقبله لعدم تصاويره كذا ثم لم يحل قيام انما لانه المكن من فضا المال به ناسيا لقتل ديار

فصل

لما كانت بركة احكام تتعلق بالذي باعقبا غير باو ما مضى فاعتدوا بنفسه قوتكم كقولهم ولا يجوز احداث بيعة كيسة البار ولا كنيسة في دار الاسلام وبها متعب اليهود والنصارى ثم غلبت الكنيسة لمتعب اليهود والبيعة لمتعب النصارى وفي ديار مصر لا يتصل لفظ البيعة والكنيسة بالقرى ليقين ولفظ الدبر للنصارى خاصة وقيد المصموم دار الاسلام بالامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فاجابها فيها معارضة بالما راينا لفظا فلا يجوز بخلاف القرى ثم ذكر ان في قرى ديارنا ايضا لا تحدث في هذا الزمان والمروى عن صاحب المذهب يعني ابا حنيفة كان في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل ذمة بخلاف قرى المسلمين اليوم ولذا قال شمس الائمة في شرحه كتاب الاجارات الاصح عندي انهم يمنون عن ذلك في السواد وان كان في السكينة قال ان كانت قرية غالب اهلها اهل الذمة لا يمنون واما القرى التي سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها على ما ذكرنا فصار اطلاق منع الاحداث هو المختار فصدق تعميم الفتوى في منعها في دار الاسلام والصومعة وهو ما يعني في منع الناس والالفاظ فيها لهم مثلها فيمنع ايضا وكذا يمنع بيت نار ثم قال القدوري وان انهدمت البيعة والكناش القديمة عادوا ما قال القدر لان الابنية لا يتعدى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم لا حادثة ضمننا غير انهم لا يمكنون من نقلها من مكان الى آخر لانه احداث في ذلك المكان المنقول اليه فلا يجوز وفي هذا التعليل اشارة الى ان ذلك اذا كان باقرار الامام اياهم على ذلك وذلك اذا صالحهم على اقرارهم على ارضهم يوم كان اما في زمن الصحابة رضوا والتابعين او بعد تميم امصار المسلمين ثلاثة اعدادا ماصرة المسلمين كالكوفة والبصرة وخراسان واسط فلا يجوز فيها احداث بيعة وكنيسة ولا يتبع لعملا تهم للصومعة باصباح اهل العلم ولا يمكنون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنازير وضرب الناقوس وثانها ما يفتح المسلمون عنوة فلا يجوز فيها احداث شيء بالا جملة وما كان فيها شيء من ذلك هل يجب بدمه فقال مالك واثافني في قول واحمد في رواية يجب وعقدنا ان جعلهم ذمة امرهم ان يجعلوا كسهم مساكن ومنع من صلواتهم فيها ولكن لا تهدم وهو قول اشافني في رواية عن احمد لان النصارى يبرءون ففتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا كنيسة ولا ديرة ولم يفتل ذلك قط وثالثها ما فتح صلى فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا السند جازا عند شتمهم وان صالحهم على ان الدار لنا يؤدون الجزية فانكهم في الكناش على ما يرضع عليهم فاصح صالحهم على شتمهم لا يمكن الاحداث لا يمنهم انما ان الاولى ان لا يصالحهم الا على ما وقع عليه عمر بن عبد الله من عدم احداث شيء بينهما ويمنون

وفي ارض العرب يمتعون من ذلك في امصارها وقراها القوله عليه السلام لا يمتعون دينان في جزيرة العرب

من ضرب الناقوس وشرب الخمر واتخذوا الجزير بالاجماع انتهى وتوكل يمتعون من شرب الخمر هذه اى التجار اى الظاهر وفي المحيط للوزير
 الناقوس في جوف كنانة سمى لا يمتع انتهى وقال محمد بن كل قريه من قري اهل الذرية او معروا وحديثه لم اظروا فيها شيئا من الفسق مثل الزنا والفسق
 التي يخرجونها في دينهم يمتعون مشركا والمزايير والطنابير والقنادس من كسر شيئا من ذلك لم يمتعون وا علم ان البيع والكنائس القديسة في
 السواد لا تدم على الروايات كلها واما في الامصار فاختلف كلام محمد فذكرني المستخرج تدمم القديسة وذكرني الاجارة انها لا تدمم على الناس
 هذا ما راينا كثر استنادا ولت عليها ائمة وازمان وهي باقية لم يامر امام بهدوان كان متوارثا عن عبد الصالح بن علي هذا مصرنا فتمت فيها ديرا كنيسة
 فوقع في داخل السور يبنى ان لا يهدم لانه كان مستحقا للام قبل وضع السور فحل ما في جوف القنطرة من الكنائس على ذلك لانها كانت قضا
 فاراد العبيدون عليها السور فتم فيها الآن كنائس وبعد من امام تمكين الكفار من احداثها جارا في جوف المدن الاسلامية فالظاهر انها كانت
 في الضواحي فاذا السور فاحاط بها وعلى هذا فالكنايس الموجودة الآن في دار الاسلام غير جزيرة العرب كلها يبنى ان لا تدمم لانهم اكانت في
 امصار قديمة ولا شك ان الصحابة رضوا والتابعين حين فتحوا المدينة علموا بحسبها وبعد ذلك ينظر فان كانت البلدة تفتح عنوة مكنانهم
 بقوا ساكنين لا يهدم ولا يمتعون ولكن يمتعون من الاجتماع فيها للتقرب وان عرف انها تفتح صلحا مكنانهم اقروا معا بدلا يمتعون من ذلك فها
 بل من الانظار فانظر الى قول الكرخي اذا حضر لهم عبد يخرجون فيه صلواتهم ويغذونك فليصنعوا في كنائسهم القديسة من ذلك ما اجوا فان
 يخرجوا ذلك من الكنائس حتى يظهر في المصرف ليس لهم ذلك ولكن يخرجوا خفية من كنائسهم واستدل المصنف على عدم الخلاف بقوله عليه الصلوة
 والسلام لا خصما في الاسلام ولا كنيسة قال المصنف المراد احداثها وبذلك لان البنية قد تحققت كثير من الصحابة في الصلح وفي رواية البيهقي تصريح بذلك في سننه عن
 ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصما في الاسلام ولا بنية كنيسة وضعه ورواه ابو عبد الله قال ابن سلام ثنا علي بن سالم ثنا الليث بن سعد حدثني ثوبان
 بن نعيم الحضرمي قاضي مصر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا خصما في الاسلام ولا كنيسة قال في ابوالاسود عن ابن ابي عمير عن جبيب بن عبد الرحمن قال قال عمر بن الخطاب
 لا كنيسة في الاسلام ولا خصما وروى ابن عدي في الكامل بسند الى عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يمتنع في الاسلام ولا بنية ما حرمها
 واعلى سعيد بن سنان واذا تعدت الطرق الضيق يصير حراما ثم قيل المراد بالخصم انزع الخضمين وقيل كناية عن التحني عن اتيان الناس لقوله
 وفي ارض العرب يمتعون من ذلك في امصارها وقراها فليبحث فيها كنيسة ولا تقبل انهم لا يمتعون من سكنى فيها فلا فائدة في اقواله الا ان تتخذوا
 سكنى ولا يباع فيها خمر ولا في قريه منها ولا في ما من مياه العرب ويمتعون من ان تتخذ ارض العرب سكنا او وطننا بخلاف امصار المسلمين
 ليست في جزيرة العرب يمتعون من سكنها ولا خلاف في ذلك وذلك لقوله عليه الصلوة والسلام لا يمتنع دينان في جزيرة العرب اخرج الشيخ بن ابي
 في مسنده ابن انا النضر بن شميل ثنا صالح بن ابي الاضر حدثني الزهري عن سعيد بن مسيب عن ابي سيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 في مرضه الذي مات فيه لا يمتنع دينان في جزيرة العرب روى عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري عن سعيد بن مسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يمتنع بارض العرب او قال بارض الحجاز دينان ورواه في الزكوة وزاد فيه فقال عمر بن الخطاب ومن كان منكم عنده عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأ
 به ولا تاتي بجليكم قال فاجابهم عمر بن الخطاب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انك في فرض مائة قال الدارقطني في علقه هذا صحيح ورواه ما كان في المطا قال ما كان
 ابن ابي شهاب فخص عمر بن الخطاب عن ذلك حتى تاه القتين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يمتنع دينان في جزيرة العرب فاجابهم عمر بن الخطاب ورواه ما كان في المطا

عبد

ويؤتمنهم على مولى التغلب الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة موالى القرية وقال زفره ايضا عند لقوله عليه السلام ان مولى اتوم منهم
الاثر ٤ ان مولى النجاشي يلحق به في حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه لهذا توهم الجزية على مولى المسلم اذا كان
نفسا انما بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمان تثبت بالشبهات فالحق المولى بالنجاشي فمقتضى ذلك ان لا يحرم عليه الصدقة لان الغنى
من اهلها وانما الغنى مانع ولا يوجد في حق المولى اما النجاشي فليس باهل لجهة الصلاة اصلا لانه حينئذ لم يشرك في سائر الناس الحق به

ثم زعم عمر بن الخطاب بن زرعته يا امير المؤمنين ان القوم لم يمسس شديدهم بمس العرب انفقون من الجزية فلا تقن عليك عاروك بهم فخذ منهم الجزية باسم الصلابة فبعث
عمر بن الخطاب في طلبهم فاصنع عليهم فاجمع الصحابة على ذلك ثم الفقهاء في رواية ابي يوسف ربه بسند الى داود بن كرويس عن عبادة بن النعمان التغلبي انه قال
لعمرك ان بني تغلب الحديث الى ان قال فصالحهم عمر بن الخطاب على ان لا ينمسوا احد من بلادهم في الضررية ويضاعف عليهم في الصدقة وعلى ان يسقط
الجزية من رؤسهم انتهى ففي كل اربعين لم يمسس اثنان ولا زيادة حتى يبلغ مائة وعشرين ففيها اربع شياخ وعلى هذا في البقرة الاصل ثم اختلف الفقهاء هل هي
جزية على التحقيق من كل وجه ولا فيقول من كل وجه ولا يؤخذ من المرأة والضبي فلو كانت للمرأة ماشية ونقود لا يؤخذ منها شي وبوراية الحسن بن
ابى حنيفة قال الكرخي وبذا الرواية اقيس ويقول الشافعي لان الواجب بكتاب الله عليهم الجزية فاذا اصالحهم على مال جعل واقعا موقع المستحق يؤيده
قول عمر بن الخطاب بن زرعته سموها باسميكم قال اصحابنا واحمره وان كان جزية في المعنى فهو واجب بشرط الزكاة واسياها اذ الصلح وقع على ذلك ولنا
الاثر في شرط الجزية من وصف الصغار فيقول من النائب ويعطى جالس ان ساروا لا يؤخذ بتبليبه والمصرف مصالح المسلمين لانه ما من بيت المال
وذلك لا يخص الجزية والمرأة من الهاموس اهل ما يسحب من المال في الصلح فيؤخذ بخلاف الصبي والمجنون لا يؤخذ من مواسيهم وموالى لهم لم وجوب الزكاة
عليهم بخلاف ارضهم فيؤخذ خراجا لانها وظيفة الارض بسبب عبادة لم يخصص النابيين كنفقة عبيدهم وواصل ما ذكره لانه روى في هذا الباب
جهة الجزية في المصرف وفيها سوى ذلك روى جهة الزكاة اما الاول فلانها حقيقة الجزية واما الثاني فلان ما وقع عليه الصلح لا يغيره وانه الجزية
التي وجبت بالصلح وقد علمت ان الجزية قسمان قسم يجب بالصلح فيتعين على الوجه الذي وقع عليه الصلح كيف ما وقع والذي يراعى فيه
من وجوب عليه وصفه ومكيبه هو الجزية التي يتبى الامام وضعا شيا واولوا على ما تقدم قوله ويوضع على مولى التغلبي اى معتقه الخراج
اى الجزية وحراج الارض وقتل زفره ايضا عطف عليه ما يؤخذ من المسلمين كالنقل في نفسه لقوله عليه الصلاة والسلام مولى
القوم منهم وبذا الحديث استدل لنا في الزكاة على حرمان مولى الهاشمي الزكاة ولذا استدلل به على التضعيف على مولى التغلبي وجميع
الاحاديث المذكورة في هذا الفصل تقدم الكلام عليها في كتاب الزكاة من هذا الباب ولنا ان هذا اى وضع الصدقة المضاعفة تخفيف
ان لم يكن فيه وصف الصغار والذلة برغبتهم في ذلك واستشفاهم سواه والمولى لا يلحق بالاصل فيه اى في التخفيف الا يرى ان السلام
اعلى اسباب التخفيف ولو كان لمسلم مولى نصراني وضعت عليه الجزية ولم يتعد اليه التخفيف الثابت بالاسلام فلان لا يتعدى التخفيف اثنا
بوصف التغلبي اولى بخلاف حرمة الصدقات على الهاشمي لانه ليس تخفيفا بل تحريم وحرمان تثبت بالشبهات فالحق مولى الهاشمي به
وينقص بمولى الغنى تحريم الصدقة على معتقه ولم يتعد اليه فقال لا يلزم لان الغنى من اهل الصدقة في الجملة الا يرى انه لو كان عاملا عليها
اعطى كفاية بهناتها وانما الغنى مانع من الاسقاط عن المعطى له شرعا تحقق في حق سيده ولم يتحقق في المولى فخص السيد بالهاشمي فليس باهل
لهذه الصلوة اصلا لشره وكرامته لاسا خما ولذا لا يعطى منها لو كان عاملا فالحق به مولا لان التكريم ان لا ينسب اليه تلك الاوساخ بنسبة قال
قلت هذا التقدير للمعنى على النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام مولى القوم منهم اجيب بان الحديث غير محرجي على عموم هذا الاجماع فان مولى الهاشمي يزر
منه لثقة الكفاية لهاشمية والامة فكان عاملا خصوصا بالنسبة الى الكفاية والامة فيخص بالمعنى الذي ذكرناه ايضا وجوانه تخفيف فلا يتعدى بالنسبة للتضعيف

قال ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم ولا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام محررا كان او عبدا فان ابى قتل وقاويل
الاول انه يستعمل فيمهل ثلاثة ايام لانها مدة ضريبة لابلاد الاعزاز وعز ابن حنيفة ربه وابي يوسف ربه انه يستحب ان
يؤجله ثلاثة ايام طلت لك اوله يطلب وعن الشافعي ربه ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان
ارتداد المسلم يكون غز شبيهة بظواهر فلا بد من مدة يمكنه التأمل فقد رناؤه بالثلث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من
غير قيد الا مهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولا يفرحني بكلفه الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال
هذا لانه لا يجوز تأخير المباح في حرم ولا فرق بين الحرة والعتق والقتل وكيفية توبته ان يتوب عن الايمان كما اساء الاسلام ولا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه لم يحصل

قوله ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم فيها والا قتل وبهذا اللفظ ايضا من القدوري يوجب وجوب الانتظار ثلاثة ايام على ما عرف من الاخبار في
مشناه فذكر عبارة الجامع وهو قوله وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام فان ابى قتل اى مكانه فانه يفيد انكاره الايام الثلاثة
واجبا ولا استحبابا وانما تعينت الثلاثة لانها مدة ضربت لابلاد العزاز بدليل حديث جابر بن عبد الله بن مسعود في الخبر الثلاثة ايام ضربت للتامل
لرفع الغين وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ان سالتك من شئى بعد ما وصى الثالثة الى قوله تعالى قد بلغت من لدنى عذرا
وعن عمر بن الخطاب ان رجلا اتاه من قبل ابى موسى فقال له بل من معرفته خرف فقال نعم زجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال مهلا حستوه في بيت
ثلاثة ايام واطعمته في كل يوم رقيقا لعله يتوب ثم قال ثم لم يزل يمشى الى كعبته فخرجوا به الى ارض اخرج به ملك في المطا لكن ظاهري عمره
يقتضى الوجوب ثم قال المصنوع لا ويل الا ويل وهو قول القدوري الدال على وجوب اتمامه الايام الثلاثة انما يستعمل فمهل وظاهر المبسوط
الوجوب فانه قال اذا طلب التأجيل اجل ثلاثة ايام لان الظاهر انه دخل عليه شبهة فعلى ازالة تلك الشبهة او انه يحتاج الى التفكر
ليتبين له الحق فلا بد من المهلة واذا استعمل كان على الامام ان يمهله مدة النظر حلت في اشرع ثلاثة ايام كما في الخبر ثم قال في حديث عمر
المذكور انه قال على الوجوب تأويله انه عليه طلب التأجيل وعن ابى حنيفة ربه وابي يوسف ربه انه يستحب ان يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك او
لم يطلب وعن الشافعي ربه ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل قتله قبلها لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا لا بد من مدة يمكنه فيها التأمل
فقد رناؤه ثلاثة ايام لما ذكرناه والصحيح من قول الشافعي ربه انه اذا تاب في الحال لا يقتل بحديث معاذ وقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه
فاقتلوه من غير تعذيب بالنظر وبهذا اختيار ابن المنذر وبذلك ان اريد به عدم وجوب الانتظار فمذهبنا والاستدلال مشترك ومن الادلة ايضا قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا كافر حرى وان كان اربابيه ففى استحباب الامهال فنقول هذه الاوامر مطلقة وبيها يقتضى الفور فيجوز التأخير
على ما عرف ثم ثبت وجوبه بحديث عمره وقول المصنف وبذلك لا يجوز تأخير الواجب الامر وهو لم ينسحب بحيد اذ يقتضى كراهية الامهال ثلاثة ايام وهو خلاف المذهب
ويخالف ما ذكرنا من ان الامر المطلق لا يقتضى الفور الا اذا خيفت الفوت فان قيل لا نسلم ان الاوامر المذكورة مطلقة بل مشبهة للمعوم للمعافى في قوله فاقتلوه لانها
تفيد الوصل والتعقيب قلنا تلك الفاظ العاطفة وبها اسبب فان قيل فتفيد الوصل باعتبار ان العلول لا يتاخر عن العلة قلنا المعلول هو الحكم الشرعى وبها
قتله لم يتاخر عن غايته المشقة وهو كفرة واما تجايل الاشارة عن الفور ففى آخره لا فرق في وجوب قتل المرتدين كون المرتد رجلا او عبدا وان كان متعينا قتل البطال حتى
الموتى بالاجماع واطلاق الدلائل التي ذكرناها وكيفية توبته ان يتبرأ عن الايمان كلها سوى دين الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كفا
لحصول التقدير فيقول هو ان يقول ثبت ورجعت الى دين الاسلام وانا بى من كل دين غير دين الاسلام قبل لكن هذا بعد ان يأتى بالشهادتين والامر
بالبعث والنشور يستحب توبه قال الاشارة الثلاثة ولو تبرأ عما انتقل اليه كفا لم يحصل المقصود وفي شرح الطحاوى سئل ابو يوسف ربه عن الرجل كيف نسلم
فقال يقول كما شئت ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ولا يقر بما جاز به من عند الله ويتبرأ عن الدين الذى اتخذه وان شئت ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بى من كل دين غير دين الاسلام الذى ارتد اليه ففى توبته انتهى وقوله قطير يذره معنى ابدلان قطير
لما مضى لا لا يستقبل وفى شرح الطحاوى اسلام انصرانى ان يقول لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويتبرأ من النصرانية واليهود كذلك يتبرأ من اليهود
وكذلك كل منة واما ما رواه ابن النعمان فلا يكون مسلم الا انهم يقولون بذلك غير أنهم يجهلون خصوص الرسالة الى العرب فيصدق انه رسول الله ولا يتعمد الاسلام

قال وان مات او قتل على ردة انتقل اكتسبه في اسلامه الى ورثة المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردة فيئا وهذا عند
 الى حنفية وقال ابو يوسف رده وشحمه كلهم الورثة وقال الشافعي رده كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر فله
 حال حرب لا امان له فيكون فيئا ولو امان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ابينا فينتقل بقية الردة الى ورثة ويستدل بقيل
 اذ الردة سبب فيكون تورث المسلم المسلم ولا حنفية اذ يمكن الاستدلال بالسبب لا يجوز قبل الردة لا يمكن الاستدلال في كسب الردة لعدم قبلها ومن شرطه وجوده
 موتها غير باب في الحال فان اسلم عادت امواله على حالها الاول وان مات او قتل على ردة او حتى يدار الحرب وحكم الحاكم لمجاورة استقراره فعل
 السبب وهو كونه كافرا حرييا علمه مستندا الى وقت الردة كالمشتري برة او خيار ثبوت ملكه عند الاجارة مستندا الى وقت البيع وجعله بخيار
 المجلس عند الشافعي رده تقضي انه ملك بات ثم يرتفع بالخيار شرعا كالرجوع في المبة وبصرح بنص الشارحين ورد عليه ان الاستدلال
 للزوال المراجعة والموقوف لانه امان يزول او لا فاجاب بانه يزول ثم يعود بالاسلام وبذلك ليس واقعا والاسلم مستندا الى اقبله
 كالمملك الراجح بالرجوع قالوا اي المشايخ هذا عند ابى حنيفة رده وعند جماهير الزوال ملكه والاصح من قول الشافعي رده مثل قوله وبه قال
 واحمد في رواية وقوله ما قول آخر لشافعي رده وجهه انه مكلف محتاج ولا يمكن من اقامته التكليف الاجارة واثر الردة في ابائه وماله في زوال ملكه
 فما لم يقبل بقاء ملكه وجار كالمحكوم عليه بالرحم والقصاص لا يزول ملكه لم يقتل بقاء ملكه ولا ابى حنيفة رده انه كافر حري مقهور تحت ايدينا
 الى ان يقتل والملك عبارة عن القدرة والاستيلاء على التصرف في المال ولا يكون ذلك الا بالعصمة وكونه حرييا يوجب زوال ملكه وما لكيت
 ومقتضى هذا ان يزول في الحال على البنات الا انه يدعو الى الاسلام ويرجى عوده اليه لانه كان ممن دخل وعرف محاسنه والنسب كسب التورث
 حفظه علينا الى الجنة بمنه وكرمه قال غالب على الظن عوده الى الاسلام فتوفقتنا في امره فان اسلم جعل العارض كان لم يكن في حق هذا
 الحكم وهو زوال الملك وصار كان من نزل سبيل ولم يعمل السبب علمه وان ثبت منه احد ما قلنا عمل علمه من وقت وجوده ولا يخفى ان
 الحرية لا توجب انتفاء الملك بل زوال العصمة فان الحر ليملك غيره من مملوكه لا عصمة له فاذا استولى عليه نزل ملكه فيكون التدرجيا بخصار
 ما يقتضي زوال عصمة نفسه وبالربا وهو لا يخفى قيام الملك في الحال فلا يوجب الحكم بالزوال مستندا او لهذا رده او قوله مقهور تحت ايدينا
 فيكون ماله مستولى عليه واعلم ان حقيقة المراجعة زوال ملكه والابا فان استمرت مات حقيقة او حكما بالحق استمر الزوال الثابت
 من وقت الردة فان عاد والمملك وبها من الحكم بالزوال لان الساقط لا يعود فيقول ابو حنيفة رده ان الردة لما انقضت الزوال والابا
 على انه ان عاد وماله قائم كان احتياجه وجب ان يعمل انما يقتول بالردة يزول ثم بانعود ليعود شرعا رده او بعد التفتا على عدم زوال ملكه قال الشيخ
 ابو نصر البغدادي ان ابا يوسف رده جعل تصرفه في تصرف من وجب عليه القصاص فيصير تركة من جميع المال وجعله محمد بن زكريا الميراث فيعتبر من
 الثلث وجه قول محمد رده انه في معرض التلف فهو اسوار من المريض حالا وابو يوسف رده يبيعه يقول الميراث من نفع المالك بالاسلام المريض غير قادر
 قوله ان مات او قتل على ردة او حكم لمجاورة انتقل اكتسبه في اسلامه الى ورثة المسلمين كان ما اكتسبه في حال ردة فيئا لمجاورة المسلمين في بيت لما انما عند
 الى حنفية وقال الكسبين لورثته وقال الشافعي رده وملك واحمد رده كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر اجماعا فيبقى ماله حربي لا امان له لو لم
 عليه بخيار ولا ركا فيكون فيئا ولو امان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ابينا من انه مكلف محتاج فينتقل بموته الى ورثة ويستدل بقيل رده اذ الردة
 الموت فيكون تورث المسلم من المسلم وبذلك لا ينتهض على الشافعي الا اذ بينا كية الاستدلال وهو ان يقال ان هذا المسلم اذا لم يكن له وارث بطريق الورثة وهو
 الحكم باستناده شرعا الى ما قبل رده والا كان تورث الكافر من المسلم ومحل الحديث الكافر الا صلى الذي لم يبق له سلام لوقول استحقاق المسلمين سبب
 الاسلام والورثة تساوا والمسلمين في ذلك وترجوا بحجة القرابة وكانوا اكثر ابناء ذات جنتين بالنسبة الى قرابة ذات جبهة كالاخ الشقيق مع الاخ الاب قاب
 الله تعالى فمن كان ميتا فاحييناه ولا ابى حنيفة رده ما قاله في تورث الابناء انما يمكن في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة وهو الموت

لما غاب عنه من كان دأرا له حالة الردة وبقي دأرا له في وقت موته في رواية عن أبي حنيفة روى اعتبارا لا يستنداد وعندنا أنه يرد
 من كان دأرا له عند الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه دأرا له لأن الردة بمنزلة الموت وعندنا أنه يعتبر بوجود الوارث
 عند الموت لأن الحادث بعد انعقاد أصيب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاد به بمنزلة العود الحادث من المبيع قبل القبض
 وترثه امرأته المسلمة إذا مات أو قتل على رثته وفي العدة لأنه يصير فادأرا وإن كان صحيحا وقت الردة
 فيستند الارتفاع إلى ما قبله وقد قلت ان يخرج بغيره زال ملكه كما اكتسبه بعد الردة لا يقع ما لو كان ليكن استنداد التورث فيه إلى ما قبل موته الحكمي أعني الردة لأننا
 يورث ما هو مملوك للميت عند الموت فيظهر ان الاختلاف بينه وبين ما في توريث كسب الردة يعني على الحكم الخلفي المتقدم وهو ان الردة تنزل الملك بالردّة
 المستمرة على ما حققنا عنده وعندنا لا يزول حتى يتحقق الموت الحقيقي أو الحكمي للحاق وإذا كان كذلك فما اكتسبه من الردة يكون مملوكا له ثم يورث
 الموت وقتنا بموجب ارثهم إياه والعرض انه لا مملوكا فلا بد من ارثهم ثم يورثهم على استناده إلى ما قبل الردة فيلزم بغيره اعتباره كسب ما اكتسب
 في زمن الردة موجودا قبلها حكما لوجود سببه وهو نفس المرتد وإن كان محدودا حاشا قوله ثم يورثه من كان دأرا له حالة الردة بأن
 كان حرا مسلما وبقي كذلك إلى وقت موته أو لحاقه في رواية عن أبي حنيفة روى روى ما عنه الحسن بن زياد وهذا الاعتبار الاستناد
 في الارتفاع فان المستند لا بد ان يثبت أولا ثم يستند فيجب ان يصادق عند ثبوته من هو بصقة استحقاق الارتفاع وهو المسلم الحر حكما
 عند استناده حتى لو أسلم بعض قرابته أو ولد من مملوك حادث بعد الردة لا يرثه على هذه الرواية وعندنا أنه يرثه ما كان دأرا له الردة فقط
 من غير اشتراط لبقائه بالثقة إلى الموت وهذه رواية عن أبي يوسف روى عنه فلا يبطل استحقاقه أي استحقاق من كان دأرا له الردة بعروض
 موت ذلك الوارثان أو ردته بعد الردة أصيب بل إذا مات أو ارتد تخلفه وارثه وهو وارث الوارث وعلى هذه الرواية قول الكرخي رد لان الردة بمنزلة
 الموت فيعتبر وقتها لاستحقاق الميراث وعندنا أنه يعتبر وجود الوارث عند الموت والحاق وبه رواية محمد بن عمار في المبسوط وهذا الصح
 لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده الا ترى ان الولد الذي يورث من المبيع بعد البيع قبل القبض
 يجعل كالوجود عند ابتداء العقد في أنه يصير مملوكا عليه ويكون له حصته من الثمن الا انها غير مضمونة حتى لو ملك في يد البائع قبل القبض
 بغير فعل احد بل بغير شيء وبقي الثمن كله على البائع فالوكان من بحيث يرثه كافرا أو عبدا يوم ارتد فمقتب برب الردة قبل ان يموت أو يلحق
 أو أسلم ورثه وهو قول أبي يوسف روى محمد بن ابراهيم الكرخي رد على بينهما خلافا في الحاق فمقتد أبي يوسف رد يورث حال الوارث يوم حكم
 بالحاق وعند محمد بن يوم الحاق لا الحكم وجه أبو يوسف روى ان العارض بين الردة مستور والرفقوت ثبوت ملكه على القضاء وجه
 محمد بن ابراهيم بالحاق تنزول العصمة والامان والذمة في حق المستأسن والذي في مكان هذا بمنزلة المكاتب يموت ويترك وفاروق يورث الكفاية
 فانه يعتبر حال وارثه يوم مات لا حال اداء الكتابة وجوابه من قبل أبي يوسف روى ان الحاق ليس حقيقة الموت المايوس عن ارتقاعه يثبت
 الحكم بغيره بل في حكمه لا انقطاع والائتمانه واحكامنا فلا يثبت به احكام الموت قبل ان يتأكد ذلك بالحكم به فهو له ورثته امرأته
 المسلمة إذا مات أو قتل أو لحق بدار الحرب وهي في العدة لأنه يصير فادأرا وإن كان صحيحا وقت الردة وبهذا لان الردة لما كانت سبب الموت و
 هي باعتبارها اشبهت الطلاق البائن في مرض الموت وهو يوجب الارتفاع إذا مات وهي في العدة لأنه فاروق كان وقت الردة مريضاً فلا ينكح
 في ارثها بقدر يقابل كون الردة تشبه الطلاق فصار ما ان يجعل بالردّة كانه طلقا أو اغرض صحيح وطلاق الصحيح لا يوجب حكم النكاح والتحقيق ان نقول بالردّة
 كانه مرض الموت الموت بالثبوت بسبب المرض ثم هو صرا روى الكرخي رد في الاصل الذي هو سبب القتل حتى قتل بمنزلة المطلق في مرض الموت ثم يموت
 قتلا أو حقت الفدية بالحاقه فيثبت حكمه بغيره روى أبو يوسف روى عن أبي حنيفة روى انه ترد وان كانت منقضية العدة لأنها كانت وارثه عند ردته وبهذا قال
 أبو يوسف روى عنه بغيره على رواية الكرخي رد في الحقيقة بغيره وارث دلالة الردة فقط وبه رواية أبي يوسف روى ما في الكتاب على رواية الحسن بن محمد بن

والمرئاة كسبها الوارثا لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفسخ بخلاف المرتد عندنا في حقيقته وميراثا ذويها المسلم ان ارتدت وهي
مرضية لقصد ما ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فالتعلق حقه بما لها بالدية بخلاف المرتد قال وان لم يمت بدار
الحرب مرتدا وحكم الحاكم على عتق ماله وامهات اولاده وحلت المديون التي عليه فنقل ما اكتسب في حال الاسلام ان يرثه من المسلمين
وقال الشافعي يريه ماله موقوف كما كان لانه نوع غيبية فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا بالحق من اهل الحرب وهم اموات
في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الارام كما هي منقطعة عن الموتي فصار كما لموت الا انه لا يستحق كالموت في القضاء لا حتمال العواليب
فلا يرث من القضاء واذا تقرر دعوتنا ثبتت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرها كما في الموتي الحقيقة فاعتبر كونها غيبية في قول محمد لان الحيا
هو السبب في القضاء لظهور الاحتمال قال ابو يوسف وقت القضاء لانه يصير ماليا لقضاء والميراث اذ لم يمت بدار الحرب فحق هذا الخلاف

وبقاء بالصفة الى الموت او على رواية اعتبار وقت موته فقط هذا واشترط قيام العدة فيقضي انها موطوءة والارث في الميراث فلو كان ذلك وذلك
لان مجرد الردة تبين غير الميراث لالا الى عدة فتصير غيبية ولما لم تكن الردة موتا حقيقيا حتى ان الميراث انما تمت فيها بالحيض الا ان الشهر لم يمتش سببا
للا ارث اذ لم يكن عند موت الزوج او محاذ اثر من آثار النكاح لان الارث وان استند الى الردة لكن يقرر عند الموت وبهذا ايضا لا يرث في الغيبة
عدتها قوله والمرثة كسبا ما لو رثتها لانه لا ارث لها من اهل الحرب منها سواء كانت كافرة اصلية او صارت كافرة فلم يوجد سبب الفسخ وبسقوط
عصمة نفسها المستتعة لسقوط عصمتها لما فيبقى كل من كسبه اسلاما ورثها على ملكها فيرثها ورثتها بخلاف المرتدة عندنا في حقيقته
فان كسبه في الردة فيحيى لكونه محاربا في الحال او في المال بالحق فلا يملك لكونه مال حربي فهو رثب ابد نيام لا يرث قوله ورثتها زوجها
المسلم اذا كانت ارتدت وهي مرضية فماتت من ذلك المرض او لم يمت بدار الحرب مع ذلك المرض لانها قصدت الفرار من
ميراث الزوج بعد ما تعلق حقه بما لها بسبب مرضها بخلاف ما لو ارتدت وهي صحيحة فانها بردها بده لم تبطل له حقا متعلقا بالمال
وبذا التقرير في جعل ردتها كطلاقه فردتها في مرضها كطلاقه في مرضه وردتها في صحتها كطلاقه في صحتها وبه لا يكون فارا اذا
عرض له موت وفي العدة بخلاف ما قررنا في جانب الرجل فان برده في صحتها ترث اذا عرض له موت فلو جعلت ردته كطلاقه
بأننا كان مطلقا في صحتها وعروض الموت للمطلق في صحتها لا يوجب له حكم الفرار فلا اجلنا ردته لمباشرة بسبب مرض موته ثم ما يرد
جعل مطلقا في مرضه واذا مات ثبت حكم الفرار قوله وان لم يمت بدار الحرب مرتدا وحكم الحاكم لم يمت بدار الحرب واما مات اولاده
وحلت ديوانه الموصلة ونقل ما اكتسبه في دار الاسلام الى ورثته المسلمين باتفاق علماءنا الثلاثة وكذا ما اكتسبه في ايام ردته على قولنا كما
ولا يفعل شي من ذلك ما كان مقيما في دار الاسلام واما ما اوصى به في حال اسلامه فالمرء كور في ظاهر الرواية من المبسوط وغيره انها تبطل
مطلقا من غير فرق بين ما هو قرينة وغير قرينة ومن غير خلافية وذكر الولوالجي ان الاطلاق قوله وقولها ان الوصية بغير القرينة لا تبطل لان البقاء
الوصية حكم ابتداء وابتداء الوصية بغير القرينة بعد الردة عندنا تصح وعندنا في حقيقته فتوقف فكذا هنا قبل وارادها بالوصية بغير القرينة الوصية
للا نحية والفتنة وقال الطحاوي لا يبطل شي بالصحيح الرجوع عنه وحمل اطلاق محمده لبطالان الوصية على وصيته ليصح الرجوع عنها ووجه البطلان
ان يقيده الوصية بحق المبيت والحق له بعد ما قتل على الردة او لم يمت بدار الحرب فكان ردته كرجوعه عن الوصية فلا يبطل بالصحيح الرجوع عنه كالموت
لان حق العتق ثبت للمدبر وبهذا عرف معنى تقييد الطحاوي الذي ذكرنا آنفا وقال الشافعي وما لك رد واحمد يريه ماله موقوفا ويحفظ الحاكم
الى ان يظهر موته ثم لا يعود مسلما فياخذ لانه اى الحاق نوع غيبية فاشبه الغيبة في دار الاسلام وبهذا لان الدار عندهم واحدة ولنا ان بالحق
صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الارام احكامهم عنهم كما هي منقطعة عن الموتي بخلاف الغيبة في بلد
اخرى من دار الاسلام فان احكام الاسلام وولاية الزمان ثابتة فيها فلا يلحق بذلك واذا صار للحاق كالموت لانه حقيقة الموت لا يستقر
حتى يقضي به سابقا على القضاء بشي من هذه الاحكام المذكورة في الصحيح لان القضاء بشي منها يكفي بل يسبق القضاء بالحق ثم ثبتت الاحكام
المذكورة وكونها كالموت قلنا فانما لم يمت بدار الحرب فلو وجب ان يزوج باختها قبل القضاء عدتها ولانه لا عدة على الحرية من المسلم لان
في العدة حق الرجوع وبنا نحن الدارين منافع فيلو سببت او عادت سلمية لم يضر كحاج اخنها لان العدة بعد ان سقطت لا تقود

حاش

ومختلف في توقيفه وهو ما عدناه لهما ان الصحة تعدل لاهلية ولا غفاري وجها لاهلية لكنه شاعيا وكذا الملك لهما
قبل موته على ما قرناه من قبل ولذا الولد له ولد بعد الردة لسته اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولدا بعد الردة قبل الموت لم يرثه
فيتم تبرر فاته قبل موت الا ان عند ابن يوسفة تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عود الالى الاسلام اذ الشهادة مزاح فلا يقتل
وصار له ردة وعند محمد لا تصح كما تصح من المريض لان من التحل الى تحلل لا سيما معرضاً عما نأشأ عليه فلما يذكره فيقتضى الى القتل ظاهر انما لا يخل
لانها لا تقتل ولا في حقيقته لانه حربي ممتد تحت ايدينا على ما قرناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء على صراحة الحربي يدخل
دارنا بغير ما كان فيؤخذ بغيره يتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا للردة واستحقاقه القتل بطلان سبب العصمة في الفصاين فوجب
خللا في الاهلية بخلاف الران وقائل لعدلان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حرة وهذا لا يقتل
موقوف على حكم ملكه حتى اذا سلم كان له بلا سبب جديروا لملك اللاب والمولى فيها والطلاق يقع من العبد مع قصور ولايته فانه لا ولاية له على نفسه
واورد عليه ان بالردة تحققت الفرق فكيف يقع الطلاق تجيب بانه لا يلزم من وقوع البينة امتناع الطلاق قد سلف ان المبانية يمتنع الطلاق
ما دامت في العدة وصرح في المحيط بان الفرق بالردة من قبيل الفرق التي يلحقها الطلاق مع ان الردة لا يلزمها الفرق كما لو ارادنا معاً ومن هذا
انقسم الشفعة وقبول الهبة والحجر على عبده المأذون لانها لا تبني على حقيقة الملك وباطل بالاتفاق كالنكاح والنجية لانها تعتمد الملة و
لا ملة له لا غير مقر على ما نقل اليه من دين ساوي او غيره كاشك فيه فبمنزلة من لا ملة له وهذا حاصل ما فسر لميرزا بن من ان المراد الملة التي
يريدون بملك النكاح التوارث والتنازل والردة لا يتحقق في نكاح من ذلك لانه لا يقرحاً ومن هذا القسم رثته واما الارث منه فقد قدم انه ثابت
لورثة المسلمين وموقوف بالاتفاق كما لمفاوضة مع المسلم لانها معتد بالسواتين اشهر مكيين ولا مساوات بين المسلم والمرء ليتوقف عنده المفاوضة
فان سلم نفذت وان مات او قتل او قضى لمجتمه بطلت بالاتفاق لكن يصير عتاً عندنا وعندنا في حقيقته رتبيل اصلاً لان في العتوان وكالته
ويبقى موقوفه عنده قوله ومختلف في توقيفه وهو ما عدناه من جبهه وشرايه وعقده ورهنه ومنه الكتابة وقبض الديون والاجارة والوصية عنده
هي موقوفة ان سلم نفذت وان مات او قتل او قضى لمجتمه بطلت لهما ان الصحة للامارات التي ذكرنا تعتمد الاهلية ولا غفاري والنفاذ يعتمد الملك
في وجود الاهلية لكونه مخاطباً بالايمان وكذا قوله فخرج كونه مكلفاً وكذا ملكه لقيامه قبل موته على ما قرناه يعني من قوله مكلف محتاج الخ وما يوضح
كون ملك المرء باقياً له ولو ولد له ولد من امرأة مسلمة او امرأة مسلمة ثلثة اشهر فصاعدا ورثه فلو كان ملكه زائلاً لم يرثه هذا الولد ولو ان ولد قبل
الردة مات بعد ما قبل موته ولمحاقه لا يرث واذا كان ملكه قائماً والاهلية نفذت تصرفاته عندنا الا ان عندنا ابى يوسف رده يصح كما يصح من الصحيح
جميع المال لان الظاهر عود الالى الاسلام اذا ثبتت مزاح فلا يقتل فلا يكون كالمريض وعند محمد رده يصح من الثلث كما يصح من المريض لان
من التحل نخله لاسيما اذا كان بها معرضاً عما نأشأ عليه فلما تركه فكان بذلك على شرف الملاك كالمريض مرض الموت الا ان ابى يوسف رده يقول ان
وقع القتل عنه والموت على ذلك تجب يد الاسلام بخلاف المريض ولابي حنيفة رده انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قرناه في توقف الملك انما
عوده لما حرناه من ان المراد انه يزول ملكه ثم يعود لعود الالى الاسلام من انه حربي مقهور نفسه وماله تحت ايدينا وتوقف التصرفات بناء عليه فان
التصرفات الشرعية المذكورة توجب الملاك لمن قامت به وزوال الملاك مثلاً البيع يوجب ان يملك المبيع وان يخرج من ملكه لشر في الاجارة كذلك
والغرض ان ليس مع الردة ملك فانتفع افادة هذه التصرفات احكامها في الحال فان سلم افادته حين وقعت وهذا معنى التوقف فصارت الردة
كالحر في يده لا يخل دارنا بالامان فيؤخذ اي يوترق توقف تصرفاته لتوقف حاله حيث كان للامام الخياط بن استرقاقه وقتله فان قتل واسترق لم ينفذ رثته
او سلم لم يؤخذ له ما يملكه المرء وقوله واستحقاق الخ جواب عما يقال المرء يجب ان يكون كالمقضي عليه بالقبض والرحم لانه مقهور تحت ايدينا للقتل عينا خصص
فانه لا يمكن له حاله لقتل بخلاف المرء فان غير المحتمل في حقه الاحتمال سلامه ومع ذلك لا يزول ملكه احد منهما عن الردة فانه فاجاب بفرق بل ان
اقتل في الفضلين الحربي والمرء لبطان العصمة باعتبار سببها وهو الاسلام فوجب في الاهلية بخلاف الزاني والقاتل عمداً لان استحقاق القتل بذلك لسبب
جزا على الجناية مع اعتبار سبب العصمة هو الاسلام فبقية ما كان حقيقته لعصمة ماله لقيام سببها وكذا القتل لغيره في اقتصاص قتل بل انما يقتل كل منهما بما
من حقوق تلك العصمة بخلاف المرء لانها ليست حرة ولذا لا يقتل قال ابو الهيثم قال لا بد من الرق والحر يكون حقيقاً لملكه الملك يطل بغير

يوست

وإذا الحق المرتد بدار الحرب وله عهد فقتله لا يثم جوارته إلا أن تم جاء المرتد مسلماً فالتمس جوارته والكافة والكل لا يذلي سلكه ولا وجهه إلى بطلان الكتابة لنقضه
ببليل منتهى الجحيم أو الوارث الذي هو كونه خلقه كالوكل من جهة وحقوق العقول فيه يرجع إلى الموكل الوارث من بيع العتق عنه وإذا قتل المرتد رجلاً خطأ
ثم حرق بدار الحرب أو قتل على ثمة فالدية في مال الكسبة في حال الإسلام خاصة عند أبي حنيفة وعقالات الدية فيما اكتسبه في الإسلام والدية جميعاً
لأن العواقل لا تفتل المرتد لا بعد أم النصرية فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعاً ماله لنقض نضرته في حالين فلهذا ينبغي ألا يثبتهما عند
وعنده ماله المكتسب في الإسلام لغناه بقتله فيه دون المكتسب في الردة لثبوت نضرته ولهذا كان الأول مراً ثابته والثاني فساداً عندنا وإذا قطعت
بد المسلم عهداً فإنه رد العباد بالله ثم مات على ثمة من ذلك أو قتل بدار الحرب ثم جاء مسلماً فمات من ذلك بغير القاطع نصف الدية في ماله للنصرة أما الأول
فلأن المسلم قتل على غير وجهه فلهذا لا يخلو ما إذا قطع بدار الحرب ثم جاء مسلماً فمات من ذلك لأن الأعداء لا يقطع إلا اعتباراً من المقتول فقد يهلك بالرداء فكذلك بالرداء وهو الثاني
وهو الثاني فمقتله إذا قتل على ثمة لا يضره نضرة ولا يقطع له الدية ولا يقطع له الدية إذا قتل على ثمة لا يضره نضرة ولا يقطع له الدية إذا قتل على ثمة لا يضره نضرة ولا يقطع له الدية
قال ثاب لم يلحق وأما ثمة فله الدية كاملة بعد أن يقطع على حقيقته ولو يقطع في حقيقته فلا يقطع له الدية إلا أن اعتزل الرداء فلا يقطع له الدية إذا قتل على ثمة لا يضره نضرة ولا يقطع له الدية
أن الجنازة لم يقطع على معصوم ثم فني في حق النفس كما في قتله بالرداء وهذا لا يقطع له الدية ولا يقطع له الدية إذا قتل على ثمة لا يضره نضرة ولا يقطع له الدية
اليه وقد أكره بنا على كونه إذا جارت بلبسة ثم شهدوا أكثر حكم بأن القاطع بعد الردة والرداء متى جارت بدارته النضرته كدرة تصح لعلوق فيماني حاله الإسلام
يجب أن يعتبر العلوق فيما لا يمكن إذا جارت به الأقل من سنتين لمحنة لأنه أحوط للحكم بالإسلام لأنه على هذا الاعتبار يعلق مسلماً يثمة وإن كان على خلاف
المنزيب كالذي جارت به الأقل من ستة أشهر ان على هذا الوجوه بتمام سنتين فصاعداً لا يثبت له الرداء وإذا حرق المرتد بالدار الحرب ثم ظهر للمسلمين على
ذلك المال فهو في باجماع الأمة الاربعة وانما يخالف الأمة الثلاثة فيما في دار الإسلام من الباقي من ماله على ما تقدم أنه عندهم مخوف إلى أن يظهر ثمة
فيصير فيما لا يشك كون ماله في دار الردة لنفسه فإن شكري العرب كذلك وإن لم يقطع ثم رجع واخذ ماله والحقة بدار الحرب فظهر على ذلك لمال تحكم الورثة فيه
حكم مالك مال استولى عليه الكفار ثم ظهر عليه فوجده ماله وهو انهم ان وجدوه قبل القسمة رده عليهم وان وجدوه بعد ما أخذوه بقبضته ان شأوا ولو كان شريكاً
فقد تقدم أنه لا يؤخذ له من الفائدة ثم جواب هذا الكتاب اعني الجامع الصغير بظاهر الرواية لا يفصل بين أن يكون عوده واخذ ماله لم يقطع له الجواز قبل
أما إذا كان لا يقطع الجواز فلهذا لا يقرر للملك الورثة ثم استولى عليه الكفار بدار الحرب وأما إذا عاد قبله فلان عوده واخذ ماله فلهذا لا يقطع الجواز جانب عدم
العود ويؤثر في فقر رموته وما استرجع إلى القضا بالحق بصيرورته ميراثاً لا يخرج عدم عوده في فقر رموته فكان يرجع عوده ثم عوده ثانياً بانه القضا
وفي بعض الروايات السير جله فيما لا يجوز للحاق لا يصير المال ملكاً للورثة والوجه ظاهر الرواية وإذا لم يقطع بدار الحرب ولم يقطع في
لابنه فكتابة الابن ثم جاء المرتد مسلماً فالكتابة جائزة خلافاً للأئمة الثلاثة والولاء والكتابة أي بطل الكتابة للمرتد مسلماً لأنه لا وجه
إلى بطلان الكتابة لنقضه ما يدل منقذه وهو القضا بالعبد له ولا إلى نقل الملك إلى الاب لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك
إلى ملك فحتمل كان الابن وكذا عتقه فانه لما لم يقطع بدار الحرب كان كانه سلطاناً به على التصرف في ماله وحقوق العقول ترجع إلى الموكل في الكتابة
بالكتابة والولاء لمن يقع العتق عنه فلذا كان الولاء للمرتد الذي عاد مسلماً بخلاف ما إذا كان أدى بديل الكتابة إلى الابن فان الولاء لا يثبت
يكون الابن قولهم وإذا قتل المرتد رجلاً خطأ ثم لم يقطع بدار الحرب أو قتل على ثمة فالدية في مال الكسبة في حال إسلامه خاصة عند
أبي حنيفة وقال في مال الكسبة في الردة والإسلام أما ان الدية في ماله فلان العواقل لا تعقل المرتد لان تحمليهم العقل باعتبار قصرهم أياه
بهايتقوى الجواراة ولا نصرة منهم للمرتد وأما أنه عندنا في كسب الإسلام فقط فلا يملك بعتد غيره وعندنا يملك الكل فيكون ماله من الكل و
على هذا إذا غصب مالا ففسده يجب ضمانه في مال الإسلام وعندنا في الكل وعلى هذا لو لم يكن كسب الإسلام والكتابة في الردة بهما
الجنسية عندنا في حقيقته خلافاً لها قوله وماله المكتسب ماله بدار الحرب والمكتسب خبره والاولى في مثله الاتيان بضمير الفصل لرفع توهم
الأنه تركه للاعتداد به المعنى على الصفة وجنسية الأمة والمكاتب المرتدين بجنايتهم في الردة لان الملك فيها قائم بعد الردة والمكاتب
يملك اكتسابه في الردة فيكون موجب جنسية في كسبه والجناية على المالك المرتدين بدار قولهم وإذا قطعت يد المسلم عهداً فإنه رد العباد بالله
ثم مات على ثمة من ذلك لقطع الوارث ثم جاء مسلماً ومات منه فعل القاطع نصف الدية في ماله للورثة فيما آتاهم وهو وجوب نصف الدية فيما
أومات فلان لقطع وان وقع على معصوم لكن السرية التي بها صار القطع قتلاً حلت لعل بعد وال عصمة فادرت اذ لو لم تهدر بوجوب القضا
في النفس للمعد أيضاً صار اعتراض زوال العصمة شبهة في سقوط القضا في الردة اذ اهدرت السرية وجب دية اليه لان هذا القدر وقع ضمن
وأقل ما فيه دية بخلاف ما لو قطعت يد المرتد ثم أسلم فمات من ذلك القطع فانه لا يجب الضمان أصلاً لان القطع وقع في وقت لا قيمة لها

في امرئ الرجل وامرأته والعياذ بالله ومحاذار الحرب فحلت المرأة في حارس الحرب وولدت ولداً وولدت لولدها
 ولد فشرع عليه جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسترق فيجبها ولدها ويجوز الولد الا ول على الاسلام ولا يجبر
 ولد الولد وتر وسبب الحسن عن ابي حنيفة سمى انه يجبر تبعاً للمجد واصلة التبعية في الاسلام وهو رابعة
 اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطرة الثالثة جمل الكلاء والاخرى الوصية للقرباة

على ثبوت حكم استدلال على ثبوته وكان كفيته فيه كون الكتابة لا تبطل بالموت الحقيقي فاولى ان لا تبطل بالموت الحكمي فهو الردة فاذا منع عدم
 بطلانها بالموت الحقيقي اكتفى بالاستدلال على مسئلة الكتاب اذا مات من وفاء واستدلال المصروع وجه آخر اصله بدلالة حار الرق فانه لا يتوقف امره
 المكتاتب بسبب رقعته ان الرق اقوى من الردة في نفى صحة التصرف حتى لا يصح استدلاله فاولى ان لا يتوقف بسبب راقته وانما حصل ان عقد الكتابة
 مقتضى الردة كما منع مقتضى الرق فنصار الكتاب في دار الحرب لكونه في دار الاسلام واورد علي بن كون احداً بالامتنع مع عقد الكتابة لا يستلزم انه
 لا يمنع اذا اجتماعه وقد اجمعت في الردة الكتاب الرق والردة فجاز ان يفتى بالتصرف ايجاب مرة بان جواز الامتنع لا يستلزم وقوة فيبقى على عدم الابدل
 ومرة بان الكتابة مطلق التصرف وكل من الرق والردة مانع منه بانفاده وقضية شرعاً ترجح مقتضى الكتابة على مقتضى احدهما وانضمام احدهما الى
 الآخر انضمامه الى اخرى فيعمل على عملين مستقلين ولا ترجح كثره العمل المستقلة لما عرفت بل التزج بوجوه في العلة قوله واذا ارتد الرجل وامرأته
 والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحلت المرأة في دار الحرب وولدت ولداً وولدت لولدها ولدها فشرع عليهم جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسترق فيجبها ولدها
 يجبر الولد على الاسلام قال الولد الحبي فلا تقتل كولد المسلم اذا بلغ ولم يصغ الاسلام حربه عليه ولا يقتل ولا يجبر ولد الولد اما جبر الولد فلا ينعى ابوه او اخطا
 في الدين فيكون مسلماً باسلامهما وتزويجهما فلما كان مرتداً بدار الحرب انما لم يجز الولد لانه لا ينعى جبر بل ما يقوله عليه الصلوة والسلام كل من ولد يولد على الفطرة
 حتى يكون ابووهما الذين يهودانه النجس اسي يتبعه في ذلك وانما لم يجعل تبعاً لابييه في الردة فيجبر مثله لان ردة ابيه كانت تبعاً والتبع لا يستتبع
 خصوصاً واصلة التبعية ثابتة على خلاف القياس لانه لم يرتد حقيقة ولهذا يجبر الحسن بالقتل بخلاف ابيه واذا لم يتبع الجدي فيسترق او توضع عليه كبرية
 او يقتل لان حكمه خفيته حكم سائر اهل الحرب اذا اسروا واما المجذوق لانه لم يرتد بالاصالة او سلم وروى الحسن عن ابي حنيفة ردة ان ولد الولد
 يجبر على الاسلام تبعاً لجدته فحصل مرتد تبعاً قال المصروع واصلة التبعية في الاسلام يعني اصل الجبر على الاسلام تبعاً لجدته ثبوت الاسلام تبعاً للجدي وروى
 رابعة اربع مسائل كلها على الروايتين رواية ظاهر الرواية لا يكون الولد تبعاً للجدي ورواية الحسن يكون تبعاً لجدته فانه في ردة ابيه كانت تبعاً والتبع لا يستتبع
 والصغير اذا كان جده موسراً والاب له اوله اب حصر او عبد لا يجب على الجبر في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجب عليه والثالثة جز الولد لاصحها
 مستتقة تزوجت بغيره اب عبد فولدت منه فالولد مرتد بالاصالة ولا يؤملوه في امه فاذا اعتق جده لا يجبر ولا حفاة الى سوا اليه عن موالى امه في
 ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجبره كما لو اعتق ابوه والراية الوصية للقرباة لا يدخل الوالدان ويدخل الجبر في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن
 لا يدخل كالأب وتقييد الحمل بدار الحرب ليس باخراج الحمل في دار الاسلام عن حكم المسئلة اعني جبر الولد بل لا فائدة حكم الجبر
 فيما اذا حلت في دار الاسلام وولدت في دار الحرب بطريق اولي لانه اذا جبر مع انه علق في دار الحرب ولدار جته استباح يقتضي انه بعد
 عن الاسلام فلا يجبر اذا علق في دار الاسلام على الاسلام اولى بذلك ولها ولد ليدل كقولها اما اذا ارتد او لحق بولد لها صغيراً ثم ظهر عليه فلم يولد
 فيحى لان الولد الصغير حرام مرتداً تبعاً للأبوين وولد المرتد يصير فينا بالسبي كما ذكره لوصح لزم انها لو لم يلحقها به يكون مرتداً وليس كذلك على مقتضى
 من انه ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه لا يبرئ والاحسن ما في المبسوط من انه خرج عن كونه مسلماً بالحاق به فان ثبوت حكم الاسلام للصغير
 باعتبار تبعية الابوين والدار وقبلة المذموم كل ذلك حين ارتد او لحق به فكان الولد فينا يجبر على الاسلام اذا بلغ كما تجبر الام عليه فان كان الاب ذنبية
 ووجهه الاسلام مسلمة في دار الاسلام لم يكن الولد فينا لانه بقي مسلماً تبعاً لأمه فان قيل كيف يتوجه ما بعد بيان الدارين قلنا تباعن الدارين في

الكتاب

الا انه يجزى على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يثبت له عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان صرخة عليهم وهذا

اقول لا يعتبر شرعاً قلنا دعوى عدم الاعتبار بوجود الحقيقة اما لعدم اليقين او لعدم كفايتها في يمين عليه السلام وهو فرع الايمان والادعاء على اليقين للصلاة والصوم حتى يصحان منه وثبات عليهما وانما لعدم اليقين بالوجود فكل من دونه والكل لم يمس فيه كما ذكرنا انما بالماجرى شرعي وهو يثبت ولا يثبت ان ثبت شرعاً منع عن الايمان بالتدريج مع عقلية ومعرفة نعم مقتضى الدليل ان يجب عليه بعد البلوغ فيجب التصديق والتصديق قد لا يسقط به ولا يكفي استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقراء غير المنوي به استقالات الفرض كما انه لو كان هو اطلب الصلاة قبل بلوغه كما يكون كما كان يفعل بل لا يكفي بعد بلوغه منها الا اقرنه بنية اقرار الواجب امثالا لكنهم يقولون ان لا يجب بل تقع فرضاً قبل البلوغ اما عند الاسلام فلا يثبت اصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو حادث العالم وعقلية ولا يستلزمه وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو غير ثابت فاذا وجد بعد البلوغ سبب وقع الفرض لتجمل الركوة واما عند شمس المائنة فلا وجوب اصلاً لعدم كونه وجوب الاداء فاذا وجد وجب الاداء كما لمسا في لفظ الجنة يسقط فرضه وليست الجملة فرضاً عليه لكن ذلك للترفيه عليه بعد سببها فاذا فعل تم ولا يعلم خلافه في المسلمين في عدم وجوبه بنية فرض الايمان بعد بلوغ من حكمه لصحة اسلامه صبياً تبناً لا بوليه المسلمين او اسلامه والى احواله كافرين ولو كان ذلك فرضاً لم يعقل اهل الاجماع من آخرهم داما قولهم يشوبه ضرر قلنا ما السخاوة الا بدنية وتزول به وقوع مضرة ابدية من زوال اسلامه ليستمر على الكفر كل عاقل يحينه والى ما لم يمسح به ذلك الضرر لانه لا يثبت له بالضرر الاخر واما الثاني الذي ذكره فانما يلزمه لو قلنا بانتمتع كونه تبناً واصلاً مع ادائه فنقول به بل يمتنع ما لم يعقل ويقر مختاراً فاذا عجل واقتراراً فنقول انقطع تبعيته في حق هذا الحكم وبقى اصلاً وفي المصداق مع اجتماعه كالمرة تسافر مع الزعم تكون مسافراً تبناً حتى اذا لم تنو السفر تكون مسافراً ولو نوت صارت مسافراً مقصوداً وشأنه فاعلم ان من يتأيد به بالآخر قال المضرة ولهم في الردة يعني الشاؤنة وشره واما يوسف بده انما مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصله الى يوسف بده لانه تعلق بهم على المنافع ورفع عظم المضارة والى حقيقة ومحمد بن قائلنا من انما بوجود حقيقة وجود حقيقتها من الآثار والاقراء ولا مراد بالحقيقة فحان قيل لا يلزم من اعتبارها حقيقة وعدم رد ما في الاسلام مثله في الردة لما في ذلك من النفع وفي الردة من الضرر الا ترى انه يصح منه قبول البتة واليصح منه البتة الجواب ان المحتال في الدخلة منه في الوجود اذا كانت مما يقطع فيه بالعلم او الجمل في التي لا يمكن عدم اعتبارها كما لا يمان والردة فانه لا يمكن ان يجعله عارفاً اذا علم جملته بالكفر ولا جالباً اذا علم عليه بالايمان فلا يجد من اعتبارها بعد وجوده وصار كسائر احوالهم غيبه يحل ضامناً عارفاً كل جمل مفسر او لم يحل صامناً وكذا اصلي ثم فسد اذا ما اذا كانت مما لا يقطع فيها بذلك بل هي دائرة بين محله بالمصلحة وجملته بها فلا تصح منه الا انما يتيقن بالمصلحة في نفس الامر ذلك كالمصلحة فانه جار فيه كونه علم المصلحة لما علمه من حسن الجزاء عليها بالضعف وجاز كونه جارياً في ذلك فان لم تكن حاله لذلك فمحصاه بخلاف القبول فان علمنا علمه بالمصلحة بجملته جالباً واذا ثبت ان الحقائق بعد العلم بشيئها لا ترد لزوم ضررها بالمضرة الا ترى انما انقضا على جملته مرتداً اذا ارتد ابواه ومخاطبه بدار الحرب مع ما فيه من الضرر فهو كمن لا انه اى العصى التمسك به على الاسلام لما فيه من النفع المتيقن ووقع اعظم المضارة لا يقتل ويترك رابعة اربع مسائل لا يقتل فيها المرتد احداً اذ كان اسلامه تبناً لا بوليه اذ بلغ مرتداً انفى القياس يقتل كقولنا بالكره والاشافى رة وقد سنا من قريبه في الاستحسان لا يقتل لان اسلامه سبب

في الصبي الذي يقتل من الصبيان لا يحجر إذا دأده لأن قوله لا يدل على تغيير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

بما غيره صار شبهته في إسقاط القتل عنه وإن بلغ مرتبة الثانية أسلم في صغره ثم بلغ مرتبة ففى القياس يقتل فيه قال مالك وأحمد وسنة الاستحسان لا يقتل مرتبة القياس شبهته بسبب اختلاف العلماء في صحة إسلامه في الصغرة الثالثة إذا ارتد في صغره والربعة المكروه على الإسلام إذا ارتد لا يقتل استحساناً لأن الحكم بالإسلام من حيث الظاهر أن قيامه لم يثبت على رأسه ظاهرياً في عدم الاعتقاد في غير شبهته في إسقاط القتل وفي كل ذلك يحجر على الإسلام ولو قتل قاتل قبل أن يسلم لا يلزمه شيء ذكر الكل في المبسوط ولما فاقسته ومبو القبط في دار الإسلام محكوم بالإسلام ولو بلغ كافراً أجبر على الإسلام ولا يقتل كما هو مذهب المسلمين إذا بلغ كافراً وقال المصنف في جرحه عدم قتله لأنه لا يقتل عقوبة والعقوبة موضوعه معنى الصبيان مرتبة عليهم فمن أن الكلام مكنى في الصبي الذي يقتل الإسلام في المبسوط وأدوية بحيث يناظره فيهم فيهم وأخر من حاجة من الشارحين قول المصنف مرتبة عليهم بأنه يغيب في الآخرة مخلداً فليس بجرحه وقتل ذلك من أسرار المبسوط وجامع المتراشي وقال المتراشي هذه الرواية إلى البصرة فالأولى في التعليل ما في المبسوط من أنه لا يقتل لاختلاف العلماء في صحة إسلامه انتهى ونقطة في المبسوط في هذه المسئلة فإذا حكم بصحة ردة بانه أمراً ولكنه لا يقتل استحساناً لأن مقتله عقوبة وبوليس من أجل أن يلتزم العقوبة في الدنيا بما يشترط سببه سائر العقوبات ولكن لو قتل الإنسان لم يعزف شيئاً لأن من ضرورة صحة ردة إذا رده دون استحقاق قتله كما مر في الرواية إذا ثبت أن القاتل ولو قتل قاتل لم يلزمه شيء ومن لا يقتل من الصبيان لا يصح ارتداده لأن ارتداده لا يدل على تغيير العقيدة وكذلك لا يصح إسلامه وكذا المجنون لا يصح ارتداده بالاجماع ولا إسلامه والسكران الذي لا يعقل كالمجنون وهو يقول ما يكبره وأحمد في رواية فاش في رده في قول في قول آخر يصح ارتداده بالطلاق قلنا الردة تبنى على تعديل الاعتقاد فنعلم أن السكران غير معتقد لما قال وهو قبح طلاقه لأنه لا يقدر على التصديق ولذا لم يلزم طلاق الناسي وتقدم في كتاب الطلاق فيه زيادة أحكام فارجع إليه في فصل وقع طلاق كل زوج الخ **فصل في حق كل من النفس رسول الله صلى الله عليه وسلم** عليه وسلم عليه وسلم كان مرتداً فاش بالبريق أولى ثم يقتل جازاً فلا تعلل فيه في إسقاط القتل قالوا إن ذلك بسبب إبل الكوفة وما يقتل عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولا فرق بين أن يحجج ثمانين نفسه أو شحبه عليه ذلك بخلاف غيره من المكفرات فإن الإكراه فيها توبة فلا يقتل الشهادة منه حتى قالوا يقتل وإن عذب سكران ولا يبقى عنه ولا بد من تقييده بما إذا كان سكره بسبب فحشور بأشهر من أرباب الكراهة والانهماك وقال الخطابي لا أعلم أحداً خالف في وجوب قتله وأما قتله في حقه تعالى فتعمل توبته في إسقاط قتله ومن ينزل بلفظه كفر ارتد وإن لم يعتقد ذلك مستحساناً فهو كغير الضار والافراط التي يكفر بها يعرف في الفتاوى وإذا تهود ونصراني وعكسه لا تأمر بالرجعة إلى ما كان عليه لأنه لا يلزم بالكلية والردة معصية ثواب جميع الأعمال وإذا عاد إلى الإسلام ان عاد في وقت صلاة صلواتاً عليه أو أوثاناً وكذا يجب عليه الحج ثانياً لأن كان حجاً وإذا عتق المرتبة بعد ثم حقه بانه ثم مات المرتبة أو قتل لا ينفذ لأن عتق المرتبة موقوف بموته يسهل وإعحاق أبنته قبل ملكه لا لا يملكه السيد الملة أو حقيقة أو حكماً ولا يتوقف بخلاف ما لو عتق الوارث عبد من الركنة المستغرة بالدين ثم يسقط الدين فإنه يتفرق والفرق في المبسوط عن عدم ملك الوارث وبسبب قلنا إذا مات الابن وله موقوف ثم مات الأب وهو موقوف عليه المصلحة لا المعنى الابن لأنه مات قبل تمام سبب الملك وتقبل الشهادة بالردة من خارجين ولا يسلم لم يخالف إلا الحسن وقال لا يقتل في الرابعة قياساً على الزناو إذا شهدوا على مسلم بالردة ويؤيدك لا تعرض له إلا تكذيب الشهود إلى بل لأن النكاح توبة ورجوع وقتل المرتبة مطلقاً إلى الأمام عند عاتقه

باب البغاة

اهل العلم الا عند الشافعي روي في وجهي العبد الى سيده ومن اصاب حدك ثم ردت ثم سلم ان الزنديق لم يلحق بدار الحرب اقيم عليه الحد وان لم يلحق ثم عاد اليك اقيم عليه الحد الشافعي روي واحمد روي بتمامه مطلقا واما في ظاهره وقد ساء انه لا تقبل توبة السارق والزنديق في ظاهر المذهب وهو من الالبيين بدين انا من بين الكفر وغير الاسلام فهو المنافق ويجب ان يكون حكمه في عدم قبولنا توبته كالزنديق لان ذلك في الزنديق لعدم الاطمينان اليه ما يظهر من التوبة اذا كان يخفي كفره الذي يبرء منه اعتقاده ديننا والمنافق مثله في الاختفاء وعلى هذا فطريق العلم بحاله اما بان يستتر بعض الناس عليه ويب والى من آمن اليه والحق ان الذي يقتل ولا تقبل توبته هو المنافق والزنديق ان كان حكمه ذلك فيجب ان يكون سبيلنا كفره الذي هو عدم التدين بدينه و يظهر تدينه بالا سلام وغيره الى ان يفر بابه وهو عربي والا فلا فرضناه مظهر ذلك حتى تاب يجب ان لا يقتل وتقبل توبته كسائر الكفار المظهرين بدينهم اذ انظر والتوبة وكذا من علم انه يكره في الباطن لبعض الضروريات كحجرتة الخمر ويظهر اعتراف حرمة وقال اصحابنا للسمع حقيقة في تأسيه في ايلام الاجسام خلافا لمن منع ذلك وقال انما يتخيل وتعليم السحر حرام لا خلاف بين اهل العلم واعتقاد ابا حنيفة وكفر وعنه اصحابنا ومالك واحمد وكفر السحر محله وفعله سواء اعتقد بحجته او لا ولا يقتل وقد روي عن عمر وعثمان وابن عمر رضي الله عنهم وكذلك عبد الله بن كعب وقيس بن سعد وحمز بن عبد العزيز فانهم قبلوه بدون الاستتابة وفي حديث مرفوع رواد الشيخ ابو بكر الرازي في احكام القرآن ثنا ابن قانع ثنا بشر بن موسى ثنا ابن الاصفهاني ثنا ابو معاوية عن اسمعيل بن مسلم عن الحسن بن حنبل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حد السحر ضربة بالسيف انتهى يعني ان قتله وجازب في قتله السحر الكفر عنه الوليد بن عتبة مشهورة وعنه الشافعي روي لا يقتل ولا يكفر الا اذا اعتقد ابا حنيفة واما الكافر فيقتل هو السحر وقيل هو العراف وهو الذي يحدس ويتخض وقيل هو الذي له من الجن من ياتيه بالاخبار قال اصحابنا ان اعتقد ان اشياطين يفعلون له ما يشاء وكفر وان اعتقد انه يتخيل لم يكفر وعنه الشافعي روي ان اعتقد ما يوجب الكفر مثل التقرب الى الكواكب وانما تفعل ما يمتسه كفر وعنه احمد حكمه السحر في رواية يقل لقول عمر رضي الله عنه اكل سحر وكاف من وفي رواية ان تاب لم يقتل ويجب ان لا يعدل عن عليه اشياطين في كفر السحر والعراف وعنه واما قلمه فيجب ولا يستتاب اذا غشيت من اوله لعل السحر سحبه يفسد في الارض لا يجر عمله اذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره فاذا طلب المتمدون المواعيد لا يكفهم الى ذلك

باب البغاة حكم قتال الكفار ثم حقه يقتال المسلمين واليه ظاهرا والبغاة جمع بلع وبذا الوزن مطروفي كل اسم فاعل يقتل الامم كغزاة وروى وقضاة لا يخفى في اللقطة الطلب بخت كذا هي طلبته قال الله تعالى حكاية ذلك انما ينبغي ثم اشترى في العرف في طلب الايجل من الجوراء ثم قال باغي في عرف الفقهاء الباغ على المالحق والخارجون عن طاعة الله اضافة صفة الباغ الى الخارجين بل انما يدل منته وبلا منته يأخذون ابو ال مسلمين يقتلونه ويخيفون الطريق ثم قطع الطريق والثاني قوم كذا الامم لانتهم لم يكن لهم نيل حكمهم قطع الطريق ان قبلوا اقتلوا وصلبوا وان خذوا مال المسلمين قطعت ايديهم واجلهم على ما عرف والثالث قوم لم يمتنع ومحبية خارج عليه يتناولون على باطل كفرا ومحبية فوجب قتالها عليهم وهم لا يسمون بالخارج يستحلون دار المسلمين امرهم ويسبون نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور اهل الحديث حكم البغاة فقتلوا بالكلية يستتابون فان تابوا واقتلوا وقاتلوا لم يكفروا منهم ولا كفرة منهم ومنه بعض اهل الحديث الى انهم يتركون حكم المرتدين لقوله عليه الصلوة والسلام يخرج قوم من آخر الزمان اجداث الانساخ سفها الا حكام يقولون قتل خير الزنديق والقرآن لا يجاوز بيتهم من الذين لا يدينون الا الله فاما القيتهم فاقلمهم فاقلمهم ابراهيم بن قيس يوم القيمة رواه اخباري عن ابي امامة انه راي رؤسا منعوبة على درج

واذا انقلب قوم من المسلمين على بيلد وخرجوا من طاعة الايام دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف
عن شجعتهم لان عليا رضي فعل كذلك باحل حرد وادخل قتالهم ولا نه هون الاخرين ولعل الشريفة دفع به فيلاد

سجد يشق فقال كلاب ابل النار كلاب ابل النار قد كان بولاس المسلمين فصاروا كفارا قتل يا ابا امامته يا شى بقوله قال سمعت النبي صلى
عليه وسلم قال ابن المنذر لا اعلم احدا وافق ابل الحديث على كغيرهم وهذا يقتضي نقل اجماع الفقهاء وذكر في المحيدان بعض الفقهاء لا يكره من ابل البدع ويعتبر
يكفر بعض ابل البدع يوم ثلث بغير دليل قطعي ولا شبهة اكثر من استدلاله الاول ثبت نعم تقع في كلام ابل المذاهب ككثير غيره ولكن ليس من كلام الفقهاء
الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا وابن المنذر اعترف بنقل مذاهب المجتهدين وما ذكره محمد
بن الحسن في اول الباب من حديث الكثير النخعي يدل على عدم تكفير الخوارج وهو قول النخعي دخلت مسجد الكوفة من قبل ابواب كندة فاذا انصرفتم
يستمون عليا رضي وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاد الله لا اقلته فقلت به وتفرقت اصحابه فاتيته به عليا رضي فقلت اني سمعت نذرا يابا بالقرية فقلت
فقال ادن ويحك من انت فقال انا سواد المنقرى فقال علي رضي عن غلبه وقار كان عابدا لله ليقولك فقال اني سمعتك ولم يقلني قلت فانه قد شتمك قال فاما
ان شئت او دعفني نذرا ليل ان ما لم يكن بالخارجين منه لا يتكلموا وهم ليسوا كفارا لا شتم علي ولا يقتله الا اذا استعمله فان من استحل قتل مسلم
فكافروا لا بد من تعييده بان لا يكون القتل لغير حق او عن تاويل واجتهاد يؤديه الى الحكم بحسب خلاف المستحل بلا تاويل ولا لا تركه غيركم
لان الخوارج يستحلون القتل بتاويلهم الباطل وما يدل على عدم تكفيرهم ما ذكره محمد ايضا حيث قال وبلغنا عن علي رضي انه بينا به يخيل
يوم الجمعة اذا تكلمت الخوارج من ناحية المسجد فقال علي رضي كلمة حتى اراد بها باطل لا تمنعكم ساجدة التان تذكر فيها اسم الله وتدون فمنعكم
الشيء ما دامت ايديكم مع ايدينا ولن نقا لكم حتى تقتلنا ثم اخذ في خطبته ومعنى قوله تكلمت الخوارج يد ابراهيم يقولهم الحكم لله وكانوا يتكلمون
بذلك اذا اخذ علي رضي في الخطبة ليشوشوا خاطرهم فانهم كانوا يقصدون بذلك نسبة الى الكفر والاضا والتكليم في صفين ولهذا قال علي
كلمة حتى اراد بها باطل لم ينجي تكفيره وفيه دليل ان الخوارج اذا قاتلوا الكفار مع اهل العدل يستحقون من الغنيمة ما يستحقه غيرهم من المسلمين وانه
لا يعذر بالتعرض بالشم لان نسبة الى الكفر شتم عرضوا به ولم يصحوا والرايح قوم من مسلمون خرجوا على امام العدل ولم يستجيبوا ما استباحه الخوارج
من دار المسلمين وبسبب ذلارهم وهم البغاة قتلهم واذا اطلب قوم من المسلمين على بيلد وخرجوا عن طاعة امام الناس بي في امان والطرق آمنة دعاهم
الى العود الى الجماعة وكشف عن شجعتهم التي اوجبت خروجهم لان عليا رضي التدعية فعل ذلك يابل حرد وادخل قتالهم وليس ذلك واجب بل مستحب
لانهم لم يلبثتم الدعوة لا تحب دعوتهم ثانيا لم يستحب وحرور اسم قرية من قرى الكوفة وقبيل الهند والفسر ومنه قول عايشة رضي لما دوة احرورية انت اسعد
النسائي في ستمه الكبرى في خصائص علي رضي الى ابن عباس رضي قال لما خرجت حرورية اعز لوان في دار وكانوا ستة آلاف فقلت لعلي رضي
يا امير المؤمنين ابرو بالصلوة لعل اكلهم سؤلا لا تقوم قال اني افاهمم عليك قلت كلا فليست ثيابي ومضيت حتى دخلت عليهم في دار و
هم مجتمعون فيها فقالوا امر حبابك يا ابن عباس رضي ما جارك قلت آتيتك من عند اصحاب النبي المهاجرين والانصار من عند ابن عم النبي
صلى الله عليه وسلم وصحرو وعلينهم نزل القرآن وهم اعرف بنا ولبه منك وليس فيكم منهم احد الا بلغكم ما يقولون والبلغهم ما يقولون فانحي لي نفر منهم قلت ما تو
ما نعمتم على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه وخشيته واول من امن به قالوا امات قلت ما هي قالوا احد من انه حكم الرجال في دين الله
وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت فله وحده قالوا واما النانية فانه قال لم يستبلم انتم فان كنوا كفارا لقد طبت لانساركم واولا هم وان كانوا منكم
لقد حربت عليا رضي ما هم قلت فله اخرى قالوا واما النانية فانه محي نفسه من امير المؤمنين فان لم يكن امير المؤمنين فانه امير الكاس من طبت بل اعز

قال في بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصناعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

فقتلوا واخذوا عن تاويل ضمنا اذا تابوا او قدر عليهم والدليل على ما ذكرناه اجماع الصحابة رضي الله عنهم قال عبد الرزاق في مصنفه سمع قال اخبرني الزهري ابن سليمان بن هشام كتب اليه يسأل عن امرأة خرجت من عذرة وجها وشهدت على قومها بالشرك ولحقها بالجوهرية فتركت ثم رجعت الى الهما ثمانية قال فكتب اليه ابنا عبدان الفتنة الاولى تارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد بذكر كثير فاتبعت ثم على ان لا يقبلوا على احد حتى فرج استحلوه بتاويل القرآن ولا يصح في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد مال استحلوه بتاويل القرآن الا بغير جحاشي بعينه في وعلي صاحب واني ارى ان ترد على زوجه وان لم يجد من اقربى عليها قال المصنف ولانه انكف عن تاويل فاسد الفاسد من التاويل طعن بالصحیح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدعوى في الضمان وصار كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم واليحق ان هذا الاعتبار هو الذي القاسد من الاجتهاد الذي لم يسوغ حتى ضل تركه بالصحیح بشرط انضمام المنعة اليه وتعليله بانه عند انضمام المنعة تقطع ولاية الازام فيلزم سقوط كونه مستند الى الاجماع المنقول من الصحابة والا فلا يلزم من العجز عن الازام سقوطه شرعا بل انما يلزم سقوط الخطاب به واما ما عجز عن الزامه ثابتا فاذا ثبت القدرة تعلق خطاب الازام كما يقول الشافعي لكن لما كان الاجماع المنقول في صورة مفيدة بما ذكرنا كان ذلك هطلا شرعا بضرورة الاجماع المذكور اذا عرفت هذا فيقول ابو يوسف رحمه الله الحاق التاويل بالفاسد بالصحیح لقول الصحابة رضي الله عنهم في دفع الضمان والمجاورة الى اثبات الاستحقاق فالجواب به بلا دليل وما يقال لان المستحق من الصحابة جعل تلك المنعة والاعتقاد لانه ثبت لثبوت اسباب الثبوت الا ترى ان لو لا تلك المنعة والاعتقاد لثبت الضمان لثبوت سببه من القتل عمد وانكاف المال المعصوم فليتأمل ما نحن فيه قال في الفتاوى التي سبب استحقاق الميراث قائمة والقتل بغير حق مانع وجده عن اعتقاد الحقيقة مع المنعة فمنع مقتضاه من المنع فعمل السبب عليه من اثبات الميراث قوله ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصناعة فليتأمل ما نحن فيه قال في الفتاوى المعازف لان المعصية تقام بها عينها ولا يكره بيع الخشب المتخذة من صنوه على هذا بيع الخمر لا يصح بل يصح بيع العنب والفرق في ذلك كله ما ذكرنا واصل الفرق الصحيح ان الضرر ينال من العامة وهناك يرجع الى الخاصة وذكره في التواتر الطهيري **فوق** اذا طالب بل النبي للمواودة اجيبوا اليها اذا كان خير المسلمين لان المسلمين قد يحتاجون الى المواودة لحفظ قوتهم والاستراذ من القوى عليهم ولا يؤخذ منهم عليها شي لانهم مسلمون ومثلني المرتدين الا انهم اذا اخذوا ملكوا ثم يجرون على الاسلام واذا تاب اهل البغي تقدم منهم لا يضمنون ما تلفوا في المبطوروى عن محمد بن عمار قال فقتلهم بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاموال ولا انهم بذلك في الحكم قال شمس الائمة وهذا صحيح فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقتلهم خطأ وهم الا ان ولاية الازام كانت منقطعة للمنعة يتحققون به ولو استعان اهل البغي باهل الذمة فقتلوا منهم لم يكن ذلك منهم نقضا للعهد كما ان هذا الفعل من اهل البغي ليس نقضا للايمان فالذين انضموا اليهم من اهل الذمة لم يخرجوا من ان يكونوا ملتزمين بحكم الاسلام في المعاملات وان يكونوا من اهل الدار محكمهم بغاية واذا وقعت المواودة على كل فريق ومنها على ان ايها العذر يقتل الآخرون الرهن فقتل اهل البغي وقتلوا الرهن لا يحل لاهل العدل قتل الرهن بل يحبسهم حتى يهلك اهل البغي ويقتلوا لانهم صاروا مسلمين بالمواودة وابعطنا الامان لهم حين اخذناهم رهنا والعذر من غيرهم لا يؤخذون لكن يحبسون خوفا ان يرجعوا الى قبليتهم فكذا اذا كان هذا الصلح بين المسلمين والكفار جالس بينهم حتى

اللقبط سمي به باعتبار حاله لما انه يلقط ولا يتقاط مندوب اليه لما فيه من لحياته وانه غلب على نفسه ضياعه فوجب
قال القبط حركون الاصل في بني آدم انما هو الحرية وكان الدار دار الاحرار وكان الحكم للذالك ونفقتة
في بيت المال هو المردى عن عمره وعرضه ولا نه مسلم عاجز عن التكسب ولا مال له ولا قرابة فاشبهه المتعد
الذي لا مال له ولا ميراثه لبيت المال والخراج بالضمان ولهذا كانت جنيته فيه والمثلقت متبرع في الاتفاق
عليه لعدم الولاية الا ان يامر القاضيه ليكون ديناً عليه لمعوم الوالاية **قوله**
فان التقطه سرجل لم يكن لغيره ان يأخذ منه لانه ثبت حق الحفاظه لسبق

من اعيان نفس مسلمة اذا لم يغلب على النفس ضياعه فان غلب على نفسه ضياعه كان واجبا وقول الشافعي وباقى الامة الثلاثة فرض كفاية الا اذا
بالا فرض عين يحتاج الى دليل الوجوب قيل الخوف نعم اذا غلب على النفس ضياعه او بالكلية فكلما قالوا ابو المردا بالوجوب الذي ذكرناه لا الوجوب باصطلاحنا
لان هذا الحكم هو الزام التقاطه اذا ضيف بالكلية عليه والثابت الزامه في قولهم القبط حركون كان المثلقت عبد لا في جميع حكماته حتى يجد قاذفه وبالجناية
عليه كالجناية على الاحرار ولا يجد قاذفه لانه لا انفس حرية ولا اقيام الحر على احتمال السقوط وانما حكم الشرع فيه بالحرية لان الاصل في بني آدم حرية
لاهم ولا اختيار المسلمين آدم وتو او انما عرض الرق بعروض الكفر لبعضهم فمالم يتيقن بالعارض لا يحكم به وكذا الدار الاحرار ولان الحكم للغالب وانما
في جميع الدنيا الاحرار قولهم ونفقتة في بيت المال اي اذا لم يكن له مال وبذلك خلاف واصله ما روى مالك روى في الموطا وعن ثنين الى جميلة رجل
من بني سليم انه وجد يهودا في زمن عمر بن الخطاب رضى فحجت به الى عمر فقال ما حملك على افادته اقسمة فقال جدتها ضالته فانه تها فقال له لعنة
يا امير المؤمنين انه رجل صالح قال كذلك قال نعم قال اذهب به فموجر فعلينا نفقتة وعن مالك روى انه روى اثنافعي روى في مسنده وقال البيهقي وغير الشافعي
يرويه عن مالك روى يقول فيه وعلينا نفقتة من بيت المال انتهى وكذلك روى عبد الرزاق قال اننا مالكا عن ابن شهاب عن عائشة ابوجهملة انه وجد يهودا
على عهد عمر بن الخطاب فانه فاته عمره فأتى عليه فموجر فقال عمر بن مورو ولاؤه لك ونفقتة من بيت المال وتهمه عمره فدل عليها ما في رواية محمد بن فضال
الى جميلة ان قال لعنة النور لوسا وبوشيل لا يكون ظاهرة خلاف باطنه واول من قاله الراية وما قيل فيه دليل على ان المثلقت ينبغي ان يأتي به
الامام او الاليس بلازم نعم من المصلحة بالانفاق وقصد ان يفيق عليه من بيت المال كما فعل ابوجهملة يحتاج ان يأتي به اليه فاذا اجاب به الى الامام لا يصح فخرج
من بيت المال نفقتة الا ان يقيم بيته على الاتقاط لانه عساه انه ولد قال عمر بن موسى النور لوسا والوجه انه لا يتوقف على البينة بل ما يرجح صدقه الا ترى ان عمر بن
لما قال عريفه انه رجل صالح اتفق عليه فان بذه البينة ليست على اوضاع البينات فانها لم تميم على خصم عاجز وانما كانت تخرج صدقه في اخباره بالاتقاط
كذا قال في البسطة وكشف الحال البينة لكشف الحال بقوله وان لم يكن على خصم قال الواقدي وحديث محمد بن عبد القادر اني الزهري عن سبيد بن
السبب قال كان عمر بن اذ اتى بلقيط فرض له ما يصلح رزقا ياخذ له ولديه كل شهر وروى عن ابوجهملة في بيت المال ونفقتة روى عبد الرزاق ثنا سفيان
الثوري عن زهير بن ابى ثابت عن قيس بن اوس عن عيسى بن ميمون انه وجد لقيط فأتى به الى علي بن رضى فاقطع عليه ثوبا لانه مسلم عاجز عن التكسب ولما له ولا قرابة غنيا
لتجب نفقتة عليهم فكانت في بيت المال كالمقعد الذي لا مال له ولا ميراثه لبيت المال الخراج بالضمان اي لبيت المال غنية اي ميراثه ودينه حتى لو
المثلقت قبله في محلة كان على اهل تلك المحلة دينه لبيت المال وعليهم القسامة وكذا اذا قبله المثلقت او غيره خطأ فالدية على ما قتله لبيت المال وقوله
عمر قال فالحيار الى الامام على ما تقدم في مثله فليغرم ولما كانت جنيته في بيت المال وبذلك محرم به بحديث الحسن ان رجلا اتى لقيط فأتى به عليا
فقال هو حر ولان يكون وليت من امره مثل الذي وليت منه احب الى من كذا وكذا فخرض على ذلك ولم يأخذه منه بالولاية العسامة ووجه
الامة لانه لا ينبغي للامام ان يأخذ من المثلقت الا بسبب يوجب ذلك لان بذه سبقت اليه فموا الحق به فقولهم والمثلقت تترى بالاتفاق
عليه لانه ولايته على ان يلحقه الدين ليرجع عليه فاذا كبر واكسب الا ان يامر القاضى به فيكون ديناً عليه يعني بهذا القبط بان يقول النفق عليه و
يكون ذلك ديناً عليه وطاهر المحرم المذكور في قوله الا ان يامر الى آخره بغيره لانه لو لم يفلح لكان ديناً ليرجع بها فموا الحق به فقولهم والمثلقت تترى بالاتفاق
لان مطلق الامر بالانفاق انما يوجب ظاهراً غير عينية في اتمام الاحتساب وتحصيل الثواب وقيل يوجب له الرجوع لان امره لقيط

فان ادعى مدعي انه ابنه فالقول قوله معناه اذ المبدء الملتقط نسبه وهذا استحسان والقبول لا يقبل قوله في بطلان حق الملتقط والاستحسان
انه اقرب للصبي بما ينفعه لانه يشترط بالنسب ويعتبر بعد ذلك قبل الصبح في حقه وان بطلان الملتقط وقيل يستحق بطلان مدعيه ولو ادعى المدعي
قبل الصبح قياسا واستحسانا ولا طعن عليه على القياس والاستحسان وقد عرفت في الاصل ان اعادة اثنان ووصف احدهما علامته في جسده فلو
به لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة كراهة لمن لم يصح احدهما علامة فهو ابنهما الاستحسان في السبب في بطلان دعواه احدهما هو بطلان
ثبتت حقه في زمان لا منادى له فيه الا اذا اقام الآخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد في مظهر من امصار المسلمين اوفى فتدريه
من قسره فادعى حقه انه ابنه ثبتت نسبه منه وكان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمنت النسب
وهي نافعة للصغير وبطلان الاسلام الثابت بالكلية وهو يضره فصحت دعواه فيما ينفعه دون ما يضره
كامل اللقيط بنفسه اذا كان كبر العزم والاية القاضي فاذا انفق بالامر الذي يصير ديناً عليه فادعى انه انفق عليه كذا وان صدق اللقيط خرج بنفسه او
كذب فالقول قول اللقيط وعلى الملتقط البينة قوله فان ادعى مدعي انه ابنه فالقول قوله وثبتت نسبه منه بمجرد دعواه ولو كان زنيا قال المضره معناه اذا
لم يدع الملتقط نسبه لغيره سابقا على دعوى المدعي او مقدار ما اذا ادعى على التعاقب فالسابق من الملتقط والخارج اولى وان ادعى مدعي معاقا للملتقط
اولى ولو كان زنيا والخارج مسلم الاستحسان في الدعوى ولا حد يحد بحدان صاحب اليد اولى وهو الذي يحكم بسلامة الولد ثم ثبت الغيب مجرد دعوى الخارج
استحسان القياس لان الاثبات الاسبدي لا يتضمن ابطال حق ثابت بمجرد دعواه وهو حق الحفظ الثابت للملتقط وحق الولاء الثابت للامانة المسلمين وجه
الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يشترط بالنسب ويتأذى بانقطاعه او يميز به ويحصل له من يقوم بترتيبه ومؤننه راغباً في ذلك غير ممنون به ويد
الملتقط ما اعتبرت الا الحصول مصلحة هذه الازمة والاشفاق ملك وبنفس زيادة ما ذكرنا حاصل بهذه الدعوة فيقديم عليه ثم ثبت بطلان يد
الملتقط ضمناً مترتباً على وجوب اتصال هذا النفع اليه لان الاب احتج بكونه في يده من الاجنبي وصار كشهادة القابلة على الولادة تصح
ثم يترتب عليها استحقاق الميراث ولو شهدت عليه ابتداء ولم يصح وكثير من المشايخ لا يذكرون غير هذا وذكر بعضهم ان عند البعض ثبتت نسبه من
المدعي ويكون في يد الملتقط للجمع بين منفعة الولد والملتقط وليس شيء وانما ثبت النسب في دعوى ذي اليد فقبل يصح قياساً واستحساناً
ليس فيه قياس يخالف والصحيح انها ايضا فيه الا ان وجه القياس فيه غير في دعوى الخارج فان ذلك هو استلزامه ابطال حق مجرد دعوى وبطلان
هو استلزامه التناقض لانه لما ادعى انه لقطه كان نائياً نسب فلما ادعى انقاض وجه الاستحسان فيه ما قد مرنا والتناقض لا يضر في دعوى النسب
لانه مما ينفق ثم يظهر وبذا معنى ما في الاصل الذي احال المضره عليه ولو ادعى اعادة اثنان خارج ان معانوصت احدهما علامته في جسده فطالوت فهو او
يه من الآخر الا ان تقيم الآخر البينة فيقدم على ذي العلامة او كان مسلماً وذو العلامة ذمي فيقدم المسلم ولو اقاموا البينة واحداً ذمي كان ابنه مسلماً
ولو لم يصح احدهما علامته كان ابنهما الاستحسان في سبب الاستحقاق والدعوى وكذا لو اقاما وبهما مسلمان ولو كانت دعوة احدهما
سابقة على الآخر كان ابنه ولو وصف الثاني علامته لشبته في وقت لا منافع فيه وانما قدم ذو العلامة لترجيح ما بعد ثبوت سبب الاستحسان
بينهما وهو دعوى كل منهما بخلاف ادعاء اثنين عياناً في يد ثالث وذكر احدهما علامته لا يفيد شيئاً وكذا في دعوى اللقطه لا يجب الدفع اليه
لان سبب الاستحقاق هناك ليس مجرد الدعوى بل البينة فلو قضى له لكن اثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذلك لا يجوز انما حال العلامة
ترجيح احدهما لغيره على الآخر ولو ادعى اثنان خارجان فاقام احدهما البينة انه كان في يده قبل ذلك كان احتج به بطور تقيم اليد وكلما
لم يترجح دعوى واحد من المدعين يكون ابنهما وعدا لثبوت في رجحان الفاقة على ما قد مرنا في باب الاستيلاء ولا يلحق باكثر من اثنين
عند أبي يوسف وهو رواية عن احمد وعنده محمد لا يلحق باكثر من ثلاثة وفي شرح الطحاوي وان كان المدعي اكثر من اثنين وعن أبي حنيفة
انه يجوز الى خمسة ولو ادعى امرأة لا تقبل الاسبدي لان فيه يحتمل النسب على الغير وهو الزوج وان ادعت امرأتان واقامتا البينة فهو بينهما حصة
الى حنيفة في رواية الى حفص وعندهما لا يكون واحد منهما وهو رواية عن أبي سليمان عنه وهذا كله في حال حياة اللقيط فهو مات عن
فاوحي انسان نسبه لا يثبت لان تصديقه كان باعتبار ان اللقيط محتاج الى ذلك وبطلان استحقاقه في كل ما مجرد دعوى الميراث ولا يصح الاسبدي على
قوله واذا وجد اللقيط في مظهر من امصار المسلمين او في قرية من قريهم فهو مسلم لافرق في ذلك بين كون المظهر من امصارهم امراً غيباً عليه او لا

كان

القائمة

فان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة كان ذميا وحمل الجواب فيما اذا كان الواحد ذميا او لا
وان كان الواحد مسلما في هذا المكان او ذميا في مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففي رواية كحابل اللقب اعتبر المكان لسبقه في
كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواحد وهو رواية ابن سماعة عن محمد بن لقيط اليماني ان تبعية الابوين فوق تبعية
الذات اذا سمي مع الصغير احدهما اعتبر كافرا وفي بعض نسخها اعتبره بمقام نظر للصغير ومن ادعى ان اللقب عبد لم يقبل
منه لانه حظه الا ان يقيم المدينة انه عبد فان ادعى عبد الله انه ابنه ثبت نسبه منه لا بد منه بنفعه
ويحتمل حره لان المملوك قد تلذ له الحرية فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك

والابوين كونه في انكار لثبوت اولاد فان اعادوه في انه ابنه ثبت نسبه له وكان مسلما استسا ناوا القياس ان لا يثبت نسبه له لان في ثبوت
نسبه منه نفى اسلامه الثابت بالدار وبها بل وجه الاستحسان ان عواذ الغنم شقين ثبوت نسبه له وهو يقع للصغير ونفى الاسلام الثابت بالدار وبها
وليس من ضرورة ثبوت النسب من الكافر الكفر بجواز مسلم هو ابن كافر بان اسلمت انه فصحنا دعوتنا فيما ينفع في ثبوت النسب
دون ما ينفع الا اذا قام بنية من المسلمين على نسبه فيمنع يكون كافرا وذكر ابن سماعة عن محمد بن الحارث بن ابي اسحق اللقب في دعوى نصراني وتعليه
نفي اهل الشرك فهو ابنه وهو نصراني وذلك ان يكون في رقبة غنم او عليه قميص ساج او وسط راسه محزوز انتهى ولا ينبغي ان يجعل قميص
اليساج علامة في هذه الديار لان المسلمين كثيرا ما يعلقونه واذا حكمنا بانه ابن ذمي وهو مسلم فيجب ان ينزع من يده اذا قاب ان يعلق الا بديان كما قلنا
في الحضانة اذا كانت امه المطلقة كافرته قوله وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة في دار الاسلام كان ذميا كذا قال القدر
قال المحمدي في الجواب فيما اذا كان الواحد ذميا رواية واحدة فان كان مسلما في هذا المكان او في قرية من قرى اهل الذمة او في كنيسة او كان
الواحد ذميا لکن وجهه في مكان المسلمين واختلفت الرواية فيه وفي كتاب اللقب العبرة بالمكان في الفصلين وهو ما اذا كان الواحد مسلما
في نحو الكنيسة او ذميا في غير ما في دار الاسلام وعليه مشي القدر في هذا لان المكان سابق واسبق من اسباب الترجيح وفي كتاب الدعوى
اختلف النسخ في بعض النسخ اعتبر الواحد في الفصلين وهو رواية ابن سماعة في الفصلين لان اليد اقوى من المكان الا يرى انما النسب
مع احب الابوين الى دار الاسلام يكون كافرا حتى لا يصل عليه اذ انما وفي بعض نسخها في نسخ كتاب الدعوى من المبسو اعتبر الاسلام
ما يصير لولد مسلما نظير للصغير ولا ينبغي ان يراى عن ذلك وعلى هذا الوجه كذا في دار الاسلام او مسلم في كنيسة كان مسلما فصار ابنا
التفريقان وهو ما اذا وجد مسلم في قرية من قرى المسلمين فهو مسلم او كافر في كنيسة فهو كافر واختلفا في ان وهو مسلم في كنيسة او كافر في كنيسة
للمسلمين وفي كفاية البديهي في قبل اعتبره بسيماه الذي لانه حجة قال الله تعالى تعرفهم بسيماهم اي يعرف المجرمون بسيماهم في المبطون او اختلط
يعني بوثانهم بوجهم الفصل بالزنى والحالة فلوحثت التستليسية فوجد فيها شيخ يعلم صبيها تاجول القرآن يرعاه مسلم يحجب الاخوة فيقول
قوله ومن ادعى ان اللقب عبد لم يقبل منه لان الاصل الحر لما قامنا الا ان القسم بنية لا يقال بنية البينة ليست على خصم فلا يقبل الا
خصم لانه حق بثبوت يده عليه فلا نزول الابنية بهما وانما قلنا بنا لئلا يتحقق ما اذا ادعى خارج نسب فان يذو نزول بلا بنية على الاوجب والفرق
ان يذو اعتبر لمنفعة الولد وفي دعوى النسب منفعة تفوق المنفعة التي اوجبت اعتبارها بالمسقط في حال الحصول ما يقوى
من اعتبارها وبها ليس دعوى العبدية كذلك ما يضر ولد بل حقة المالكية المملوكية فلا تزال الابنية قوله فان ادعى عبد الله ابنه

ثبت نسبه منه لانه منفعة وكان حره لان المملوك قد تلذ له الحرية فيكون الابن عبا لولد حر لانه يتبع اسبه في الحرية والرق فيقبل
دون ما يضر على ما ذكرنا في دعوى اهل الذمة من ضرورة ثبوت نسبه له فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك اذا لم تضعف ولادة الى امرأة امه فان اعتنا
الى امرأة الامه فنية لان بين ابني يوسف ومحمد في الذخيرة ان الولد حر عند محمدا وعبد لى يوسف ربه حبه محمدا فيقول في دعوى ليعبر
نفع بالنسب وضر به الرق واحدهما مفصل عن الآخر فثبت بنية من ما يضر وادى يوسف فيقول لما صدر شرع في ثبوت النسب يصار فيما كان
بينهما من جهة محكم ربه تبعاً لحال الذي فانه ليس من ضرورة ثبوت كونه ابنا لادم حبه وعلى هذا القول الذي ان من زوجتي ان كنت لا يصار في

قال فان كانت اقل من عشرة حرام فيها اياما وان كانت عشرة فصاعدا حرام فيها سواها قال العبد الضعيف
 عنه سر زاية عن ابي حنيفة سره وقوله اياها معناه على حسب ما يريه الالهام وقد مر في المحل في الاصل بالحول عن غير
 تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي بقوله عليه السلام من البقطة شيئا فليعز به سنة من غير
 فصل اول ان التقدير بالحول وخرج في لفظه كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وداقوتها في معنى الالف تعلق القطع به في
 وتعلق استعمال العز به وليس معناها في حق تعلق الركوة فاوجبنا التعريف بالحواشي كما وادوا لعشرة ليس معنى الالف كما فوضنا الى المثل
 فيها اذا امكنه الاشارة واذا لم يمكنه عند الرخ او عات انه ان اشهد اخذ مائة فم فكر لا يضمن بالاجماع والقول قوله مع يمينه كوني مني من الاشهاد وكذا
 فان كفي في الاشهاد ان يقول من سمعوه ينشد ضالة فقولوا على او عذري ضلته او شيء من سمعوه الخ فاذا جازها فقال بكت لا يضمن والافق
 بين كون اللقطة واحدة او اكثر لانه اى اللقطة ثبوتها ويل الملتقط اسم جنس لا يجب ان يكون ذميا او فضة خصوصا في هذا الزمان قال الحول الى ادر
 ما يكون من التعريف ان اشهد عند الاخذ ويقول اخذتها لاد ما فان فعل ذلك ولم يبر فمابى ذلك كفى فجعل التعريف اشهادا وقول المصدر بلفظه
 من الاشهاد ان يقول الخ فيصدق فاقضي هذا الكلام ان يكون الاشهاد الذي امر به في الحديث هو التعريف وقوله عليه الصلاة والسلام من ضا
 عنه فليشهاد به معناه فليعز بها ويكون قوله اذا عدل ليفيد عن حجي المالك التعريف اى الاشهاد فانه اذا استشهد ثم عرف بحضرة لا يقبل ما لم يكن عدلا
 والافا التعريف لا يقصر على ما يحضر العدول وعلى ما انفجلا في ابي يوسف به فيما اذا لم يعرفنا اصلا حتى ادعى ضا حراما وادعى انها كانت حرة ليردوا
 اخذها لذلك وقولها ان اذن اشرح مقيد بالاشهاد اى بالتعريف فاذا لم يعرفها فقد ترك ما امر به شرعا في الاخذ وهو مصحفة فكان انما لم يضمن
 الظن انه اخذ نفسه على هذا لا يبرم الاشهاد اى التعريف وقت لا قبل لا يبرم قبل الاكتمال يعرف بل انه اخذ بالاشهاد في نفسه فذكر في ظاهر الرواية من انه اذا اخذ ثم
 رد الى مكانه لا يضمن من غير قيد يكون رد الى مكانه او بعد ما ذهب ثم يرجع فانه لا يبرم لانه لم يأخذ بنفسه ويقتضي الضمان عنه وقيد بعض الشراح بما اذا لم يبرم
 فان ذهب بها ثم عاد ما شئت وبشره منه ذهب بها وولى والوجه ظاهر للذهب وما ذكرنا لا يفي وجها لتضمن يكونه مضيا مال خيرا لم يبرم
 بالزينة فبالاخر قوله فان كانت اقل من عشرة حرام فيها اياما ونفس المصدر حسب ما يري من الايام من غير تفصيل وذلك انه روي
 عن ابي حنيفة ان كانت مائتين فصاعدا عرفها حولا وان كانت اقل من مائتين الى عشرة عرفها شهرا وان كانت اقل من عشرة
 يعرفها على حسب ما يري وفيه رواية اخرى قال فيادون العشرة ان كانت ثلثة فصاعدا يعني الى العشرة يعرفها عشرة ايام وان
 كانت درهما فصاعدا يعني الى ثلثة يعرفها ثلثة ايام وان كانت واقفا فصاعدا يعرفها يوما وان كانت دون الدنانير
 يمينه وبه ثم يمينه في كف فقير قال شمس الائمة شمس من هذا ليس بمقتدير لازم بل يعرف القليل بقدر ما يغلب على
 الحنة ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك وبما اخذنا به رواية التي ذكرنا ما قبلها وهو جود والطاهر انه انما في ذلك التقديرات
 في القليل لعلبة الظن ان المالك في تلك التقادير لا يطلبها بعد تلك المدد فكان الموعول عليه غلبة الظن تركها وظاهر الرواية
 وهو ما ذكره في الاصل فقد يرد بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعي روى واحمد له بقوله عليه الصلاة
 والسلام ما سئذروا كذا روى عن عمر بن الخطاب وعلي بن رضوان بن عباس وجهه اذكر المصدر من قوله عليه الصلاة والسلام من البقطة شيئا فليعز به
 سنة من غير فصل وفيه الفاظ منها ما روى البزار عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة فقال لا تحل اللقطة من القطع
 شيئا فيعرفه من غير فصل ومضرا التحل اللقطة اى لا تحل للملقة شيئا فلو لا لا يعرض للالتقاط نفسه في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني
 سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة قال عرفها سنة ثم اعرف عاصها ووكاها ثم استبقها فان جازها فادها اليه وجهه لا
 ان التقدير بالحول وروى في لفظه كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة فما فوقها في معنى الالف شرعا في تعلق القطع به في
 استعمال الف بوجهه وليس في معناها في حق تعلق الركوة فاوجبنا التعريف بالحول الجا قال ابا فيه الركوة من المائتين فما فوقها

يضمن

قال ولقطة الحبل والمهر سواء وقال لست أفي بحبل التعريف في لقطة المحرم الى ان يحج صاحبها لقوله عليه السلام في الحرام ولا يجعل القطة الا للمشركين واما قوله عليه السلام اعرف عفاها وكافها ثم عرفها سنة من غير فصل ولا قطة لقطة وفي التصديق بعد خدمة التعريف بقاء ملكات المالكين وعبه فيملكه كما في سائرها وتاويلها اخرى انه لا لقطة الا للتعريف والتخصيص بالحمل لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه لا يخرجه عن حرامه

على ملك المالك بلا الزام دين عليه كذا يفعل بالعامة الا ان كان لم تكن له منفعة او لم يحرم من سائر ما يملكه وان تستغرق النفقة قيمتها باعماله او بسقطتها فبها البقاء بمعنى عدم تميزه ببقاء صورة فان اشتمل يقوم مقام العين او يصل به الى مثله في الجملة وان كان الاصلح الاتفاق عليها اذ لم يفي ذلك وجعل النفقة دينا عليه او في نظر من المجانبين جانب المالك باقيا عين ماله له وجانب الملتقط بالرجوع قال المشايخ انما يؤمر بالانفاذ يومين او ثلاثة على قدر ما يرجي ان يظهر مالهما فاذا لم يظهر يومين يبيعان لان دارة النفقة مستأصاية للعين معنى بل ربما تدبب العين وتفتعل الدين على مالهما ولا تفر في ذلك اصلا بل ينبغي ان لا ينقض من القاضي ذلك لو امر به للتقنين ليأمر بالنظر واذا باعها اخطى الملتقط من ثمنها ما في في اليومين او الثلاثة لان اشتمل مال صاحبها والنفقة دين عليه يعلم القاضي وصاحب الدين اذا طهر بحبس حقه كان له ان يأخذه ولا تقاضى ان يعينه عليه ولو باعها بغير امر القاضي لا ينقض ويتوقف على اجازة المالك فان جاز وحي قائم في يد المشتري فان شاء اجاز البيع وان شاء البطله اخذ ما من يده وان جاز وحي ماله فان شاء ضمن المشتري قيمتها وان شاء ضمن البائع فان ضمن البائع فقد البيع لان ملك الملتقط من حين اذ باع وان كان اشتمل للبائع وتصدق بما زاد على القيمة وفي الاصل معنى الميسر بشرط البيت فانه قال فان كان فضا الى القاضي واما في بيته انه الملتقط امواله ان يغرق ويحرق المهره لانه يحتمل ان يخصصها ولا يؤمر بالنفقة الا في الودعية وهذه البيعة كشفت احوال اي بيعة كشف للقطة انه الملتقط لا للقضاء فلا يحتاج الى خصم لم يذكر في الميسر وفي الذخيرة الامام خصم فيها عن صاحبها وان قال الملتقط لا بنية لي يقول له انفق عليها ان كنت صادقا وفي الذخيرة يقول له ذلك بين يدك انك ان يقول امره بالاتفاق او البيع ان كان الامر كما قال وقوله في الكتاب وجعل النفقة على صاحبها اشارة الى انه انما يرجع اذا شرط القاضي ذلك وبهذا رواية وهو الاصح وقيل يرجع بمجرد امواله وقدره في اللقطة واذا حضر المالك للملتقط ان يبيعها منه حتى يحضر النفقة لا يجرى ببقته فصار كانه استفاد الملك منه فاشبه البيع منه او قرب من ذلك رد الابق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا من التشبيه بالبيع ولا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يصير بحبس كالمهر من حيث تعلق حقه به كوكيل بالشراء اذا انقضى الثمن من ماله ان يرجع على الموكل ولو ملك قبل الحبس لا يسقط عن الموكل ولو ملك بعد سقط لانه كان بعد اختيار الحبس كذا ذكره المعصود ولم يحكم خلافا ووافقه الذين في الكافي ايضا فيفهم انه الذي يوجب القدر في يد الملتقط ان يفرقه قال في النظر قال صاحبنا لو انفق من الملتقط بما للقاضي وجبها بالنفقة فملك لم تسقط النفقة خلافا لفرقه لانها دين غير بدل ان عين ولا عن عمل منه فيها ولا يتا ولها اي العين حقا يوجب الضمان وصرح في الدينا بغير عدم السقوط عن علمنا الثلاثة فقال لو انفق الملتقط على اللقطة لم يحكم بحبسها لئلا يانفق عليها فملك لم تسقط النفقة عند علمنا الثلاثة خلافا لفرقه وحاصل الوجه المذكور في التفسير نفى الحكم احق السقوط لعدم دليل السقوط فان الدين ثابت وليست العين الملتقطه بها ليسقط بهلاكها اذ لم يتا ولها عقد الرهن والمعصود اوجب الدليل وهو الخاق بالمرين وان لم يكن مرجح حقيقة لكن البطل كما رايته واما ما نقل عن ابى يوسف رد انه ليس له حبسها اصلا قال في القطة المحرم سواء وبه قال لكان واحدا وللشافعي في قول وفي قول ليس فيها ابتداء حتى يحج صاحبها لا يحكم لها سواء ذلك من تصديق ولا ملك لقوله عليه الصلاة والسلام في ثابت في الصحيحين من عاتيت ابى برة فضا ففتح الله له فقام النبي صلى الله عليه وسلم في الناس حتى شهدوا في عليه قال ان الحبس عن مكة يفعل سلبا عليها رسول المؤمنين ونما لم يحل الجليل واما احاطت لي ساعة من نهار واما التحلل لا يجرى الا في غير صياح ولا يتحمل شوكها ولا تحل ساقطتا الا بالمشايخ بيت المشايخ المعروف بالناشد الطائفة

على القطة

او ملك

وإذا حضر رجل زاد على النقطة ثم تدفع إليه حتى بقي البينة فإن أعطى علامتها حل للملقات أن يدفعها إليه ولا يجوز على ذلك في القضاء
وقال مالك والشافعي يجزئ العلامة مثل أن يسمي ذرة الدار ثم عدّها أو كاه أو عاو أو ما لها من صاحب اليد منكره في اليد لا يثبته
في المالك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من جهة ولا يشترط إقافة البينة لعدم المنازعة من جهة ولأن أن اليد حق مقصود كالمالك
فلا يستحق الاستحجّة وهو البينة اعتبر أرباب المالك ألا أنه تحمل له الدفع عند إصابة العلامة لقوله عليه السلام فإن جاء صاحبهما وعرفت
عقارهما وعدّها فادفعوها إليه وهذا لا يباحة عملاً بالشبهة وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث وتأخذ منه كقبيل
كان يدفعها إليه استينافاً وهذا لا خلاف لأنه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لو ائتمرت غائب عنه وأدّاه قبل أن يجزئ
على الدفع كالمالك يقبض إلى دية إذا صدقه وقيل يجوز أن المالك هربنا غير طاهر والمهدي مع ما لا يظن هرباً

[illegible]

الجلالة قدوة في ذلك ما اخرج من فروع اللقطة ثم ترفع اليحيى لقيم البينة فان اعطى علامتها اصل الملقط ان يدفعها اليه لا يجبر على ذلك في القضاة وقال مالك والشافعي
واحمد يجر وعطاء وعلاء متباين بخبر من وزنها ودرها ووكا منها ويستحب ذلك الحق الشافعي كقولنا والموجب للبيع بالاك والحدود استجوابه عليه الصلوة والسلام
فيما اخرج مسلم في حديثه في ابن كعب نزلنا ابا جحش بعد ما وكاها وعاشها فاعطاه مالها والا فاشتمع بها وخر بخر ايضا عن يدي عن ابي جحش في ان جابر صابها فعرى عفا صها و
عدد ما وكاها فاعطاه اياه واز في الكس واليه فان صاحب اليد ربه الملقط انما يارعه في اليد في المالكه لانه لا يدعيه فكانت منارعة من جبر دون ج
فيشترط ما يوجب من جبر لاس كل جبر وفي الوصف المطابق ذلك فالتفت في لا يشترط البينة لهم منارعة في التوحيين جميعا وانا ان لم يدعي قصده كملك حتى
ان غاصب لم يدعي نفس قيمته ولم يغت غير اليد فيكون مثله لا يستحق الا بالبينه غير انما انما له البيع عند اصابت العلامة بالحدوث الذي رده بناء على ان
الامر فيه للاباة جمعانية ومن الحديث المشهور وهو قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكره وياتي ان شاء الله تعالى في الاثر
والمدعي هنا صاحب اللقطة فعليه البينة ثم اذا دفعها بالعلامة فقط لا خدمه كصيدا سبيها فاقال المصدرونه بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف الكفيل
لوارث فاب عن ابي حنبل في حقيقه رده فيما اذا قسمت التركة بين الغراء والورثة لا يؤخذ من الغريم ولا من ابوارث كفيل عنده وعند ما يؤخذ والنفق للابن
ان حق الحاضنه غير ثابت فيمكن ان يكون المالك غير فمضى يتوارى الاخذ فحاطا بالكفيل بخلاف الميراث فان حق الحاضنه معلوم ثابت وكون غيره ايضا
حق امر موهوم فلا يجوز تأخير الحق الثابت الى زمان تحصيل الكفيل حتى موهوم وبذا يدل على ان وضع الملقط لو كان بالبينة لا يأخذ كفيلا وهو الملقط

وذكر في جامع قاضيه ان فيه رأيين والصحيح انه لا يؤخذ واورد على المصنف انه نفى الخلاف في التكفيل في اللقطة وقال في فصل القضاء في
الموارث فيه اي في اخذ الكفيل عند دفع اللقطة روايتان والاصح انه على الخلاف على قول ابي حنيفة لا يأخذ على قولهما يأخذ به الا في مورد واحد وهو المخرج والعلامة
فان صدق العلامة او لا معها فلا شك في جواز دفعه اليه لكن بل يجوز بل يجب كماله لو قام بمئة وقيل لا يجب كماله لو كسب قبض الودعة اذا صدق الموضع لا يجب وانما
على دفعها اليه ودفع بالفرق بان المالك بناء على ظاهر المالك لا يأخذ به اللقطة التي صدق اللقطة من غير ظاهر الموضع في مسألة الودعة فاما ظاهر
وانما اقر على اقر حتى قبضها و اقراره بحق قبض ملك الغير لا يلزمه اقباضه لانه اقرار على ملك غيره واذا دفع بالتصديق او بالقبض لامة وجاز احثا فاما
البيئة انها له ان كانت قائمة في يد المدعي فغني له جوا وهو ظاهر وان كان بالثاخير من ان يصحس لفت بعض او الملقط فان ضمن القابض

كتاب الابواب

الآيتين اخذوا افضل في حق من يقوى عليه لما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه افضل لانه لا يبرح مكانه فبجدة المالك ولا كذلك الآيتين فخذ الآيتين ياتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة شحاذا دفع الآيتين اليه يجلسه ولو رفع الضال لعيبه لانه لا يؤمن على الآيتين الباقيات ثانيا بخلاف الضال

وكذا كذا فقال كلوا باسم الله فاكلوا فبينما هم كانوا اذا اكلوا من شدة الصدق والاسلام الديار فامر النبي صلى الله عليه وسلم به فاعفا فقال سقطتني في البئر فقال عليه الصلوة والسلام يا علي اذهب لي الى الجزار فقل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك رسل الى الديار ووربك علي فارسل به فذهب عليه الصلوة والسلام الى الغلام قلنا هذا الحديث تكلم فيه باعتبار تضمنه الاتفاق قبل التعريف فدل على ضعفه وقول المنذري لعل تاويله ان تناول التعريف ليس له صفة يمتد بها فمر اجبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما من الحق اعلم ان به وبذا يؤيد الاكتفاء بالتعريف بمروية ظاهر لم يذكر ذلك الا بعد ان شتر واوتروا واحضروه صلى الله عليه وسلم على الاكل ثم يجب الحكم بان عليا عرفه قبل ان ياتي به الى فاطمة وان لم يذكر وقدر واه عبد الرزاق واسحق بن راهويه والبخاري والبيهقي الموصلي وفيه انه اتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفه ثلثة ايام فعرفه فلم يجد من يعرفه فرجع فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال شاك فيروني وليس النخاش شمس لا تبته من ان التقدير بحول غير طيس لا يرم بل الى ان يكون نفسه الى ان طائفة قطع نظره عنه وفي سند الكبر بن عبد الله قال ليزار علي النطن هو عندي ابو بكر بن عبد الله بن ابي سيرة وهو من الحديث ابنه عبد الحق هو بنو النخاش ضعيف من جهة الاضطراب في الرواية الاولى من انهم انما اكلوه بعد اشتروا وصاروا لالاك نيا ترض ما في الثانية من انه اكله فامر به تعريفه ثم امره باخذه في الاول انه دفع عينه للمنشد في الثانية انه جعله وبنا عليه وقال اذا جاءنا اديناها اليك غير ذلك الاضطراب موجب للضعف نعم لو سلمنا جحيفة كان الثابت به انه اشترى منه باذن الامام جائز وليس هذا محل النزاع كما تقدم فلم يثبت بعد جواز ان ياتي به الملقط النسي فلما سلمنا ضعف حديث ابي هريرة في الصدقة بئله على الضعيف السهمي كما جاز التصديق بالاجماع ثم هو يثبت ان الملقط انما جازوا نحن نظا ليه في اثباته بالدين ولم يتم له عليه دليل فيجب على الانتفاء ٤

كتاب الاباق

كل من الاباق واللقطة واللقطة تحقق فيه عرضة الزوال وتلفت الا ان التعرض للثقل فاضل مختار في الاباق فكان الانسب لعقب الجاهل واللقطة واللقطة وكذا الاولي فيه وفي اللقطة التجربة بالباب لا بالكتاب الاباق في اللغة الحرب البق بالبق كضرب يضرب الحرب بالتحقيق الابا القصب فلا حاجة الى ما قيل هو الحرب قصد انهم لو قيل الانصاف ونحوه عن الممالك كان قيد القصد منهيد او الضال ليس فيه قصد ان يثبت بل هو المنقطع عن مولاه بجمله بالطريق اليه قوله الاباق اخذه افضل من تركه في حق من يقوى عليه اي يقدر على حفظه حتى يصل الى مولاه بخلاف من يعلم من نفسه العجز عن ذلك والضعف ولا يعلم في هذا خلاف ولكن ان يجري فيه التفصيل في اللقطة بين ان يغلب على ظنه تلفه على الامر ان لم يأخذه مع قدرة تامة عليه فيجيب اخذه او لا فلا دخل في اخذ الضال قيل اخذه افضل لما فيه من احياء النفس التعاون على تركه لانه لا يخرج مكانه منظر المولاه حتى يجده ولا يخفى ان انتظاره في مكان غير متخرج عنه ليس بموقع بل نجد الضلال يدورون به حين ثم لا شك في ان محل هذا الخلاف اذا لم يعلم واحد الضال مولاه ولا مكانه انا اذا علمه فلا ينبغي ان يخلف في ضيقه رده واخذه قوله ثم اخذ الاباق ياتي به او القاصني فيجيبه سنال عن الاباق لانه لا يتلج حفظه من الباق من الاخذ الا بذلك عادة بخلاف اللقطة اما لو فرض قدرته على ذلك لا يتجمل الى السلطان وبهذا الاعتبار خيره الجوا الى بين ان ياتي به السلطان او يخلفه بنفسه وعلى هذا الضال والفضالة من الابل وغيره واذا لم يكن الاباق في رجل وادعاه واقام بنية انه عبده يستخلفه بالمد انه باق الى الان في ملكه لم يخرج بيع ولا هبة فاذا خلف دفعه اليه وبهذا الضال

مجموع

قال من ركبنا على سيرة ثلاثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما وان ذلك اقل من ذلك فحسبنا هذا الحجة
والقياس ان يكون له ثلثي الاكثار وهو قول الشافعي ولا يملكه متابع بمنافعه فاشبه العبد الضال الذي انما يصح ان يرضى الله عليهم انفقوا
على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين منهم من اوجب دونها فواجبنا الاربعين مسيرة السفر وما دونها فمما دونه
توفيقا وتنفيقا ينبغي ما ولا يوجب الجعل صلح جامل على الراد الحسبة فادارة فتحصل صيانة اموال الراد القدر بها لسمهم في الضال
فما منهم ولا الحاجة الى صيانة الضال دونها الى صيانة الاقل لانه لا يتوارى والابن يحسنه

انه عرض بعد علم الشؤ وشيئوت ملكه على وجه زوال السبب لا يعلمونه وانما لم يتخلف مع عدم خصم يدعي الصيانة قضاء عن الخطا ونظر المن هو عاجز
عن النظر لنفسه من يشتري ومو سوب ثم اذا دفعه اليه عن بليته ففي اولوية اخذ الكفيل من تركه روايتان فكلما دفعه بالبيعة يدفعه باقرار العبد انه لو اخذ
من لم يدفع اليه منها كفيلا رواية واحدة ونفي عليه مدة حبسه من بيت المال ثم يخرجه من صاحبه فيرد في بيت المال بخلاف اللقيط لا يؤخذ
اذا كبر مال بيت المال لانه كان تحتها الفقير وعجزه عن الكسب بخلاف مالك لعبد واذا لم يكن للعبد طالب وطالت مدته باء القاضي واسك
ثم بعد اخذ الفقه لم بيت المال منه فان جاز ملكه واقام بانيه وهو قائم في يد المشتري لا يخرجه ولا ينتقض بيع القاضي لانه حكمه بخلاف الضال
اذا طالت مدته فانه يواجره فيفق عليه من اجرة لانه لا يشتري الا بالثمن لا يواجره بغيره فذلك منه فلذلك يبيع ولا يواجره وينبغي ان يقدّر الطول

بثلاثة ايام كما تقدم في الضالة المملوكة لان دارة النفقة مستصاة ولا تنظر في ذلك للمالك بحسب لظاهر قوله من رد الاقل على مولاه
من مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما فانه يواجره بغيره فذلك منه فلذلك يبيع ولا يواجره وينبغي ان يقدّر الطول
عبدى فله انما اذا ورد بغيره عبد ايضا لا يواجره بغيره فذلك منه فلذلك يبيع ولا يواجره وينبغي ان يقدّر الطول
في مسيرة الاحسان انما اجتمع الصابة على اصل الجعل انما يواجره بغيره فذلك منه فلذلك يبيع ولا يواجره وينبغي ان يقدّر الطول
لا يخفى فلم نكره احد ذلك ان محمد بن روى عن اسب يوسف عن ابي حنيفة عن سعيد بن الزبير عن ابي عمرو الشيباني قال
كنت عند ابن مسعود بن رطل فقال ان فلانا قدم بابق من القيد فمقال القوم لقد اصابنا اقال عبد الله وجعلنا ان شار من كل راس
الرعين وروى ابو يوسف هذا الحديث عن سعيد نفسه ايضا وروى عبد الرزاق في مصنفه قال ان ابن سفيان الثوري عن ابي رباح عبد الله بن ابراهيم
عن ابي عمرو الشيباني قال اصب غلاما بابا قابليين فذكرت ذلك لابن مسعود فقال الاجر والغنية قلت هذا الاجر فما الغنية قال اربعون
درهما من كل راس وروى ابن ابي شيبة ثنا محمد بن يزيد عن الربيع عن ابن العلاء عن قتادة وابي باسم عن عمر بن قيس في
جعل الاقل باربعين درهما وروى ايضا عن وكيع ثنا سفيان عن ابي اسحق قال اعطيت الجعل في زمن معاوية اربعين درهما وروى
ايضا ثنا يزيد بن يارون عن حماد بن عمار عن شعيب بن سعيد بن المسيب ان عمر بن جهم في جعل الاقل دينار او اثني عشر درهما وروى
عن يزيد بن يارون عن حماد بن عمار عن شعيب بن سعيد بن المسيب ان عمر بن جهم في جعل الاقل دينار او اثني عشر درهما وروى
بن دينار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في عبد الاقل يوجب في خارج الحرم بدينا او عشرة دراهم وهذا حديث مرفوع
والكفوم من خارج الحرم في التبادر القيرب لا قدر مسيرة سفر عنه وعن ياروسى عن عمار ان اخذ في المهر منه عشرة وان
اخذ خارج المهر فله اربعون درهما اعتبر الحرم كالمكان الواحد وقول المهر الا ان منهم اوجب اربعين ومنهم من اوجب دونها يواجر
عن عمر بن علي وقد علمت الرواية عن عمر بن العلاء ان الجعل اربعون درهما وسنده احسن من الاخرى والرواية عن علي بن فضال الحارث المكي
فكانت رواية ابن مسعود اقوى الكل فخرنا بها وكذا قال البيهقي في سننه وهو امثل ما في الباب وانما يؤخذ بالاقل اذا ساد على الاكثر
في القصة وقيل انما يؤخذ به اذا لم يكن التوفيق بين الاقوال وبها يمكن ان يجعل روايات الاربعين على رده من مسيرة السفر وروايات
الاقل ما دونها ويحمل قول عمار خارج المهر على مدة السفر والتلفيق الغم لفتحت الثوب الفتحة او انهم شتمت شتمه الى شتمه ولان الفتحة

وان كان ينافي المولى ان اختار فقهاء الدين من بين اهل البيت فله ان يختار من غيرهم لان الاختيار له في كل حال
لو لم ينفذ الميراث في الاولاد ان اختار من غيرهم لان الاختيار له في كل حال ولو لم ينفذ الميراث في الاولاد
بل يترك الميراث لغيرهم لان الاختيار له في كل حال ولو لم ينفذ الميراث في الاولاد

كتاب المفقود

انما غاب الرجل فلم يعرف له موطن ولا يعلم احواله ولا يعلم احوال عياله ولا يعلم احوال من كان له من الميراث
والمفقود من الميراث هو الذي غاب عن الميراث ولا يعلم احواله ولا يعلم احوال عياله ولا يعلم احوال من كان له من الميراث
لان الميراث لا ينفذ في المفقود ولا يعلم احواله ولا يعلم احوال عياله ولا يعلم احوال من كان له من الميراث
لان الميراث لا ينفذ في المفقود ولا يعلم احواله ولا يعلم احوال عياله ولا يعلم احوال من كان له من الميراث

في حياة الراي من موت سوار لان الراي لا يطل بالموت وهذا اى كون الميراث على الراي من موت سوار لان الراي لا يطل بالموت
كانت اكثر من الدين قسم الميراث على الراي من موت سوار لان الراي لا يطل بالموت وهذا اى كون الميراث على الراي من موت سوار
اربعية يكون على الميراث ثلثون وعلى الراي عشرة ومصار الميراث ثلثون وهذا اى كون الميراث على الراي من موت سوار
قيمة نفسها على ذلك قوله وان كان مديونا اى ان كان العبد السابق مديونا فله في التجارة دين او تلف مال الغير واخترت به المو
فالميراث على من يترك الميراث لانه ماله لا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو
كان الميراث على من يترك الميراث لانه ماله لا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو
للمرء فظهر ان قول الميراث على من يترك الميراث لانه ماله لا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو ولا يملكه الا هو
اى العبد جانيا اى جنى خطا فلم يدهم مولاه ولم يدهم حتى ابن فرو من سيرة ثلاثة ايام فهو على القياس يكون الميراث على من يترك الميراث
المولى فراه فهو عليه الميراث ومنفعة اليه وان اختار البع الى اولياء الجانية فعليه الميراث ولو كان قتل عمه فابق ثم رد الميراث على احد
المولى فراه فهو عليه الميراث ومنفعة اليه وان اختار البع الى اولياء الجانية فعليه الميراث ولو كان قتل عمه فابق ثم رد الميراث على احد
فظاهر وان كان مديونا فله في التجارة دين او تلف مال الغير واخترت به المو
بعد الجاني فله ان حصل له الميراث لكن لم يحصل بالرد بل تبرك للميراث في التصرف في العبد بعد رده مما يمنع رجوعه من ميراثه ويجوز
واورد عليه انه حصل بالمجموع من ذلك ومن الميراث في التبرك اخر خبر في العلة واليه ايضا الحكم والى الجواب بانه اذا
بالكل لا يكون بالرد وحده فلا يدفع الوارث على الميراث بقره وان كان السابق لصبي فالميراث في ماله لما تقدم الميراث ملكه وان رده عليه
فلا جعل له رده بنيه في التبرك وكذا التبرك لم يورثه بل فراه لانه اذا كان تبرك له بموت من ماله نفسه فكيف لا تبرك له بما هو رده مع ان
في التبرك والى الكافي للميراث التبرك التبرك ولما ولد رضيع فزوجه رجل واحد فان كان ابنها قارب الحكم فله ثمانون لان من لم يترك
لم يعتبر القبا في الذخيرة والحيث لو اخذها فقصصه منه اخر فاجبه الى مولاه واخذ جعله ثم بار اخره واما بنيه ان اخذه باخذ الميراث منه ثانيا
السيد على الناصب بما دفع اليه ولو جاز بالابق من ميرة سفر فلما دخل البلد ابق من الاخذ فوجده اخر فزوجه الى سيده ان جاز بين
مدة السفر فالميراث له وان وجد له لاقبل فجار به لاجل لواءه منها وفي السيرة لاجل لواءه منها وفي السيرة لاجل لواءه منها وفي السيرة لاجل لواءه منها
من قطاع الطريق وجوب العمل عليهم والى ولا ان يقال لاخذهم الخطار على ذلك وتبصيرهم له

كتاب المفقود

هو القاتب الذي لا يدري حياته ولا موته قوله اذا غاب الرجل ولم يعرف له موطن ولا يعلم احواله ولا يعلم احوال عياله ولا يعلم احوال من كان له من الميراث
يخلف ماله ويقوم عليه اى على ماله وليستوى حقوقه لان القاتب نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود عاجز عن نصارك
والجنون على القاتب ان القالب في امرهم ما ذكرنا لما ذكرنا قوله اى قول القادرى يستوى حقوقه بربا بنيه ليقبض علاته والدين
الذى اقرب غريمه ويخاصم في دين وجب بعقده اى بعقده الذى نصبه القاتب لانه اصيل في حقوق عتده ولا يخاصم في الدين

فصل في الاولاد الصغار والامانات من الكسار والتمني من النكاح الكبار ومن الثاني الاحكام النكاحية ودول من ماله مراد بالمراد اجماع الدين فانما
لان جهنم في المطعوم والملبوس فان لم يكن ذلك في ماله يجتاز الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتمني مع بنزلهما في هذا
النكاح كانه يصلم قيمة كالمضروب هذا اذا كانت في يد القاضية فان كانت ودية او ديناً يفي عليهم منها اذا كان المنيح والمدين
مقرين بالدين والدية والنكاح النسب هذا الذي يكوننا ظاهره على القاضية فان كانا ظاهرين فلا خلاف انهما احدهما فاشترط انهما احدهما لا لغيره هذا هو
مقرر بالدين والدية والنكاح النسب

الذي تولاه المفقود ولا في نسب في عقار او عوض في يد رجل ولا في حق من الحقوق اذا اجمد من مواعده او عليه لانه ليس بالملك لانايب عنه انما هو
بالقبض من جهة القاضى وهو لا يملك الخصومة بل اختلاف انما الخلاف في الوكيل لقبض الدين من جهة المالك عند ابى حنيفة يملك الخصومة في وعندهما
لا يملك اذا كان كذلك لاني اذا كان وكيل القاضى لا يملك الخصومة ولو قضى القاضى بخصومته كان قضاء على الغائب والا وجه ان يقول للغائب القضاء
عليه فيما لو ادعى انسان على المفقود ديناً او دية او شفعة في عقار او رقيق او راجع الجيب او مطالبته باستحقاق التمتع الدعوى ولا البينة لانها انما هي
على خصم وند الوكيل ليس خصماً والورثة انما يصيرون خصماً بعد موت المورث ولم يظهر موته بعد فيكون قضا على الغائب وهو لا يجوز الا اذا اراد القاضى
الى راي القاضى المتعاضد في الحكم للغائب وعليه فحكم فانه ميت لانه ميت في حق من يثبني ان لا ينفذ حتى يمتنع قاض اخر لان النفس القضاية متحدة
فيه كما لو كان القاضى محذوفاً في قذف فان لنا قضاية موقوف على ان يمتنع قاض اخر اجيب يمنع انه من ذلك بل المجتهد به هو هذه
البينة بل تكون جهة للقضاء من غير خصم حاضر ولا فاذا قضى بها فذلك كما قضى بشهادة المحدث في قذف وفي الخلاصة الفتوى على هذا ثم ما كان يحتاج عليه
الفساد كالشمار ونحو ما يبيعها القاضى لانه قد رضى عليه حفظ صورته ومعناه فينظر للغائب بحفظ معناه ولا يبيع بالايضا فساده منقولاً كان او عقاراً في
ولا خير بالان القاضى لا ولاية له على الغائب الا في المخطوط وفي البيع ترك حفظ الصورة بلا يلجى فلا يجوز ان يكون لراي الاعرض او عقار او خادم
واحتمل ولد او زوجة الى النفقة لا يباع بخلاف الوصية فانه يبيع العرض على المورث الكبير الغائب لان ولايته ثابتة
يرجع الى حق الموصي ويبيع العرض فيه معنى حقور بما يكون حفظ الثمن لا يصلح الى ورثة الموصي ولا ولاية للقاضى على الموقوف في الموقوف
في البسوط وقال ابو حنيفة من ان كان لراب محتاج فله ان يبيع ثيابه من عروضة وينفق عليه وليس له بيع العقار وهو استحسان وفي القياس ليس بيع العرو
وهو قولها وذكر الكرخي ان محمداً قد قول الى حنيفة في المال وقال جوس وجدا الاستحسان ان الاب وان زالت ولايته لبقى اثره حتى يصح استيلاء جارية
اي منع ان الحاجة الى ذلك ليس من اصول الحوايج فاذا ثبتت بقا اثر ولايته كان كالوصي في حق المورث الكبير والوصي يبيع العروضة دون العقار
على زوجة واولاد من الرضى الحاصل في بيته والواصل من ثمن ما يبيع الى الفساد ومن مال مودع عند مقرودين على مقول المهر وليس هذا معتبراً
على الاولاد بملك ولا يملك على المطلق فيم بل يعم قرابة الاولاد يعني من الاب والجد وان علا والاصل ان كل من استحق النفقة في المراحل فخرته بغير قضاء
ينفق عليه من المهر غيبته لان لم ان ياخذ واجتهدت به من مال اذا كان منسحب من النفقة والنياب للنبس فكان اعطاه القاضى ان كان المال
عنده او يملكه من كان منهم خانه لا قضاء على الغائب كما كانا بين شرعاً انما اولوا بالنسب كل من لا يستحق في خسرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله من الا على المستفتر
قضاء الاولاد الصغار والامانات الكسار الكرم لم يال كذا الاب والجد الذي من المذكور الكسار كل من مال لا يستحق النفقة عليه في حال حضوره فضلاً عن غيبته الا الزوجة فانما تستحق
والا بنت غيبته لان احتقارها بالعتق الاحتباس احتقار غير الجارية وهي يتيم بالخمار من النساء يعني من لا يستحق الا بالنكاح والاح والامانات النكاحية من غير الاولاد
الحق في القدر من البني الدائم الذي يقيم في المطعوم والملبوس فان لم يكن في ماله عين المطعوم والملبوس يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتمني
غير المفرد كذلك لانه يصلم قيمة كالمضروب وند اذا كان الدراجم والدناير والتبني يد القاضى فان كانت ودية او ديناً يفي عليهم منها ان كان المنيح
مقرراً بالدية والنكاح والنسب الذي يكون كذلك مقصود بالدين والنكاح والنسب وهذا معنى اشترط اقرارهما بالنكاح والنسب ذالم يكونا ظاهرين
عند القاضى فان كانا ظاهرين من معروضين فلا يحتاج الى اقرارهما بهما وكان الظاهر عنده احداهما بالودية والدين او النكاح والنسب جعل كل اثنين احدهما

فان دفع المودع بنفسه او من عباده الذين يغير امرائهم يضمن المودع ولا يدبر المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف اذا دفع
 باسم القاضى لان القاضى نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اوصلا او كافا جاحدين الزوجية والنسب لم يضمن صاحب الحق
 خصما في ذلك لان ما يدعيه القاضى لم يتعين سببا للثبوت حتى وهو النفقة لانها كما تجب في حال المال تجب في حال الفقر وقال لا يفرق بينه وبين
 امراته وقال بالاثبات اذا دفعه اربع سنين يفرق القاضى بينهما وبين امراته وتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت كان عمره من ههنا اقصى في الله
 استحوذوا بحسن بالمدينة وكل من اعطاه ولا يملك منع حقا بالنفقة فيفرق القاضى بينهما بعد ما مضى من عدة اعتبارا بالايلاء والعنف وبعد هذا الاعتبار
 انفك القاضى الا اربع سنين المستحق من العنف بالاشهاد في قوله صلى الله عليه واله سلم امرأة المفقود انما امراته حتى ياتها الياء وقول عمر رضي الله عنه في قوله
 حتى يستبين ما اطلق في خروج بيان للبيان المذكور في الموضع وكان الكتاب عرف بثبوت النفقة لا بوجوبها ولو لم يثبت في حيز الاحتمال فلا زال الكتاب بالاشهاد وعرف بالاشهاد
 على ولا يصح ولا يخلو لانه كان خلافا لمجرد ما عرفت في الشرح فوجدنا كما هو حاله في الشرح ولا يخلو لانه كان النفقة لا بالاشهاد وقيل انما يخلو لانه استمر ارجاسه

يشترط اقرار من في جهة المال بالامر الذي ليس ظاهرا فيقر في الاول عند القاضي بان نذر زوجته ونذر اولده وفي الثاني بان له ولية او وليه وقوله
 هذا هو السبب اقرار عن جواب القياس الذي قال به زفر لان هذا الاختلاف الروتين قال لا ينفق من الولاية شيئا عليهم لان اقرار المودع بذلك ليس
 حجة على الغائب وهو ليس خصما عن الغائب لا يقضي على الغائب بلا خصم ومثل هذا في الدين ايضا فلما المودع مقر بان ما في يده ملك للغائب
 وان للولد والزوجة حق الاتفاق منه واقرار الانسان بما في يده معتبر فيقتضب به خصما باعتبار ما في يده ثم يمدى القضاة الى المفقود ومثل هذا
 القياس ليس في الولاية والدين خاصة بل في جميع اموال المفقود وقد يقال ايضا في جواب القسم القياس ما ذكرت لكن استخفافا ذلك بحيث يهمل
 ابى سفيان وقد اسلفناه قال فيه غدي من مال المالك فيك كيف ينبغي بالمعروف اذ هو ينفذ جواز الاتفاق من مال الغائب لمن تجب له النفقة الزوجية
 والوالم اذ ثبتت في الزوجة الاول على خلاف القياس لا يلحق بقرينة غير الولاد بالقياس وثبوت نفقة الاب بالدلالة لان حقه فيها كمن حق الولد فان
 الولد لا يستحقها بمجرد الحاجة بل اذا كان عاجزا عن الكسب الاب يستحقها بمجرد اوان كان يقدر على الكسب قوله ولودع المودع بنفسه او من عباده

غير امر القاضى فيضمن المودع ولا يبر المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع باسم القاضى لان القاضى نائب عنه وكان
 الزمان ما هو لار القاضى ليس القاضى نائباً في الخط فقط بل فيه وفي القياس ما عليه من الحقوق ايضا مما لا يحتاج في ثبوته عنده الى سماع مائة وكذا جازله
 ان يكون ما عليه من ثمن اذا علم بوجود بخلاف المودع فانه المامور بالخط فقط فيضمن اذا اعطاهم بلا امواله فان قيل ينبغي ان لا يضمن المودع اذا دفعها
 اليهم لانه لو ردد الولاية الى من في عيال المودع يبر اجيب ببيان ذلك زاد فيها اليهم بالخط عليه بالاتفاق والاصح ان ياخذ القاضى منهم كسلا
 لاحتمال انه طلقها قبل ذهابه او عمل لما النفقة لكن لو لم ياخذ جازلانه لا يجب خذ الكفيل الا خصم وليس بها خصم طالب هذا فلو كان المودع والمديون
 جاحدين صلاحي عادين لكل من الولاية والدين والنسب الزوجية او جاحدين للنسب الزوجية متعريفين بولاية والدين بالكس والبيان عادين عند القا
 لم يقتضيه احد من متخفي النفقة الزوجية او الاب او الابن خصما في ذلك في اثبات الدين او النسب او الولاية باقامة البينة على شيء من ذلك

لان المودع والمديون ليسا خصما في ثبوت الزوجية والقضاء بها وان يدعيه الغائب سببا متعينا للثبوت حتى هو النفقة لانه كما تجب في
 المال تجب في مال آخر للمفقود واستوفى تفصيل هذا ان شاء الله تعالى في ادب القاضي قوله ولا يفرق بينه وبين امراته وقال مالك اذا مضى اربع
 سنين يفرق القاضي بينه وبينها وتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمر كذا قضى في الذي استتوته الجن بالمدينة ولا منع حقا بالنفقة
 وان كان من غير قصد منه فيفرق بينهما القاضى بغير عدة اعتبارا بالايلاء والعنف فانه يفرق بينهما بعد عدة لذلك فذا منته في الايلاء بناء على انه لا يفرق
 الزوجة بمجرد مضي المدة بل بتفريق القاضي لجداء وبعد هذا الاعتبار اخذ في المدة الاربع سنين من الايلاء والسنين من الغيبة يجامع دفع القرض علما بان
 وحديث الذي اخذت الجن رداه ابن شيبه ثنا سفيان بن عيينة عن عمر بن عمر بن يحيى بن جعدة ان رجلا اتهمته الجن على عهد عمر بن الخطاب رضى الله
 امراته عمر فامر ان ترضع اربع سنين ثم امر وليه بعد اربع سنين ان يطلقها ثم امر ان ترضع فاذا انقضت عدتها تزوجت فان جاز زوجها فخير
 امراته والصدوق واخرج عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن يونس بن جناب عن مجاهد عن الفقيد الذي فقده قال دخلت الشعب فاستهوت
 الجن فمكثت اربع سنين ثم اتت امرأتى عن الحديث بمعنى الاول واحسنه جيب عبد الرزاق عن طريق وفيه فقال لعمر لما جاز ان شئت رددنا
 امرالك وان شئت زدناك غير اقال بل زوجه غير انهم جعل عمر يسأل عن الجن بوجوه ورواه الدارقطني وفيه ثم امر بان ترضع اربعة اشهر

ومن مات قبل ذلك لموت منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كمن اذا كانت حياته معلومة ولا يثبت المفقود احد مات في حال
فقدته لان بقائه حي في ذات الوقت باسحق حال محال لا يصلح حجة في الاستحقاق وكذلك لو ادعى المفقود ومات الموصي ثم
الاحصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يجزى ولكنه ينتقص حصته بغيره يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان مع وارث
يوجب له لا ينعى اصله بل ان رجل مات عن بنتين ابنة مفقودة وابنة ابن وابنة ابن والمات في يد اجدته وتصادقوا على فقدنا لابن وطلبت الابنة
الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الاخر ولا يعطى ولد الابن لانه محجوب بالمفقود ولو كان حيا فلا يستحق الميراث
بالثبات ولا ينزع من يد اجدته لانه متيقن منه خيانة ونظير هذا المحل فانه لو وقف له ميراث ابن احد ما عليه الفوتى لو كان حيا وارثا اخر
كان يسقط بحال ولا يتغير بالحيث كل نصيب كان من سقط بالحمل لا يعطى وان كان من يتغير به يعطى اقل اللقبين كما في المفقود قد شخها في كفاية المنع بانه
فان المولود اذا كان ابن عشر يدور حول البويرة كذا وعقد عشر فاذا كان ابن عشرين كان بين الصبا والشباب كذا وعقد عشرين فاذا كان ابن ثلاثين
يستوي كذا وعقد ثلاثين فاذا كان ابن اربعين يحمل عليها الاثقال كذا وعقد اربعين فاذا كان ابن خمسين ينهي من كثرة الاثقال والاستئصال كذا
وعقد خمسين فاذا كان ابن ستين ينقص الشئونة كذا وعقد ستين فاذا كان ابن سبعين يتوكل على عصا كذا وعقد سبعين فاذا كان ابن ثمانين يتلقف
كذا وعقد ثمانين فاذا كان ابن تسعين ينضم امه في بطنه كذا وعقد تسعين فاذا كان ابن مائة تحول من الدنيا الى العقبى كما تحول الساب من امر
الى اليسرى ولا شك ان مبطل هذا الاثبات الحكم وانما العول عليه المحل على طول العمر في المفقود واحتياطا والغالب فيمن طال عمره وان لا يجاوز
المائة وقول في المبسوط وكان محمد بن مسلمة يعني بقول ابى يوسف ثم حتى تبين لخطاؤه في نفسه فانه عاش مائة وسبع سنين ليس موجبا لخطاؤه لانه يعني
على الغالب عنده وكونه مخرج عن الغالب لا يكون مخليا فيما اعطى من الحكم وكذا ذكر الامام سراج الدين في فرائضه عن تفسيره في اتماماته سنة
لان الحياة بعد مائة ولا يعرف بالبادور وروى انه عاش مائة وتسع سنين او اكثر ولم يرجع عن قوله واختار الشيخ الامام ابو بكر محمد بن حامد انها تسعون
لان الغالب في اعمار اهل زماننا وكذا لا يصح الا ان يقال ان الغالب في الاعمار الطوال في اهل زماننا لان يد على ذلك علم المتأخرين
الذين اختاروا تسعين بنوه على الغالب من الاعمار والاصل ان الاختلاف ما جاء الاسن اختلاف الراى في ان الغالب في الطول مطلقا
فلا يقال شمس الائمة الا ليقطع الطريق الفقه ان لا يقدر بشئ لان نصب التقدير بالراى لا يكون ونحوه يقول المصنف الا قدس سره ولكن نقول اذا
لم يبق احد من اقربائه يحكم بموته اعتبارا لما في مجال نظايره ونحوه يرجع الى ظاهر الرواية قال المصنف والارفق الى بالناس ان لا يقدر تسعين ارفع منه
التقدير تسعين في عندي الاحسن بكونه بقوله عليه السلاوة والسلام اعمار امتي ما بين تسعين الى سبعين فكانت النسخة الجاهل بعضهم يقولون ان
الفاضي فامى وقت راي المصلحة حكم بموته واعتدت امراته عدة الوفاة من وقت الحكم بالوفاة كانه مات فيه معانية اذا حكمي معتبر بالحيثى قوله
ومن مات منهم اى من يرث المفقود قبل ذلك اى قبل ان يحكم بموت المفقود لم يرث من المفقود بنار على الحكم بموته قبل موت المفقود فخرج من
فرث ورثة من المفقود لانه لم يحكم بموت المفقود بعد حين مات هذا كان المفقود محجوبا بآبائه كما اذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود حلالا في
فقدته لان بقائه حي في ذلك الوقت يعني وقت موت ذلك لا يجد باسحق حال محال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق بل في دفع الاستحقاق عليه
جلنا جاني عن نفسه فلا يرث ما في حال فقدته سبيل في حق غيره فلا يرث هو غيره وكذلك لو ادعى المفقودات الموصى في حال فقدته قال محمد
بها ولا بطلما حتى يظهر حال المفقود يعني وقت نصيب المفقود الموصى له به الى ان يقضى بموته فاذا قضى جعل كانه مات الآن وفي استحقاقه
لما لا غير كانه مات حين فقدته ونحوه يعني قولنا المفقود ميت في مال غيره قوله ثم الاصل انه اذا مات من حيث يرثه المفقود ان كان مع المفقود
وارث لا يحجب المفقود وحجب حرمان ولكنه ينتقص حقه بغيره وذلك لو ارث اقل نصيبه ويوقف الباقي حتى تظهر حياة المفقود او موته كونه
بموت وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى لذلك لو ارث شئ بآبائه رجل مات عن بنتين وابن مفقود وابن ابنة ابن والمات لمورث
في يد اجدته وتصادقوا اى الا جدته والورثة على فقد الابن وطلبت البنات الميراث ليطيان النصف لانه متيقن به لان اخاها المفقود وان
حيا فلها النصف وان كان ميتا فلها الثلثان فالنصف متيقن فيعطيه ويوقف النصف الاخر في يد الا جدته الذي هو في يده ولا يعطى ولد الابن
لانهم محجوبون بالمفقود لو كان حيا ولا يستحق الميراث بالثبات ولا ينزع من يد الا جدته لانها ظهرت حياته بان كان الكفران للميت عنده مالا

والقول

القول

كتاب الشركة

اقامت البناتان البنية عليه فتعفى بهما لان احد الورثة ينصيب خصما عن الباقيين فانجرح ليعزل الفصل الباقي منه ويوضع على يد عدل ليعرضه
ولو كانوا لم يتبعوا وتوا على فقد الابن يل قال الابني الذي في يد المال مات المفقود فنجبر على دفن الثلثين للبنيتين لان اقراره معتبر فيما
يدنو وقد اقران ثلثيه للبنيتين فنجبر على دفعه لهما ولا يمنع اقراره قول اولاد الابن ابونا او معنا مفقود لانهم بهذا القول لا يدعون لانفسهم ولا يوقفت
الثلث الباقي في يده ولو كان المال في يد البنيتين واقفوا على الفقد لا يحول المال من موصفه ولا يورثه للمفقود بل يقتضي البنيتين بالنصف يرا
ويوقف النصف في ايديهما على حكم ملك ليست فان ظهر المفقود وجادف اليه وان ظهر ميتا اعطى البناتان سدس كل المال من ذلك النصف والثلث
الباقى لولد الابن المذكور مثل خط الثلثين ولو قالت البنات مات اخونا وليس بمفقود وقال ولد الابن بل مفقود والمال في ايديهما اعطيتا الثلثين وقفت
الثلث لانهما في يده يعيان الثلثين والمال في ايديهما فان ظهر حيا ائتمرها السدس لولد لو كان المال في يده المفقود واقفوا على المفقود يعطى البنات
النصف لانها ائتمرا اعياءه بالاقرار لفقدته ويوقف النصف الاخر في يد من كان في يده ولو ادعى ولد المفقود ان اباهما مات لم يدفع اليهما شي حتى يقيم
البينة على موته قبل ابيه او بعده فان اقامت على موته قبله يعطى لهم الثلث والثلث للبنيتين لان الميراث على ابيات عن بنتين واولاد ابن وان اقامت
عليه لغيره يعطى لهم النصف لان الميراث مات عن ابن بنت وابن ثم مات الابن عن ولد قال الميراث نظيره اى في وقت الميراث عند الشك في
النصيب للحمل فانه يوقف لميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى واخره بجماروى عن ابي حنيفة يوقف لميراث اربع بنين لما قال له خريست
بالكوفة لابي اسمعيل اربع بنين في بطن واحد وعما عن محمد ميراث ثلاثة بنين وفي اخرى نصيب بنين وسورة عن ابي يوسف نصيب واحد
الفتوى ولو كان مع الحمل وارث اخر كان لا يسقط بحال ولا يتغير الحمل يعطى كل نصيب للثنتين به على كل حال وكذا اذا ترك ابنا وامراة حاملتا على
المرأة الثمن ان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى شي وان كان ممن يتغير يعطى الاقل للثنتين به مثالة ترك امراة حاملتا وعبدة تعطى السدس لانه لا يتغير
ولو ترك حاملتا وعما لا يعطى شي لان الاث لا يسقط بالاين وجاز ان يكون الحمل ابنا فكان بين ان يسقط ولا يسقط فكان اصل الاستحقاق
مشكوكا فيه فلا يعطى شي ولو ترك حاملتا واما او زوجة تاخذ الام السدس من الزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الام الثلث او حيا اخذت السدس
والزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الربع والد الموقوف للصواب

كتاب الشركة

سواء كان الراس في المعروف او في الشركة عقيب المفقود ولتناسبها بوجهين كون مال احد هما امانة في يد الاخر كما ان مال المفقود امانة
في الحاضر وكون الاشتراك قد تحقق في مال المفقود كما لو مات مورثة وله وارث آخر والمفقود حي وبذره مناسبة خاصة بينهما والاول عامة فيها
وفي الاول واللفظ واللفظة على اعتبار وجود مال مع اللفظ وانما قدم المفقود عليها واولاده الا باق لثمنه له عرضية الملاك كذا من نفس
المفقود والاولى وكان يصح تمثيل ان عرضية الملاك للمال فقال ان المال على عرضية الفتوى حاصل محاسن الشركة جميع الاستمارة في تحصيل المال شركة لثمنه في الشركة
لا يميز احد بها وما قيل انه اختلاط بالنصيبين تساهل فان الشركة باسم المصداق للشركة مصدر رثرت الرجل اشركه فتركها فطهرتها فعل الانسان وقوله
الخطا واما الاختلاط فصفة للمال تثبت عن فعلها ليس له اسم من المادة ولا يظن ان اسمه الاشتراك لان الاشتراك فعلها ايضا مصدر
اشترك الرجلان افعلال من الشركة ويعد على المال بحرف في فقال اشركا في المال اى حققا الخطا فيه فالمال مشترك فيه اى يتعلق به

والضرب الثاني شركة العقود وركبها الأبحاث القول هو ان يقول احد هاشا ركنك في كذا وكذا او قول آخر قبلته شرطه ان يبقى التصرف
البحر عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكم المطلوب منه ثم هي اربعة اوجه
وعند ان شركة الصنائع وشركة الوجع فاما شركة المفادضة فهي ان يشترك الرجلان فيسأوا في مالهما ويصرفها وديونها لا لها شركة
عامه في جميع التجارات يفرض كل واحد منهما ابر الشركة كصاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة قال فان لم يكن لا يصح للناس
فرضا لاشراة لهم ولا سواة اذ اجماعهم سواة واعتسائهم فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال المراد به فالصحة الشركة فيه
ولا يعتد بالتفاضل فيما لا يعلم الشركة فيه كذا في التصرف لانه لو ملك احد هاشا ركنك لا يملك الآخر فالتساوي كذا في الدين بناء على الله

ما اشار اليه في الفوارق الظهيرة وهو ان الشركة اذا كانت بينهما من الاستدانة بالثمن لا بخرطة او دراهم كانت كل حصة مشتركة بينهما فيجب كل منهما نصيبه شائعا من
والاجنبي بخلاف ما اذا كانت بالخط والاختلاط لان كل حصة مملوكة بجمع اجزائها لا احدها ليس الاخر فيها شركة فاذا باع نصيبه من رجل الشركة لا يدر على تسليم
الاختلوطين نصيب الشركة فيوقوف على اذ بخلاف ببيع من الشركة لا يدر على التسليم والتسليم وانما ذكر شيخ الاسلام من ان خطأ الجنب في البيع
سبب لزوال الملك عن المملوك ما لا الى الخطا فاذا حصل بغير تعدك يكون سبب لزوال ملكه من حصة دون حصة فاعتبر نصيب كل واحد من المالكين الى الشركة
في حق الآخر من الاجنبي غير ذلك في حق البيع من الشركة فقد يمنع ثبوت الزوال من حصة فان تمام السبب فيه هو التعدي فغيره لا يثبت
من حصة والا كانت جميع المسببات ثابتة من حصة قبل سببها والبقاء فالزوال الى الخطا فعين الى كل منهما فلا يترتب عليه اعتبار نصيب كل منهما
الى الشركة في البيع من الاجنبي بل اعتبار نصيب غير الخطا فقط او باع من الاجنبي وانما قلنا ان تمام السبب التعدي لان الخطا لا يظهر اثره في ذلك

وانما يبين برامى تعدى السبب في زوال الملك في هذا المال فبقاى التعدي في خطه قوله والضرب الثاني شركة العقود وركبها الأبحاث القول
ثم فسرها بالقول وهو ان يقول احد هاشا ركنك في كذا فيقول الآخر قبلت اى في كذا من المال في كذا من التجارات الزاوية او الباقية في
او في كل الى ما كانت بها تساويان وفي جميع التجارات وكل فصيل من الاخرى المفادضة ونحو ذلك على عدم اشتراط الخطا فمضة كما سياتى في شرح الاصل المذكور
بلازم بل المعنى كذا لو وقع التفاضل قال خرج بخلافه وهو ما كان يوجب فوجعا فيقول الآخر اذ يقول ان نصيب الشركة ويندب لاشراة الجنب في كذا وكذا في كذا وكذا في كذا وكذا
عليه فلان ان اشتراك على تقوى القديم واداء الامانة ثم يبين قدر راس مال كل منهما ويقول ذلك كله في ايدى هاشا ركنان بر وبعين جسيما وتسمى العمل
كل واحد منهما باركة وبيع بالتقوى والنسبة وهذا وان ملك كل مطلق عقد الشركة الا ان بعضنا يقول لا يمكن ان يكون هاشا ركن الا بالتصريح به فقلت زعمك كذب بل انهم
يقول فما كان من ربح فهو بينهم على قدر راس مالهما وما كان من خسارة او تبعة فلهذا كذا لانها ان اشتراط الودعة بخلاف قدر راس مال
باطل في اشتراط الرجوع فاذن ما صح فيما سبقت فاذا كانا شرط التفاضل فيه كذا كذا فيقولان شركة على كذا حال اى في كذا في شهر كذا او انما يكتب لك كذا كذا
اينما ينقسمه حقا فيما اشتراه الاخر قبل هذا التاريخ قوله وشرطه ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة وهذا الشركة منصوب على قصد

معمول المعقود وكل صوره عتود الشركة تقتضى الوكالة وتحقق المفادضة بالوكالة وانما شرطه ان يكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه على حكم
عقد الشركة المطلوب منه وهو الاشتراك في البيع اذ لو لم يكن كل منهما وكلما عن صاحبه في النصف واصيلا في الاخر لا يكون المستفاد مشتركا كالاشتراك
المتشترى واخره بغير الاشتراك في التكدى والاختلاف الاحتشاش والاصطيا وان الملك في كل ذلك يخفى عن باشر السبب قوله ثم
يجب اى شركة العقود على اربعة اوجه مفادضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجع وقيل في وجه الخطر ان العقد اما ان يذكر فيه مال ولا وفي الذكر
اما ان يشترط المساواة في المال ورجح ونسبة ونسبة ونسبة او لا فان شرط ذلك فهو المفادضة والا فهو العنان وفي عدم ذكر المال اما ان يشترط
العمل في مال لغيره او لا الاول والصنائع والثاني الوجع وقيل عليه انه يقتضى ان شركة الصنائع والوجع لا يكونان مفادضة ولا عنانا وليس
كذا كذا كذا فيما ياتي في فوجع التقسيم ما ذكره الشينان ابو جعفر الطحاوى والابو الحسن الكرخى حيث قال الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالمال وسوا
وشركة بالاعمال وشركة بالوجع وكل منهما على وجهين مفادضة وعنان وسياتي البيان الشاهد ثم قوله فاما شركة التفاضل فهو ان يشترك الرجلان
في تساويان في مالهما وتصرفهما ويكون كل منهما كفيلا عن الآخر في كل ما يخرجه من عمدة ما يشترطه كما انه وكيل عنه لانها شركة عامة فيقولون

وهذه الشراكة جائزة عندنا استحسننا ما في القياس ويجوز لا الشافعي وقال لا لا أعوانا للمفاوضة وجه القياس المقتضى لو كانت
 بمجهول الجنس الكفالة ليجوز كل ذلك فافترده فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فادعوا فانه اعظم للبركة لذاتنا
 يعاملونها من عند تكديده يترك القياس والجمالة متحملة تعاكم في المضاربة ولا تتعقد الا بلفظة المفاوضة لبعده
 شرانكها عن علم العوام حتى اننا جميعنا يقضيه يجوز من العبارة المعنى قال يجوز بين المحرمين الكبيرين مسلمين ذميين لمحقق التساوي

كل منهما الى صاحبه على العموم في التيارات والتصرفات لان المفاوضة الشراكة والمفاوضة المساواة فليزم مطلق المساواة فيما يمكن الاشتراك
 فيه فم التساوي في ذلك ولا يخفى ان قول المصنف في من المساواة نسابل لانما اذ اخرى كيف تحقيق الاشتقاق بل هي من التوفيق او التوفيق
 الذي منه فاضل لما رادوا من انتشاره وانما راد ان معناه المساواة واستشهد بقول الاقوة الاودي في الصلح الناس فوض لا سرة لهم ولا سرة
 انهم لم سادوا وبعده اذا تولى سرة الناس امرهم فما على ذلك امر القوم وادوا وقيل لبب يتهدى الامور باطل الراي ما صحت
 فان تولت فيما لم ياتوا ومعنى البيت اذا كان الناس تساوين لا كبير لهم ولا سيد يرجون اليه بل كان كل واحد متفلا يتفردوا كيف
 كان تحققت المنازعة والفساد كما في قوله لو كان فيها المنة الا انفسه تاو السرة جمع سرى وهو سيد وطلبه صاحب المنفصل اسم جمع لركب في
 والسري قيل جمع فله بالتحريك واصلة سرورة فخر كطواو والفتح ما قبلها فقلبت الفا فصار سرة واصل سرى واو اجتماعا ونبقت احداهما بالسكون فقلبت
 الواو ياء ثم ادخلت في الياء وساقى وجه المساواة فلما بد من تحقيق المساواة ابتداء عند عقد الشركة وانتهى اى في مدة البقاء كان عقد الشركة عقد
 غير لازم فان لكل منهما ان ليس له اذا اشار فكان لبقائه حكم الابداء فيما يمنع ابتداء العقد من التفاوت في المال يمنع بقاءه حتى لو كان المالان
 سواء يوم العقد ثم ازدادت قيمة احدهما قبل الشراء فصدت المفاوضة وصارت عنانا بخلاف ما لو زاد بعد الشراء بالمالين لان الشركة
 انتقلت الى المشتري فانما تغير تغير اس المال بعد خروجه عن الشركة فيه ولو اشترى بالجمع الى احدهما ثم فصل بال الاخر ففي القياس تساويا
 وفي الاستحسان لا قلب لان الشراء بالمالين جميعا قبل ما يتفق فيلزم ما بشرطه حرج ولان المساواة قائمة معناه لان الاخر لما ملك نصف الشركة
 صار نصف الثمن تحتها عليه لصاحبه ونصف ما لم يتفق به لصاحبه غير انه لا بشرط اتحادهما بصفة فلو كان لاحدهما درهم سود والاخر مثلهما بمضى
 وقيمتها بمساوية صحت المفاوضة بخلاف ما لو زاد وكذا لاحدهما الف والآخر مائة دينار قيمتهما الف صحت فان زادت عنانها وكذا
 لو ورث احدهما درهم او اتبها فقلبت عنانها ثم المراد بالمال الذي يلزم فيه التساوي ما يقع به الشركة من كذا درهم والدينار والفلس على
 قولهما ولو العوض ولو كان لاحدهما ودية فقد لم تصح المفاوضة ولو كان لدين صحت الى ان يقبضه فاذا قبضه فصدت وصارت عنانا
 وكذا يعتبر التساوي في التصرف فانه لو ملك احدهما فملكه الاخر فالتساوي وكذا في الدين اما بين من قريب قوله وهذه الشركة
 جائزة في قول اصحابنا رحمهم الله استحسننا ما في القياس ان لا يجوز وهو قول الشافعي ثم وقال لا لا اعرف ما المفاوضة وهذا لا يلزم من قبض
 كما قيل اذا لم يعرف فليكن حكم بفساد لان العالم القبول مثل ذلك كناية عن الحكم بالفساد والمعنى لا وجود للمفاوضة على الوجه الذي ذكرتموه في
 الشرح وما لا وجود له شرعا لا صحة له وقد حكى عن اصحابنا ان المفاوضة تجوز وهي ان يفيض كل الى الاخر التصرف في غيبته وحضوره فلو كان
 يده كيد غير ان لا بشرط التساوي في المالين ومن روى عنه القول بالمفاوضة الشعبي وابن سيرين ذكره ابو بكر الرازي وجه قوله لما هو وجه
 انما تضمنت الوكالة بشرط مجهول الجنس الكفالة لمجوز وكل بالفرد فاسد ولو قال وكلناك لثمنه عيدا وثوب لم يخرج حتى يمين نوعه وصفته ولو
 لثمنه عيدا بالمال لم يرد الصلح فاجبا عما يردف وان قيل الوكالة العامة جائزة كما لو قال لآخر وكلناك في مالي اصنع فيه ما شئت حتى يجوز ان
 ما شئت قلت لم يخرج غير مراد فانه لا يثبت وكالة كل في شئ من طعام اهل الاخر وكسو ثمن فاذا لم يكن عا كان لو كيدا لمجوز الجنس كذا الاستحسان لمراد ان
 يردى عنه مراد قال فادعوا فانه اعظم للبركة اسمى ان عقد المفاوضة اعظم للبركة وقوله عزم اذا فاضل فاحسن المفاوضة وهذا الحديث لم يرد

فان كان احد هما كائنا والاخر محو سببا جوازا لهما قلنا ولا يجوز بين المحلوك والابن الصبي والمالك لا يحد ام لمساواة
 لان المحلوك المالك يملك التصرف والكفالة لا يملك التصرف ولا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن
 الولي قال ولا بين المسلم والكافر وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يملك الكفالة ولا
 معتبر بزيادة تصرفه بملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفيعي كحفظها جائرة وتفاوتان التصرف في متروك التسمية الا انه يكره ان
 لا يحد الى الجواز من قوله انه لا يساوي التصرف فان الذي لا يشتري برأس المال فخره وخنازيرهم ولو اشترى لها مسلم لا يجوز بين الصديقين

في كتب الحديث اصلا انما علم به وثابتت برجة على النظم وانما اخرج ابن ماجه في التجارات عن صالح بن صبيح عن ابيه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ثلاث فتمت البركة البيع الى اهل والمفاوضة واختلاف البراءة للشعب لا البيع وفي بعض نسخ ابن ماجه المفاوضة بدل المفاوضة
 ورواه ابو البراء في كتاب غريب الحديث ونسبها للمعاينة والعين والفساد وفسر البيع عرض الغرض مثله والاخر اذ ذكره من ان الناس
 تعاقلوا بها من غير كبر وبيرك القياس لان التعاقل كالايجاع ولو منع ظهور التعاقل بها على الشرط الذي ذكره من مساواة في جميع
 كل من التفرق بل على شرط التفرق لعل احدهما عن ذلك كمن ثم اجاب عن القياس فقال الجواب المتحملة لانها ثبتت تبع
 والتصرف قد يصح شيئا ولا يصح مقصودا كما في المضاربة فانها تضمن الوكالة بشرا بمجول الجنس كد شركة الغنائم الا انهم وانظم الكلام
 وهو قوله والجملة متحملة تبعا للجواب عن الزام الكفالة بمجول فنقول الجواب ينفي في المبسوط فقال واما البينة فبينا لا تطل الكفالة ولكن يمكن لمساواة
 بسببها وهو منعهم به لان كل واحد منهما انما يصير ضامنا عن صاحبه بالزبدية تجارة وعند اللزوم المضمون له والذين من معلوم وكان المصراع المبرج
 عليه لا يوضح صحت الكفالة بمجول ابتداء لان عند اللزوم لا بد ان يعين المكفول له فاكنتي معنى الا انهم لمساواة كمن ان الشيء قد يصح تبعا
 ولا يلزم من عدم صحة الكفالة كذا لك قصد اعدم صحتها وعلى هذا يمكن اثبات صحتها شرعا فخذ من هذا الجواب كذا التصرف مانع المانع فيها
 فوجب صحة والمانع وهو الوكالة بمجول والكفالة بمجول يمنع اذا ثبت قصد او لا يلزم من منع الشيء اذا ثبت قصد او لا ثبتت صحتها
 قيل فمن اين اشتراط المساواة في المال فاما هذا المبرج الى مجر الاصطلاح وذلك ان الشركة في صورة يكون الشريكان متساويين في الدين على
 وجه التفرق بين على العوم جائرة فلما منع كما في صورة عدم تساويهما قلنا ان عقدنا على الوجه الاول سميت الشركة مفاوضة والاسميناء عا
 انا كفتينا باللفظ المفاوضة في شذوذ الشرط المذكور فاجابنا اياه علما على تمام المساواة في امر الشركة فاذا ذكرنا اثبات احكامها اقامته اللفظ تمام المعنى
 بنجارت ما اذا لم يذكر بالعم تحقيق رضا بهما وكما اننا ان نذكر اتمام معناهما بان يقول الله بهما وجاهران بالغان مسلما او ميان شراكتك
 في جميع المالك من قدرهما ملكك على وجه التفرق بين الغام من كل مساواة في التجارات والتفقد ونسبة وعلى ان كلا خاص من الاخر
 الميز من امر كل بيع وهذا قول الجمهور ويتخذ لفظ المفاوضة لتعذر شرطها عن فهم العوام حتى لو بينا جميع ما يتضمه يجوز لان المعنى هو المعنى واللفظ
 وساية الى اقامته ولو عقد لفظ المفاوضة وبعض شرطها انتفى العقد عنها ما اذا لم يكن المنفى من شرط الغنائم فيكون تعبيرا بالمفاوضة
 عن الغنائم قوله من كان احدهما كائنا والاخر محو سببا وفيه لا يصل وقول لما طابا اي لتحقيق التساوي اذا كتمت به واحدة قوله لا يجوز
 بين الحر والمملوك ولا بين الصبي والبالغ لتغير المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك احدهما الا بان
 الولي الصبي لا يملك الكفالة اصلا ولو اذن له الولي ولا يملك التصرف الا باذنه قوله ولا بين الكافر والمسلم وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال
 ابو يوسف رحمه الله يجوز للتساوي بينهما في صحة الوكالة والكفالة وكون احدهما وهو الكافر يملك اداة تصرف لا يملكه الا كذا كالعقد على النحر ونحوه
 لا يمتنع بعد تساويهما في اهل التصرف مباشرة ووكالة وكفالة وصار كالمفاوضة بين الشافعي والحنفي فانها جائرة وتفاوتان في العقد
 على متروك التسمية الا انه يكره لى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان الذي ينفي الى الجواز من العقد او لا يجوز من الزايف يكون سببا لوقوع المسلم
 في كل الحرام وقوله الا انه يكرهه شذوذا من قوله قال ابو يوسف رحمه الله يجوز شرا على استعمال الجواز في اعم من الابانة بمعنى استوار الطرفين في جوا

والاصل

والاصل

ولو كانت بغيره لم يلزم صاحبها في التصحيح لانعدام معنى للمعاوضة ومطابق الجواب في الكتاب عمل عند المتبدع وضمان العضب
 والاشتمال على بطلان الكفالة عند ابن حنيفة ولا بد معاوضة انحاء قال فان وردت احد دعوى كما لا يعلم فيه الشراكة او دونه
 ووصل الى بطلان المعاوضة وصارت عنانا لقراءة المساواة فيما يعلم راس المال اذ هي شرط فيها ابتداء بقاء وهذا لان الآخر
 لا يشترك فيها اصحابه لانعدام السبب حقه لا انما استقبلنا للاحكام في المساواة ليس شرطية لذاته امه حكمه لا ابتداء لكونه غير لازم

١

اجاب بما يل عن اجبني لزم صاحب عند ابن حنيفة رد وقال لا يلزم صاحب لانه اى الكفيل يتبرع ولهذا لا تصح الكفالة من الضمى والعبد المادون الكتاب
 ولهذا ايضا المصدر اى عقد الكفالة من الرضى مرض الموت مع من الثلث وصار كالا قراض اذا قرض احد بهما من مال التجارة لانسان لا يلزم
 الشريك وانما اقتصر على صدور عقد الكفالة فى الرضى لان الرضى لو اقر كفا له سابقة على الرضى لزم فى كل المال بالاجماع لان الاقرار بهما لى حال
 بقاءهما وهى فى حال البقاء معاوضة على شكره وذلك لانه لو كان الاقراض لا يلزم الشريك ولو اخذ فيه مستحب هو قول محمد وظاهر الرواية عن ابن حنيفة ثم قال لا يصح من قال
 ابو يوسف لم يلزم له الايضاح فبما لا يملكه فى النهاية وغيره بالذات قال الضمين ليعنى القرض لشريكه نوى المال او لم ينو قياس قول ابو يوسف
 الضمين المسترض حصصه شريكه قال ونذا فرع اختلا نم فى ضمان الكفالة فعند ابو يوسف ضمان الكفالة ضمان ترجع فلا يلزم الشريك كذا المقرر
 وعند ابن حنيفة ضمان الكفالة يلزم الشريك والكفيل فى حكم المسترض من ولائى حنيفة رد انه اى عفت الكفالة
 عفت تبرع ابتداء معاوضة بقا كالبته بشرط العوض لانه اى الكفيل المدلول عليه بالكفالة يستوجب ضمان على المكفول عنه بان يؤدى عنه اذا
 كفيل بامر فيلزم شريكه بعد ان لم عليه بالنظر الى البقاء فبعضه المعاوضة وبالنظر الى الابتداء لم يصح من ذكره والوجه ان يقول من ذكره ليعنى الضمى والعبد
 المادون والمكاتب لا يجوز ان يكون مبنيا للمكفول بلا ضمير وان سقط من فلم المكاتب بالضمير الباقى وهذا لان الكفالة فى الابتداء ترجع فلا يصح
 تمامها معاوضة لان التمام مبنا على الابتداء وقد يقال ان الكفالة تلتزم فى الذمة والذمة فى المادون كالمشترك بينه وبين المولى حتى يصح اقرار المولى
 عليه فى الذمة بقدر قيمته فلم تلتزم الكفالة حقه بخلاف الرضى البالغ لانه لا ان عقبة فصحت ثم تمت معاوضة فلزم الشريك لان لزوما
 ليس الا فى حارة البقاء لاننا انما نقول يلزم شريكه بعد ان لم الكفيل بخلاف الكفالة بالنفس لاننا ترجع ابتداءه وبقاءه اذا لا يستوجب المكفول له على الكفيل
 شيئا فى ذمة من المال انما الاقراض فانه اعارة محض ابتداء وانما لا معاوضة والا كان بيع النقد بالنسيئة فى الاموال الربوية فتكون مثلها
 مثل الدرهم والدنانير المقرقة حكم حينها لا حكم البديل ولهذا لا يصح فى التاجيل اى لا يلزم ان يحرق على موجب التاجيل فى الاعارة والقرض
 والا لزم الجبر فيما ترجع وهو باطل على ان عن ابن حنيفة رواية الحسن فى القرض انه يلزم الشريك بما رعى شبه المعاوضة بلزوم الشئ فلما
 ان منعه قوله ولو كانت الكفالة بغيره اى امر المكفول عنه لا يلزم صاحبها فى الصحيح لانعدام معنى المعاوضة انتهى ايضا اذا لا يمكن
 من الرجوع عليه وقوله فى الصحيح ليشير الى خلاف المسلك وما ذكره المصنف من الفقيه الى الليث وحمل مطلق جواب الجامع الصغير عليه وعامة المسلك
 جرد على الاطلاق ولم يشرعوا للفرقة بين كونها بامره او لا قوله وضمان العضب الاستهلاك وكذا ضمان الخالفة فى الودعية والعارية والاقرض
 بهذا لا يشترط لزم شريكه ولا معنى لتخصيص المصنف بانه لا ان فى ضمان العضب والاستهلاك محمد مع ابن حنيفة فى انه يلزم شريكه وفى الكفالة
 مع ابو يوسف كما نقله الفقيه الى ابو يوسف فيها لانه ضمان وجب لسبب غير تجاره فلا يلزم شريكه كارتش الجناية ولانه بدل المستهلك المستهلك
 لا يحتمل الشراكة ولما ان ضمان العضب والاستهلاك كضمان التجارة ولهذا صح اقرار المادون بعبد اكان او صبياحرا وكذا المكاتب لو اقرض
 به فى الحال ثم سوبد نال تصح فيه الشراكة لانه انما تجب باصل السبب وعند ذلك المحل قابل للملك كذا الملك لمغضوب والمستهلك
 باضمان اذا كان كذا كذا كان كل من المتعاضدين بقرضه وفلغته وفى الكفا فى الاغارة الرهن نظير الكفالة بخلافه وتعليلها وجوبها معاوضة
 عنده انتمار انه لو ملك الرهن فى يد المهرمن يرجع المهرمن الى الراهن بقدر ما سقط من دينه ولو اقرض احد المتعاضدين بدين لمن لا يجوز شهادته له

لا يضمن ابن حنيفة

فان ورت احدها عرضها فحولته ولا تقصد المفاوضة ولكن العقار لانهم لا يصح فيه الشركة فلا يشترط المساواة

لم يلزم الآخر عند ابي حنيفة فيلزمه عندهما واصله ان الوكيل لا يملك العقد مع مولا رعهه خلافا لما وسيا في النشا الدتالي قوله وان يورث احد
مالا له يصح فيه الشركة فقبضه بطلت المفاوضة وصارت عتقا وكذا اذا ورثت بقبضه او تصدق به عليه او وصى له به او زادت قيمته من ايام
احدهما البعض على ايام الآخر سواء قبل الشراء على ما ذكرنا كل ذلك اقول ان ما وصرت عتقا ولو ورثت لا يصح فيه الشركة كالعقد والعرضين فحق في ذلك المفاوضة وكذا في ما
التي ذكرها وانما بطلت لغوات المساواة فيما يصح اسن الشركة وهي المساواة في الصيغة ابتداء اقول ان ما كان منوطا بتدبير او شرط لبقائها كونه اى عقد الشركة
عقد اعينه لازم فان احدهما بعد العقد لو اراد فسخها فسخها واورد عليه كيف يصح التعليل لعدم اللزوم لان لبقا باحكم الابداء والجاراة عقد لازم
حتى لا ينفرد احد المتعاقدين فيها بالفسخ بل يحجب الفسخي المتعدي على المصفي ومع ذلك لدوامها حكم الابداء وحتى لا يتبقى بموت احد المتعاقدين
تبيين ان كون العقد لواءه حكم الابداء يتحقق مع كونه لازما كما مع كونه غير لازم اجيب بان القياس في الجارة ان يكون غايته كما هو مقتضى
شريح لكون العقود عليه محدودا في الحال فهو كالعارية لكنه لما كان عقد معاوضة واللازم اصل في المعادضات تحقيقا للنظر من الجاهلين في
بموت احدهما بالاعتبار ان اللزوم حكم الابداء بل باعتبار فوت المستحق لان الداء ينتقل الى ملك لوارث بموت المستاجر فالقبض لزم
ارث المنفعة المجرودة وهي التورث ولذا لو مات الموصي لم يندم المقتضى الوصية ولا ينتقل الى ورثة لان المنفعة المجرودة لا تورث وان
وان كانت الوصية لازمة ولا بأس ان تذكر في وجاه من شركة العين اقول ذكرنا في الكتاب مرعلا ان يشتري عبدا بيسنه وبنيه فذنبه
وتشهده ان اشتراه لنفسه فاصته فانه يملكه لانه وكيل من جهة الآخر لشراء نصف المعين فلا يقدر ان يعزل نفسه بغير خبر الموكل وعلى هذا اذا
اشترى كاعلى ان باعته لى كل واحد منهما اليوم فمؤنه المسموع واحد منهما الخروج من الشركة في ذلك اليوم بالخصوص الآخر لان كلاهما
وكيل لصاحبه لو اشهد الموكل على اخراج الوكيل عما وكله به وهو غير حاضر لم يجر ذلك حتى اذا تصرف قبل ان يعلم بالغرل ففقد تصرفه على الآخر
فكذلك في الشركة ولو امره ان يشترى منها فقال نعم ثم لقيه آخر فقال اشترى العبد بى وبنيك فقال نعم ثم اشترى المامور بالعبد من الآخر
لنصفين لا شى للشترى فيه لان الاول وكله لشراء نصفه وقيل فصاحبيت لا يملك شراء ذلك لنصفه فلهذا لا يملك له ما يملك خراجه ففسد
ولما امره الثاني ان يشترى منها ففد امره لشراء نصفه لا فيصرف الى النصف الآخر لان مقصودهما الصحيح هذا العقد وقد قيل لا يمكن تصحيحه الا بذلك
وتوهم على ما عرفت في الجاهل ان يشارك فيه فانه لا يملك نصفه فممثل الثمن الذي اشتراه به وبنيه ابناء على ان يطلق الشريقتى التسوية قال
فهم شركاء في الثلث الا ان يمين خلافة ولو اشترك اثنين في صفقة واحدة كان بينهم اثلثا ولو اشترى اثنان عبدا مشتركا نيب آخر فالقياس ان
يكون له نصفه وكل من المشتريين ربه لان كلاهما ملكا نصف نصيبه فيتمتع له نصف العبد وفي الاستحسان له ثلثه لانها حين اشتراكه ساوية
بالنسبة وكان كانه اشترى العبد معهما ولو اشترى احد الرطبين في نصيبه ونصيب الآخر فاجاز شريكه ذلك كان للرجل نصفه وللشريكين نصفه
وهو ظاهر وروى ابن عباس عن ابي يوسف ثم ان احد الشريكين اذا قال لرجل اشترى لك في هذا العبد فاجاز شريكه كان بينهم اثلثا لان الاجازة
في الانتهاز كالاذن في الابداء وكذا لو اشترى احد باني نصيبه لم يسمي في الشركة ثم اشترى الآخر في نصيبه كان له النصف ولو قال احدهما اشترى
في نصف هذا العبد ففد روى ابن سنان عن ابي يوسف كان ملكا جميع نصيبه منه بمنزلة قوله قد اشترى لك في نصفه لا اشترى ان المشتري لو كان
واحد افعال لرجل اشترى لك في نصفه كان النصف العبد كقول اشترى لك بنصفه بخلاف ما ذكرنا اشترى لك في نصيبه فانه لا يملك ان يملك

فصل ولا يقصد التبرك إلا بالإنعام الذي لا يدور على حصول الفائدة وقال هانث روبرت روبرت في المنكح والمزون أن يكون المجلس حين لأهنا عقدت على الأصل في استمر
قائمه الذي دخلوا في المشاورة لأن اللباس بابا هالما فيها من ربحها بالمعنى المنقضية على مورد الشريعة وكما ذكر في روبرت في الأصل في المشاورة لأنه إذا قيل على كل واحد
وإن كان له من قبل التبرك ما يفيقه أحد من الرزاق في مال صاحبه فهو ماله عند وماله من قبله ثم إن الأمر والى ما يروى في ما يشترط في ذلك فلهذا في الأصل
فكان لهما من قبل وكان أقل التبرك في الرعي في الميراث وفي الشريعة وفي الأصول في التبرك روبرت روبرت أن يكون لأحد من الرزاق في مال صاحبه فهو ماله عند وماله من قبله ثم إن الأمر والى ما يروى في ما يشترط في ذلك فلهذا في الأصل
سأله على أن يكون الميراث بينه وبين غيره إذا كان واحد من الرزاق في مال صاحبه فهو ماله عند وماله من قبله ثم إن الأمر والى ما يروى في ما يشترط في ذلك فلهذا في الأصل
بالدين ولا يجوز بيع اثنين واحد منهما على ما عرفت أو عند في حصة روبرت روبرت أن يكون لأحد من الرزاق في مال صاحبه فهو ماله عند وماله من قبله ثم إن الأمر والى ما يروى في ما يشترط في ذلك فلهذا في الأصل
وتنقل سبعة ويؤتى إلى الميراث ومن قبله في مال صاحبه فهو ماله عند وماله من قبله ثم إن الأمر والى ما يروى في ما يشترط في ذلك فلهذا في الأصل
اللباس بالثوب المبرق فليس التبرك كما ذكره الكتاب وفي الأصل في المشاورة والمزون أن يكون المجلس حين لأهنا عقدت على الأصل في استمر
الميراث سبعة معينين فلا يفتقر إلى المال في المشاورة والشركة وذلك في كل من الطرفين في الأصل في المشاورة والمزون أن يكون المجلس حين لأهنا عقدت على الأصل في استمر
فصل تلك الرواية فيعلم راس المال فيها وهذا المعرفت أنها حقا متعين في الأصل لأن الأول في أصلها في حصة لتعيين في الأصل في المشاورة والمزون أن يكون المجلس حين لأهنا عقدت على الأصل في استمر
بالنظر بالمعنى لأن عند ذلك لا يقصد إلا الشيء أكثر ظاهرا إلا أن يجري الساقل باستعماله متما فيقول المتعاضل بمغزلة الضرب فيكون ثمنه ويحتمل أن يكون

[illegible]

فصل في ذكر شركة المياحة في أصل الشركة المفاوضة اجتماع أوليائها في المال لا ينفصل لا ينفصل الشركة المفاوضة لا ينفصل إلا بالدراسم والديانة والفلسف لنا فقه يعني لا
المفاوضة إذا ذكر في المال لا ينفصل إلا بالدراسم والديانة والفلسف لنا فقه يعني لا
شعقد في الوجه والتعقيل للمال وصدق البعض المفاوضة لا ينفصل إلا بالدراسم والديانة والفلسف لنا فقه يعني لا
الجزء في سائر فقه السلب الكلي والتعقيد بما ذكره شرح الدين والعروض وهو قول أحمد والشافعي في وجه وفي وجه يجوز بالعروض الشك وقال مالك في

ولم يرد فيها شيء من وجه حتى جاز البعير بها دينا في الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالقبض فعلمنا بالشبهة بالاضافة الى المحالين بمخلاف الغرض
لاننا ليست نحتاج الى ان يكونوا مختلفا جنسا كما لمختلفة والشعر والزيت والسمن فخلافا لا ينعقد الشركة بينهما بالاحتاق والفرق لعدم ان المخروط
من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسين من ذوات القيم فتملك الجهة كما في العروض واذ لم يتعمم الشرع في حكمه المخلوط قد بيناه في كتاب القضاء

منها فقبل ان يمتد الاختلاف الى ذوات الامثال والذات القيم لا يكون النقص في ذوات القيم بل في ذوات الامثال فلو كان النقص في ذوات القيم لكانت الشركة باطلية
بالي الشركة كانت والشعارات وذكر في كتاب السهم ان الشركة لا تتبين بالقبض بل بالقبض على الشركة فلو كان النقص في ذوات القيم لكانت الشركة باطلية
انما خلطنا ثمنين ثم قال بالان الاول اصح يعني وراية لانها انما خلطنا للتجارة لكن التسمية مختصة بالشرع لمختص فخرج ضررها حليا فانها تتبين بالذمة وتنفخ العقد
بعلمنا كما قبل التسليم ولا يجوز التعامل بها ثم قال الان يجري التعامل بها اي بالشرع الشركة استثناس قول الشيخ وهو كونها لا تنفع الشركة بها كان الثابت انهم ذوات الامثال
بقسط النسيب والصفحة صحت راس مال في الشركة والمضاربة ثم قال المهر قوله اي القدر الذي لا يجوز بما سوى ذلك يتناول الكيل والموزون والمهر
التقارب والاختلاف فيه بينا قبل لخط لانها عرض محضه فكل منها ساه وعلية وفيه تخمس بريرة وكذا ان خلطنا ثم نشركا عندنا الى يوسف اي لكل منهما
ساعة تخمس بريرة وفيه انشراح شركة القدر والوضعية خسارة التجارة ليقال منه سببا للمنفول وضع التاجر ووكس في سلسله يوضع وفيه اي خسرة قال قوم
من العرب وضع يوسف كوجل ويوجل وحدهم لم ينجح شركة فقد اذنا ان احتلوا بنسب واحد او عدة الاموال فظهر في اشتهر اننا انفس في الرزق فنفذ في يوسف
لا يصح وعند محمد لم يمتد يوقل الى يوسف هو طار الى ذمة من اخيه من الشركة لا تتبين بالقبض فكان عرفنا معنى فلا يصح راس مالها والبيع راس مال الشركة لا يختلف
فيه الحال بين الخط وعدمه كما ان ما يصح من الشفوة لا يختلف في الخط وعدمه وهذا لان البائع قبل الخط لم يكون له يبيع الى ربح المضمين وسببنا في قوله
بعد الخط يل يزداد ثقله لان الخط لا يكون الا تعديا فيتعذر المعنى المنفرد فكيف يكون معني التعدي هو له يبيع اليه اي الكيل والموزون والمهر في الشركة
عروض من وجه حتى يتبين بالقبض فمن وجه حتى ينجح الشركة بها دينا في الذمة ومنه من حكم الاثمان فعلمنا بالشبهة بالاضافة الى المحالين وبها الخط وعدمه
قبل الخط فلا يجوز الشركة بها دينا في الذمة ومنه من حكم الاثمان فعلمنا بالشبهة بالاضافة الى المحالين وبها الخط وعدمه
وجب لان الكيل الموزون قبل الخط ليس شيئا غير العرض الشبه به بل هو عرض محض وازداد في العرضية في الجاهل وكون الشيء متاصالا في حقوقه وله
شبهة اخرى لا يقال له شبرا دقايتة ان الثبوت في الذمة عرض حاكم على مقتضى مقتضى المفسد وهو ربح المضمين لا يتخلل بالخط ولا لازم قول مالك في ذمة
ولو كان الخطو انما يميز بين الخط والشعر والزيت والسمن ثم حقه لا يجوز الشركة بالاتفاق والفرق المديعة في عقد مبدية الخط في مقتضى الجنس حيث يجوز
والاختلاف حيث لا يجوز ان ما من جنس واحد من ذوات الامثال حتى المضمين متلفه فتملك راس مال كل منها وقت القسمة باعتبار
والخطو من جنسين من ذوات القيم حتى يلزم متلفه فتملك الجاهل الا لا يمكن ان يحصل كل منهما الى غير حقه من راس المال وقت القسمة كما في العروض
قوله في الخط قد بينا في كتاب القضاء قبل ان اورد قضا الجاهل الصغير ولم تنفق في هذا الكتاب ولكن تأويله انه يميز في غيره الا انه خلاف المعتاد ومن المتفقين
في الطلاق في العبارة والمحصل ان النكاح انما يميز من نسب المخلوط الا انه اذا اخلط بجنس وبجملته وجبته ولا تميز كقوله رجل خلط بزيت غير او تميز
بغيره كقوله خلطها بشعر لانه انقطع عن ما كان بهذا الخط فان هذا الخط استهلك بمخلاف ما تميز منه كقوله السواد بالبيض من الدر اسهم ليس موجبا للنفقة
لان يمكن المالك من الوصول الى حين ملكه وحيث وجب لهما ان يجيب على الخطا سواء كان اجنبا عن الخطا ما كان في المهر وغيره من في حيا كقوله
كان او غيره لو كان في عياله فان لم يظفر بالخط فقال احد المالكين انما اخذ المخلوط واعطى صاحبه مثل ما كان له فرض صاحبه جاز لان الحق لهما فاذا
بذلك صح وان سلبه بيع المخلوط والقيم الثمن منها على قيمة الخط والشعر على ما ذكره وهو ان يضرب صاحب الخطه بقبضه المخلوط بالشعر وصاحب
الشعر بقبضه غير المخلوط لان الخطه تنقص باضطرار الشعر وقد دخلت في البيع بهذه الصفة فلا يضرب قيمتها الا بالصفة التي سببت بها او الشعر

قال وإذا أراد الشريك بالعرض بيع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد الشريك قال في ردّه وشركة ملك لما بينا ابن العرض لا تعبر بالس ملا الشريك وتا ويله إذا كان نية متاعها على السوء ولو كانت بينهما تفاوت بيع صاحب الكس بقدر ما يثبت به الشريك

يزداد قيمته بالاختلاف فلو كان هذا الزيادة من مال صاحب الخطه فلا يستحق ان يضرب بها محاطا فكذا يضرب القيمة الشئ غير محاطا فقبل هذا الجواب المقتضى
الى قول ابي يوسف ومحمد ورواية الحسن بن ابي حنيفة ان كل ملك لا يقطع عن المحلوط بل لا يخيار بين الشركة في المحلوط وبين تضمين المحلوطا على ما يظن
من سبب المحلوط ملك المحلوطا وحقا في ذمته فلا يباع ماله في ديتهما لانه من المحر عليه والوصيفة لا يرى ذلك والاصح ان قولهم جميعا لان ملكهما وان القطع
خالق فيه بان المصلحة كل منهما الى بدل ملكه ولذا لا يباع المحلوط الا ببيع المحلوطا قبل اداء الضمان فليبقا جميعا يكون لهما ان يتوفيا جميعا من المحلوطا
صالحا بالتراضي او مباحا قسمة الثمن فان انفقا على الخطه وصنبا به وهو جنس واحد كسبل او موزون صار عينيا مشتركة فاذا باعاه فاقسم على قدر ملك كل
منهما ولو كان المحلوطا غير مشل كالشباب فباعا بالثمن واحد اقسمه على قيمته متاع كل منهما يوم باعوا لان كلاهما يقع للملك فحينئذ يخرج كل واحد من الثمن
عليهما باعتبار القيمة وان كانا جنسين مشلين فالثمن بينهما اذا باع على قدر قيمته متاع كل منهما يوم غلطاه محلوطا ان الثمن بدل البيع فيقسم على قيمته ذلك
كل منهما وملك كل منهما كان معلوما بالقيمة وقت الخطه فيجب ترك القيمة لكن محلوطا ان لم يزد وبالخطه قيمة احداهما لانه دخل في البيع بهذه القيمة
فان كان احداهما يزيد الخطه فانه يضرب القيمة يوم القيمة غير محلوطا مثلاً القيمة الشئ غير زاد او اذا غلط بالخطه وقيمة الخطه تنقص فصاحب الشئ يضرب
القيمة غير محلوطا لان الملك الزيادة ظهرت في ملكه من مال صاحبه فلا يستحق الضرب به منه وصاحب الخطه يضرب قيمته محلوطا بالشيء لان النقصان حاصل
بعمل هو راض به وهو الخطه وقيمة ملكه عند ذلك ناقصة فلا يضرب الا بذلك القدر وقد لعن عيسى بن عذرة في الفقهين جميعا فقال قوله في الفصل الاول
يقبر قيمته يوم غلطاه وفي الفصل الثاني يوم القيمة من غلط بل الصحيح تقسيم الثمن على قيمة كل منهما يوم البيع لان اتفاق
الثنى به وصار كما لو لم يخطاه وباعا لكل حصة فان قيمة الثمن على القيمة يكون وقت البيع الا ان يكون قيمته يوم البيع
يوم الخطه والقسمة سواء ورده شئ لانه بان معرفة قيمة الشئ بالرجوع الى قيمة مثله في الاسواق وليس للمحلوطا مشل يباع بينهما
يمكن اعتبار قيمة ملك كل منهما وقت البيع فاذا انفردوا وحيل القوم في وقت يمكن معرفة قيمة ملك كل منهما كما في جارية مشتركة
بين اثنين اتفق احدهما في بطنها فتوفنا من القيمة نصيب شركه وقت الولادة لتقدر معرفتها وقت التفرق فصار الى معرفة القيمة في الاول لادوات
التي يمكن معرفة قيمتها وهو بعد الولادة فكذا انما يصار الى معرفة قيمة كل في اول اوقات المكان وهو عند الخطه الا ان اذا علم ان الخطه يزيد في مال
و يتقص من مال الآخر فقد انفردت قيمة الثمن على قيمة ملكهما وقت الخطه ليتقنا بزيادة ملك احدهما والنقصان الاخرنا عجزت القيمة وقت القيمة
باعتبار ان عند الخطه ملك كل منهما من ذوات الامثال فحينئذ حق كل منهما يوم الخطه كالباني في الشئ الى وقت القيمة فيقسم الثمن على ما بين
كل منهما بخلاف ما اذا لم يخطا لان القوم ملك كل منهما وقت البيع هناك يمكن فاعتبرنا في قسمة الثمن قيمة كل منهما وقت البيع قوله واذا كان
في العروض يباع كل منهما نصف عرض نصف عرض الآخر فقيمة شركه ملك ثم عقد الشركة مفاوضة او عارا فقبل هذا على قياس قول محمد بن
لكيل والموزون على ما في ابي يوسف لا يجوز الا ان يكون مضافا الى حال بهما العروض بالدراسم فانه يجوز لانه مضاف الى مستقبل فكذا
فعل الاضافة لانه عقد تكليف فاما ثبت العقد بالدراسم والحق ان جاز هذا لا يخفى بقول واحد منهما وقد توارثت كلمة بل لا يوجب عليه فانه ان
لمنع من كون راس مال الشركة عرضا كل من امرين لزوم ربح المصنفين وجهالة راس مال كل منهما عند القسمة وكل منهما غفقت فيكون كل
يرجع الاخرين ما هو مضمون عليه ولا يحصل جهالة في راس مال كل منهما لانه لا يحتاج في نفوذ راس مال كل منهما عند القسمة حتى يكون ذلك

شعر

نفسه

[illegible]

وتأيهن الشركة في الزعم مستندة إلى العقد دون المال لا العقد يسمى شركة قبيصة حتى معنى هذا أن يكون المالك شرطاً ولا يكون له من المال شيء فثبت ما ذهبوا إليه
بأن المال إنما يستفاد بالتصرف لأنه في التصرف يحصل وفي التصرف يكون إذا تحقققت الشركة في التصرف فثبت ما ذهبوا إليه في الاستفاد به وهو الزعم دون المال كما قبلنا ذلك
يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الزعم وتنع شركة التقبل **قال** لا يجوز الشركة إلا بشرط واحد هو إجماع مساهميها من الزعم لأنه شرط يجب انقضاء الشركة فساداً ولا يجوز الشركة إلا بشرط
واحد هو نظيره في الزعم **قال** لكل واحد من المفاوضين شرك في العنان بينهم المال لأنه معاد في عقد الشركة ولأنه لا يستاجر على عمل والتجصيل غير مرفوع فيه فملكه ولكن لا بد من
لأنه معاد ولا يجوز التاجر منه **قال** يد فعه مضاربة لأنها دون الشركة فيقتضها دعوى أبي حنيفة لأنه ليس له ذلك لأنه فرع شركة ولا يخرج هو الأول وهو فرع أيد لا يصلح
لأن الشركة غير مقصود وإنما المقصود تحصيل الزعم كما إذا استاجر باجريل أو لا لأنه تحصيل بدون ضمان فثبت عقد الشركة فيتحقق ذلك لا بد من الشيء لا يستقيم مثله **قال** إن كان
فيه كونه التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلافه في ذلك بالشراء حيث لا يملك أن يكون غير ذلك لأنه عقد حاجي طلب منه تحصيل العين فلا يستقيم مثله
التمثيل في الزعم مع التساوي في المال لا اختلاف الشركة في الأصل والفرع ولا شركة في التقبل الأعمال لعدم المال قوله ولما ان الشركة كذا في الزعم
إلى العقد دون المال تحصل تقريرنا نحن أن الزعم ينضاف إلى التصرف في المال وهو الحلة وإلى العقد الذي هو حلة التصرف والحكم كما ينضاف إلى الحلة
ينضاف إلى حلة الحلة وأنت تعلم أن الانضافة إلى حلة الحلة بطريق المماز فان الحكم بالزات إنما ينضاف إلى حلة التصرف ان لا شركة الحلة البعيدة في الحكم
وحقيقة الانضافة الأولى بالأختار من مجاز في حكم يبنى على الانضافة وأما وجه التقرير المرداد إلى الشركة استحق شرها لكل من الشركيين في مال الآخر ليس بضماناً
إلا إلى العقد الشرعي الذي يصل تصرفه في مال غيره لا إلى نفس المال ولا التصرف فيه لأن انضافة الزعم إلى التصرف في المال معناه
أنه اكتسب عن التصرف فيه ليس به المفيد لما لا يجهل معلوم وأما ما جئنا إلى ثبوت حل الزعم لكل منهما ولا شك أن حله إنما ينضاف إلى العقد
الشرعي لا التصرف فان نفس التصرف في المال وإن كان قد زادنا فيه شرعاً لا يجب حل الزعم للتصرف كما في المبيع والوكيل بالبيع فلم يكن
إلا العقد الشركة متحققاً في معنى اسمه فيه لأن هذا العقد الشرعي يسمى شركة فتحقق معناه بما يفيد شرعاً وهو شركة في الزعم والتصرف سبباً لأن
عن الآخر ليكون حلة الحلة بل التصرف حلة في وجود الزعم والعقد حلة في الكلام ليس لأنه فاذ كان كذلك فلا يتوقف الاسم على خلط
لأن المال العقد شرط لتحقيقه خارج عنه ثم قال المصنف ولأن الدرهم والدينير لا يتبعينان يعني أنهما بهما بهما في الزعم حتى جاز أن يفرق بينهما
فلم يكن الزعم مستفاد العين رأس المال حتى يلزم فيه الخلط بل بالتصرف وإذا لم يتحقق الشركة بلا خلط تحقق في المستفاد بدونه أي بدون الخلط
فصار كما لمضاربة تحقق الشركة في الزعم بلا خلط فان قيل فعلى بناء ينبغي أن لا يطلب بملك المال قبل أنشر أو وجود المال وقت العقد لأنه العقد
في المحل قلنا إنما بطلت لما مضى وأخروا به وإن بلاك المحل قبل حصول المقصود بالعقد منه بطل بلاك المبيع قبل القبض فإذا كان الأصل هو العقد
للمال لم يشترط اتحاد الجنس والتساوي في رأس المال ولأن الزعم صحيح شركة التقبل قوله لا يجوز الشركة إذا شرط لأحد مساهميها سهم من
الزعم قال ابن المنذر لا خلاف في هذا لأحد من أهل العلم وجه ما ذكره المصنف قوله لأنه شرط لوجوب انقضاء الشركة فساداً لا يخرج إلا قدر السهم
فيكون اشتراط جميع الزعم لأحد بهما على ذلك لتقديره اشتراط لأحد بهما يخرج العقد من الشركة إلى قرض أو بضاعة على التقديم وقوله ونظيره في الزعم
يعني إذا شرط لأحد بهما فساداً بطلت لأنه عسى أن لا يخرج إلا من غير ما قوله وكل واحد من المفاوضين وشرك في العنان أن يضع المال
لأنه معاد في عقد الشركة من المشاركين لأن له أن يستاجر على عمل التجارة والتحصيل للزعم بغير عوض ودونه وإنه أقل ضرراً فاذ المالك هو أكثر
ضرراً المالك هو أقل ضرراً إن نظر إلى انقضاء التحصيل مرفوع على الابتداء وبخبره الظروف قوله وكذلك أن يودعه لأنه معاد ولا يجبر التاجر بدائسته في بعض
الأوقاف والمضائق وقوله يد فعه مضاربة لأنها دون الشركة لأن الضميمة في الشركة لا تكون إلا بالزعم لا بغيره فثبت ما ذهبوا إليه في الشركة المضاربة
وعن أبي حنيفة برواية الحسن أنه ليس له ذلك لأنه نوع شركة في الزعم والأصح هو الأول وهو رواية الأصل لأن الشركة في الزعم غير مقصودة
فإنما المقصود تحصيل الزعم فصار كما إذا استاجر باجرة ليعمل البعض عمال التجارة بل أولى لأنه تحصيل بدون ضمان في ذمة الشركاء
بخلاف الشركة فان أحد الشركيين لا يملك أن يشترك غيره في مال الشركة لأن الشيء لا يتبع مثله وأدرك عليه المكتسب كما كتب عبده والمفاوضون في بعض
أقرباء المقترض والمتقبل مثلهما والناصح مثل المنسوخ فاجب أن يملك ذلك ليس طريق الاستتباع بل بالطلاق والتصرف طامعاً وكذا الاعتقاد ليس بملوك إلا
مستتبعه لعلنا نعلم بل ملك بينية عليها وحقيقة الناصح مبدع لا غير في غير ذلك ليس نزل أن نحن في غيرنا بل ليس وكل واحد أن تشتري الشبهة وإن أن الشركة في

قال ويدعى في المال بامانة لانه قبض المال باخذ المالك لانه وجهه قبله والوثيقة قصاصك الوديعة

استحسانا وليس له شرك في العنان لانه ان عين من مال الشركة يد من التجارة عليه الارتمان بدین الخلف المفادض الذي يري من غير من على
فان عين في العنان متاعا من الشركة يد من عليها لم يجر وكان ضامسا للرجل ولواثر من بدین عليها لم يجر على شركه فان ملك الرج من في كبره وقيمة والرج
سواء ذهب بحصته ويرجع على شركه بحصته ويرجع المطلوب بنصف قيمة الرج على الرج من وانما شركه لرجل من شركه حصته من الرج لان الملك
الرجل في يده كالا ستيفار وكذا اذا باع احد بما فليس للآخر قبضة للمدين ان يتبع من فقه اليه يرى من حصته القالب ولم يبر من حصته الآخر وليس له احد
منها ان يحاصم فيها او انه الآخر او باعه المحصومة للذي باع وعليه لان لو خردنا فان آخره لم يفيض على الآخر وكذا لا يفيض او اراد احد بهما بدین في تجارتها الا
فان او اراد الآخر ان يزم المهر جميع الدين ان كان هو الذي وليه لان حقوق العقد متعلق بالعاقد وكذا كان او سببا شر او ان او ارادها وليا واكل الآخر
لزمه نصفه ولو اشترى احد بهما شيئا فوجد بهما لم يكن للآخر ان يريه لان ذلك من حقوق العقد ولو اخذ احد بهما الا منضاربة اخضع بوجه لان المصنف
ليس من مال الشركة وعلى هذا لو شهد احد بهما لصاحبه انما ليس من شركتهما فوجازت خلف المفادض في جميع ذلك ومعنى اقراره عليه مشاركة شركة
ومعنى على الآخر بخلاف شركه العنان يجوز قبض كل من المفادض ما اذنه الآخر او ادانا او وجب لها على رجل من غصب وكفا ليد وغير ذلك
او يرد لعيب اشتراه الآخر وكل منها خصم عن الآخر لطلب با عليه صاحبه وتقام عليه البينة وتختلف على العلم فيها هو من ضمان التجارة وتقدم
من هذا اول الباب لكل من شركه العنان ان لو كل من تصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من عقال التجارات والشركة العقد لها
بجلائ الوكيل صرحا بالشر ليس لان لو كل به لانه عقد فانس طلب به شره شي لجنه فلا يستتبع مثله وكل ما كان لاحد بهما ان يعلمه فانها شركة
عنه لم يكن له علمه فان علمه من نصيب شركه ولهذا الوقت ان احدهما اخرج ومباذ ولا تجا وحقا فجزا وفنك المال ضمن حصته شركه لانه لفضل
حصته لغيره وكذا لو نهاه عن بيع التسمية بعد ما كان اذن له فيه قوله بده اى يد الشركة طلقا في المال يد ائنه لانه فضل المال لا على وجه
والوثيقة فيكون امانة بخلاف المقبوض على سبوم الشراء فانه قبضة على وجه اعطاء البديل فيكون مضموما بخلاف الرج من فانه مقبوض للثبوت بدیهة فيفسر
بذلك لدين وانما كان مقبوضا على الوجه الذي ذكرنا صار كالوديعة وكان امانة واعلم ان جميع الامانك اذا مات تنقلب مضمنة بالموت مع التفسير
والا في مسائل احدها اذا مات احد المتقاضين لم يبين حال الذي كان في يده لا يبين شركه نصيبه والاخرى في السير اذا اوقع الا لزم بعض العنان
في ارا الحرف قبل القسمة عند بعض فمات فذكر الثالث في الوقف ان شرا المدة فمات في اختلف المتقاضين قد علم انه ليس لاحد المتقاضين
ان يقبض لا يثبت لا يصدق ولا يعير او من شركتهما ولو ادعى على آخره شاركه مفاضة فأكروا المال في يد الجاحد لقول قول الجاحد فتح
وعلى المدعى البينة لانه يدعى العقد واستحقاق ما في يده وهو منكر فان اقام البينة قسدا وانه مفاضة وزادوا على هذا فقالوا المال الذي في يده
من شركتهما او قالوا سبب بينهما ففسان قضى المدعى بنصفه لان الثابت بالبينة كالثابت بالاقرار وجميع ما ذكره مقتضاه انقسام ما في يده فيقتضيه ذلك
طوا دعى الذي في يده المال بعد ذلك ان هذا العين لي ميراثا ما في يده واقام على ذلك بينة قبلت عند محمد ولم يقبل عند ابى يوسف لان ذا اليد
مقتضيا عليه بصف ما في يده وبينة لمقتضاه عليه في اثبات الملك لا قبل الا ان يدعى تلفي الملك من قبل مقتضاه كماله لو كانت الشهادة منسقة
ولو ادعى ذو اليد عينا في يده انها له حاجته وسبب شركه منه حصته واقام البينة على البينة والتبش قبلت لانه انما ادعى تلفي الملك منه ولو ادعى انه
مفاضة والمال في يد المدعى عليه فاقروا قضى عليه ثم ادعى عينا ما كان في يده او ميراثا او سببه واقام بينة قبلت والفرق بين ابى يوسف والشافعية

قال ولما شراكة الصنفانم ويسمى شركة القبول كالمختار طين والصبغان يشتركان على ان يقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيقول ذلك
وهذا عندنا وقال زفر والشافعي لا يجوز ان هذه شركة لا يقبل مقصودها وهذا التقيد لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبقى على الشركة
في المال على اصلهما على ما ذكرناه وكنان المقصود من التخصيص وهو يمكن بالتوكيل لانه لما كان وكيله في النصف اصيله في النصف تحققت الشركة
في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لما لاك وزفره فهما لان المصلحة يجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت ولو شرط
العمل نصفين والمال اثنان جاز في القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ديم ماله يفيين فله يحجز العقد لتأديته اليه
وصار كشركة الوجه لكتنا نقول ما يأخذ ولا يأخذ به جازان الربح عند اتحاد الجنس قد اختلف لان رأس المال على والربح مال تكان بل العمل والعمل يقوم
بالقصور فليقدر بقدر ما يقوم به فله يجرم بمخاره وشركة الوجه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وديم ماله يفيين لا يجوز ان في المضاربة
مقربا لهما وضعت مع المرات ولا منافاة بينهما وقد ائتمت دعواه بالبينة وفي الاول ذواليد جاحد مدعى عليه وقد صار متفصيا عليه بحجة صاحبه الاثر انه
لو لم يكن اقام البينة في سورة الا انكار لم يتحقق خصمه واذ مات احد المتقاضي من المال في يد المولى فادعى الورثة المناقضة ومجد المولى ذلك فاقا سوا
ذلك لم يقض لم يثبت في يد المولى انما شاهد العقد علما ارتفاعه لا متفاضل المناقضة بموت احدكما ولان الحكم فيما شهدا به في المال الذي في يد
في الحال لان المناقضة فيما مضى لا توجد ان يكون المال الذي في يده في الحال من شركتهما الا ان يقيموا ان كان في يده في حصة الميت
وانه من شركتهما فانهم شهدوا بالنصف للميت وورثته خلفا وبه ولو كان المال في يد الورثة فمجد والشركة فاقام المولى البينة على المناقضة وادعى
ان اباهم مات وترك ذرية اثنان من غير ذرية المقتبل منهم لانهم جاحدون فاقام المولى البينة على النفي وقد ائتمت المدعى الشركة فيما في ايدى يقيم نصف
وشمس الا ان ذرية المولى لم يبقوا لو اقامات جذا وترك ميراثا لابنهما واقاموا البينة على هذا الاصل في قول ابي يوسف وتيسل في قول محمد كما لو كان المتقاضي
حياء اقام البينة على ذلك اجراء شاهد الشهود عليه بالمناقضة المطلقة فاذا افرق المتقاضيان فاقام احدهما البينة ان المال كله كان في يد صاحبه
قاضي بلده كان قضى بذلك عليه وسموا المال وانه قضى به بينهما نصفين فاقام الآخر بمثل ذلك من ذلك القاضي بعينه وغيره فان كان من قاض
فاجدوا علم خارج القضاين اتحد بالآخر وهو رجع عن الاول ففصلوا وان لم يعلم وكان القضاء من قاضين ازم كلامهما بقضاء الذي القده عليا
كلامهما صحيح ظاهر فاجاب كل صاحب ماله عليه ويزاوان الفضل قوله وانما شركة الصنفان تسمى شركة القبول وشركة الاعمال فمخاها
والصباغين ويشتركان في القبول كل الاعمال ونحو الصباغ والحياطة الصباغ ذلك ويكون الكسب بينهما فمخاها وقال الشافعي لا يجوز انما شركة
لا يقيد مقصودها اي المقصود منها وفي بعض النسخ مقصودها القسمة اي الشكرين وهو التمييز اي الربح لانه لا بد في الربح من اسل لمال لا بد منى عليه
على فزوا في الخلاف في عدم اشتراط الخلط والنا اذا المقصود من عقد الشركة تخصيص الربح على الاشتراك وسهول التفرع على المال بل جاز بالعمل الصباغ
كما مر فجاز بالتوكيل بان يوكّل كل واحد لقبول العمل عليه كما يقبله نفسه فيكون كل اصيلا في نفع العمل لقبول وكذا في النصف الاخر فيتحقق الشركة
في المال المستفاد عن ذلك العمل فان عملك تمت كل فائدة عمله وبه كسبه وان عمل احدهما كان لعمال معنى الشركة فيما لزمه تقبله عليه وهو جاز
المشروط لمطلق العمل لا عمل المستقبل نفسه وكيفية نفسه الا ترى ان نحو الحياطة تقبل المتياسر من عملا ويدفعه الى مالكة فلتطبيق بالاجرة ومنه
فيه الشركة ان يجلس آخر على دكانه فيطرح عليه العمل بالنصف القياس ان لا يجوز لان من احدهما العمل ومن الآخر الحياطة واستحسن جواز لان
من صاحب الحانوت عمل قوله ولا يثبت فيه اي في جواز هذه الشركة اتحاد العمل والمكان خلافا لرفو مالك لاورد عليه انه قدم في اشتراط الخلط
ان من ثمراته عدم جواز شركة القبول وبه يثبت في اشتراطه نصيب اتحاد العمل والمكان اجيب بان عن زفر في جواز شركة القبول وانما
ذكره في المبسوط افرغ رواية الشيخ على شرطه لا المال وذكره بشرطه في تجزئته ثم ذكر المعروف الجواز بقوله لان المعنى الجواز شركة القبول من كون
المقصود تخصيص الربح بالتفاوت بين كون العمل في دكانين او دكان وكون الاعمال من جناس وخص فلا وجه لاشتراط شرط بلاديل لوجبه قوله
ولو شرط العمل لفتن لشي التصادي في العمل والربح انما جاز بشرط كون الشرط لا يشترط على العمل في القياس لا يجوز وهو قول زفر لان الضمان
بينما انما يقبل العمل ولما مال عقدت الشركة عليه فزيادة النفع لاجد ما ربح المالفين فلم يخرج كما لم تحرك شركة بوجه مع شرط التفاضل في ربح
ما ربح مما اشترى باجره ولما كون التفاضل يجري فيها اذا اشترا المتفاوت في تلك المشتري فان اشتراكا على انما اشتراكا كل يكون لا يشترط

في القبول مع شركاء

فصل في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب ولا اصطفاة وما اصطفاة كل واحد منهما أو احتطابه فلوله من صاحبه وعلى حد الاشتراك في أخذ كل شئ مباح لأن الشركة منصفة بمعنى الوكالة والتوكيل في أخذ المال المباح باطل لأن امر المؤكل به غير صحيح والتوكيل يملكه بدون امر ولا يعلم نائبه عنهم وإنما ثبت للمالك له بالاختصاص والاحتطاب المباح فان أخذوا متفقين بينهما نصفان كاستعمالهما في سبيل منافع وان اشترى أحدهما ولا يعمل الآخر شيئاً فهو للعامل وان عمل أحدهما وأعادته الآخر في عمله بأن قلعه أحدهما وجهته الآخر أو قلعه جميعه وحمله الآخر فلم يثبت بينهما مثل بالتمام بل عند عقد وعند أبي يوسف لا يجاوز بيه نصف ثمن ذلك وقد عرفت في موضعه

مع ان الزعم في كل منهما من غير ما سلف ففرق بان شركة الغنائم في منفي الشركة من حيث ان كلاهما في مال صاحبه بخلاف شركة الوجود فتصح لهما جميعاً بالشراكة في الغنائم في اجازه تفاوت الربح بخلاف الوجود والحاصل ان شبهة المشاركة إنما يجوز ما زاد به ربح أحدهما في الغنائم باعتبار عمله في مال الآخر وليس في شركة الوجود أحدهما عامل في الآخر وعلى هذا فأكبر الاحتقان في المشاركة على خلاف القياس والالم خير الحان خير يشبهه بل لنقول ان الربح يتوزع شرعاً بعد الدعاى الثلاثة منها العمل وان كان فيه ربح بالمغنين للاستحقاق خيراً عما عمل في الاجارة وحسب لسطا آخره انهم بانه لو جاز ربح المغمنين في الغنائم شبهة بالمشاركة تصح الشركة بالعروض في الغنائم ونحن انما لم يجوز بلادتها الى ربح المغمنين لان في جعل اسفل الشركة عرضاً ربح المغمنين لا في مقابلة عمل المستحق في مال الآخر لا يلزم من اهل الامر عند ربح العروض متفاوتة الثمن فان قيل لم لا يجوز باعتبار فضل العمل كما في الصنائع اجيب بما جازها يكون العمل في مال معلوم كما في الغنائم والمشاركة ولم يوجد منها والله اعلم

فصل في الشركة الفاسدة في غير تقدم النسيئة على الفاسدة ظاهر قوله ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطفاة وكذا الاحتشاش فلوله والاحتطاب وسؤال الناس وما اصطفاة كل واحد منهما واحتطابه واصطفاة من التكدى فلوله من صاحبه على هذا الاشتراك في كل مباح كالأكل والشارب من الجبان كالبزق والطين والفتق وغيره وكذا في نقل الطين وبيع من رضى مباحته والحصاة والسمك والفتق أو الكحل أو اللوز أو الكوز البالية وكذا اذا اشترى كحل أو طيناً من طين غير مأكول بطيخاً اجراً ولو كان الطين مأكولاً أو سمله الزجاج فاشترى كحل على ان يشترى الطين أو يطبخاً ويبيعاً جاز وبشر شركة الصنائع وكل ذلك بغير عذر ذلك ولا يجوز ان يشرى شركة الابدان كالصباغين بويده وروى الودود عن ابن مسعود قال اشترى كنانة وسعد وعمار ليوم بدر فلم يستأذوا وعامر يشي وجار سعد بامر من فاشترى منهم النبي صلى الله عليه وسلم اجيب بان الغنمية بمنسوبة بين الغانمين بحكم الله فممتنع ان يشترى كحل أو طيناً بغيرهم ففعله عليه الصلوة والسلام فمقتضى قبل الشبهة وان كان قد رضى منهم وعلى قول بعضهم لا يفتى ان غنائم بدر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم تصرف فيها كيف شاء نظرهم قوله لان امر المؤكل برأى باخذ المباح غير صحيح لعدم ملكه ولا يثبت التوكيل بملكه اسلم يملك المباح بدون اسرار المؤكل فلهذا لا يصح التوكيل نائباً عن المؤكل لان التوكيل انما يثبت ولا يثبت لمن تامة للتوكيل وبذلك لم يثبت الشركة كونه بشكل التوكيل بل لشراعه عبد بن عمر بن قيس فانه يجوز ان يوكيل ملك شراؤه لنفسه قبل التوكيل بعينه وحاصل الجواب ان الوكيل ليس قادراً باعتبار آخره فتشغل ذمة المؤكل بالثمن لولا الوكيل فيما ثبتت له ولان الشغل ذمة بل بعد ان لم يكن يقدّر عليه وحاصل هذا ان التوكيل بما يوجب حقاً على المؤكل يتوقف على اتيان الولاية عليه في ذلك الكلام في التوكيل بخلافه وانما الوجه ان شئ جعل سبب بملك المباح سبق اليه اليه فاذا وكله فاستولى عليه من ملكه ملك للموكل ولو قيل عليه هذا اذا استولى عليه فبعده لنفسه اذا كان بعد ذلك لا يجوز فلهذا لا يكون الغنم حراماً بان اطلاق قوله عليه الصلوة والسلام الناس شركاء في ثلاث لا يفرق بين قصده وقصد قوله فان اخذاه جميعاً يعني ثم غنماً أو باعاه قسم الثمن على كيل أو وزن أو كمين أو زناً ولا كيلياً قسم على قيمة ما كان لكل منهما وان لم يعرف مقدار ما كان لكل منهما صدق كمين واحد الى النصف لانها استويا في الاكتساب كان المكتسب في ايديهما فالظاهر ان بينهما نصفان والظاهر شيده في ذلك است قبل قوله ولا يصدق على الزيادة على النصف الا سببية لا بد من خلاف الظاهر وان اخذوا واحدة لم يملك الاخر شيئاً فهو للعامل لوجود السبب منه وان عمل احدهما واجابته الاخر بان قلعه احدهما وجهته الآخر أو قلعه جميعه والآخر حمله للمغمنين خيراً مما بلغ عند محمد وعبد الله يوسف لا يجاوز بيه نصف ثمن ذلك فلو كان ثمن ذلك قوله وعرفني بوضعيه كساب شركة من الميسورة فانه ذكر فيه وجهه قيل في منها غيره فوالى محمد ان السبي مجهول اذا لم يدر نوعه من الميسورة

قال واذا اشتركا ولا أحد منهما بخل ولا آخر راوية يستغنى عليها الماء فالكسب بينهما لا يقع الشركة والكسب كله للذي استغنى وعليه اجرة البخل
ان كان العامل صاحب البخل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البخل اما فساد الشركة فلا يقع فسادها على احوال المباح وهو الماء واما وجوب
الاجر فلا بد الباع اذا صار ملكا للآخر وهو المستغنى فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البخل او الراوية بعقد فاسد فليس له اجر وكذا شركة فاسدة فالرجح
فيها على من المال وبطل شرط التفاضل كان الوجه فيها قاطع لئلا يفتقد ربحه كذا ان الربيع تابع المبدى في الميزان والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت
ففي الاستحقاق على قدر رأس المال واذا مات احد الشريكين وارثه ونحوه جاز الحرب بطلت الشركة لا فسادا فاسد ولا بد منها ليحقق الشركة على ما هو
الوكالة تبطل بالموت وكذا بالالتحاق وقد اذقت القاضى بطلان الشركة كذا بمنزلة الموت على ما بينا من قبل ولا خلاف في ان اذاع الشريك موت صاحبه ولم
يعلم لا نخل حكمي فاد بطلت الوكالة بطلت الشركة بخلاف ما اذا فسح احد الشريكين للشرك كذا حيث يتوقف على الاخر لا نخل قصصك والله اعلم

لصبيان وبل لصبيان شيئا ولا الرضا بالجمول لو فسدت اعتبار رضاه بالخصف للبهائم وصار مستوفيا ساخه بعقد فاسد فلا اجر له بالخ وبل
يقول بقول محمد بن ابي اذ لم يعصيا شيئا وفيما اذا اصابا به ان كان اجره مثله اكثر فمقد رضى بما دونه من النصف وكذا يجوز ان في حاله على شرف الزوال
فانه على عرض ان يعير معلوما عند الجحج ويسمع بخلاف ما اذا لم يعصيا شيئا فان المسمى لا يمكن اعتباره لجهالة بالتفاضل حاله ولا فيجب ح اجر الشئ بالان
وقوله لا يجاوز به نفع الواو على البناء للمنفول وقوله النصف ثمن ذلك لرفع لانه هو السبب عن الفاعل فخرج لهما كلب فارسله فما اصاب بينهما ولو كان
لاصحابهما وانفكاه جميعا كان اصابا لهما **قوله** واذا اشتركا ولا أحد منهما بخل ولا آخر راوية يستغنى عليها الماء وبما يحصل بينهما لم تصح الشركة اعلم ان الراوية
في الاصل هو الجمل الذي يحمل عليه المارسمي بل لانه روية وبقاى روية للقوم اذا فسدت لهم وكذا ذلك حتى قيل للزادة وهي الجلود الثلاثة المصنوعة
لنقل المارسمي الاول ان يكون للذابل الاخر لعل فاشتركا على ان كلاهما جارا كل واحد فمما زوا فمما بينهما وذلك باطل لان حاصل معنى هذا ان كلا
قال لصاحبه ربع منافع وانبك ليكون ثمنه بينا ومنافع واتبى على ان ثمنه بينا ووضح بهذا كانت الشركة فاسدة ثم ان اجرهما باجر معلوم مصفنة
واحدة في عمل معلوم قسم الاجر على شغل جبر البخل وشغل جبر الجمل لان الشركة لما فسدت ولا جارة صحيحة لانفكاها على منافع معلومة تبديل معلوم كان الاجر
مقسوما بينهما كذلك كما يقسم الثمن على قيمة البعدين المختلفين بخلاف ما لو اشتركا على ان يتقلا الممولات المعلومة باجرة معلومة ولم يواجر البخل والجمل كما
صحيحة لانهما شركة لتفصيل الاجر بينهما نصفان ولا يتغير بزيادة حمل الجمل على حمل البخل كما لا تعتبر في شركة لتفصيل زيادة عمل احدهما لصاحبين لا جارة
الصنيع ولا خصيت يعمل فيه اشتركا على تفصيل الاعمال ليعلا تلك اللفظي ذلك لبيت وان اجر البعير والبخل بعينه كان كل الاجر لصاحبه لانه هو
فلو اعانه الاخر على تحميل ونقل كان لاجر مثله لا يجاوز نصف الاجر على قول ابي يوسف بالخاء بفتح على قول محمد وكذا لو دفع وابة الى رجل ليعو اجره باجر
ما طعم احد بينهما نصفان فان الاجر كله لما لك لداية وكذا اني اسفينته والبيت لما بينا ان تقديره انه قال ربع منافع واتبى ليكون الاجر بينهما ثم الاجر كله لصاحب
الداية لان لعاقد عقد العقد على ملك صاحب لداية بامره ولعاقد اجر مثله لانه لم يرض ان يعمل مجانا بخلاف ما لو دفع اليه دابة لبيع عليها طعما بالامم
اليه على ان الربح بينهما نصفان فان الشركة فاسدة والربح لصاحب الطعام ولصاحب لداية اجر مثله لان العامل استوفى منافع الدابة بتقديره
فكان عليه اجر مثله والربح للعامل وهو صاحب الطعام لانه كسب له وعلى الثاني ان يكون للذابل وللآخر زادة فاشتركا على ان يستقيا المارسميا على
البخل فالشركة فاسدة وهو ظاهر قول الشافعي وبقال احمد والكسب كله للذي استغنى وعليه اجر مثل الشرازة ان كان صاحب البخل واجر مثل البخل
ان كان صاحب لداية وجميع المزاوة مزاد وفر ايدافا فساد الشركة فلا نفكاها على احوال المباح وهو نقل المار واما وجوب الاجر فلان الباع
ملك للمحرز وهو مستغنى قد استوفى منافع ملك الغير بعقد فاسد فليس له اجر **قوله** وكل شركة فاسدة فالرجح فيها على قدر رأس المال كالف للاحد
هما مع اثنين للاخر فالرجح بينهما اثنا وان كانا شرط الرجح بينهما نصفين بطل ذلك بشرط لو كان لكل مثل الاخر وشرط الرجح اثنا لئلا يطل شرط التفصيل
ويقسم نصفين بينهما لان الرجح في وجوده تابع للمال اما طاب على التفاضل بالتسمية في العقد وقد بطلت بطلان العقد في الاستحقاق على
قدر رأس المال الموكدة ونظيره البذر في المزارعة والربح الزيادة **قوله** واذا مات احد الشريكين وارثه ونحوه جاز الحرب بطلت الشركة معناه
كانت او عتانا اذ قضى لهما فانه على البذات حتى لو عاد مسله لم يكن بينهما شركة وان لم يفضل لقاضى لهما فانه انقطعت على سبيل المتوقف بالاجماع
فان عاد مسله قبل ان يحكم ببقاء فمما على الشركة فبات اول انقطعت ولو لم يجرى الحرب انقطعت المفاضة على سبيل المتوقف فان لم يفضل لقاضى بطلان السلم عادت والمفاضة

فصل وليس لأحد الشريكين ان يزوي كوة مال الآخر ابادة لانه ليس من جنس التجارة فان اشرك كل واحد منهما لصاحبه ان يزوي كوة فادى كل واحد منهما
 فانما خصا علم باد لا اول ولم يعلم عنداى حقيقته وقالا لا يفيضان العلم وهذا اذا دعى على التعاقب ما اذا دعى معا فمن كل واحد منهما نصيب نصيبه
 وعلى هذا الاختلاف المأمور باداء الزكاة اذا ائتمن على الغني بعد ما ادعى كونه بنفسه على انه مأمور بالتعليق من الغني وقد ادى بدله ويضمن لكل واحد
 في دسعة التعليق لا تدفع زكاة لتعليقه بنية المكل وافتا يطلب منه ما في دسعة وصار كالمأمور بدفع ثم لم لا احصاء اذا ائتمن بعد ما زال الاحصاء بجمع الكوم
 يعنى المأمور علم اولادى حقيقته انه مأمور باداء الزكاة والمؤدى لم يعم زكاة فنصار بمعا لقا وهذا كان المقصود من الامر اخراجه بنفسه عن عمدة الواجب
 الظاهر انه لا يلزم الضم الا لدم الضر وهذا المقصود حصل بادائه وعوى اداء المأمور عنه فنصار مع ذلك علم اوله يعلم لانه عزل حكمي مادام لا احصاء فقد قيل هو على هذا
 الاختلاف وقيل بينهما فرقا وجهان الاول ليس واجب عليه فانه يمكن ان يصبر حتى يزول الاحصاء وفي مسئلته الاول واجب في غير الاستقامت مقصودا فيكون دم
 الاحصاء

فان مات بطلت من وقت الرقة واذا انقضت النفاضة على سبيل التوقف بل لتغير عينا عنداى حقيقته لا وعند هاتين عينا فاذا ذكر الوكيل
 وانما بطلت الشركة بالموت لانها تشتمل لو كان اى شرط ابتداءه وباقا وبها ضرورة فانما لا يتحقق ابتداءه بالولاية التصرف لكل منهما في مال
 الاخر ولا يتحقق الولاية الا بيقار الوكالة وبهذا التقرير اندفع السؤال القائل لو كالة تجب تبعا ولا يلزم من بطلان التبع بطلان الاصل بطلانها
 باللاحق لانه موت حكمي على ما بينا من قبل في باب حكم المتردين ولا فرق في ثبوت البطلان بين ما اذا علم الشريك بموت شركه وعدم
 علمه بذلك حتى لا تنفذ تصرفات الاخر على الشركة لانه عزل حكمي فان ملكته تحول شرا عالى وارثه علم بموته اولافلا يمكن توقفه وقد نفذ ما شرع به
 نقل الملك بخلاف ما اذا فسح احد الشريكين الشركة وما لهما دراهم او دنانير حيث يتوقف على حكم الاخر لانه نزل تصدى لانه نوع محرم فيشرط علمه
 للضرر عنه وتقييده بما اذا كان مال الشركة دراهم او دنانير لانه لو كان عروضنا فلا روية في ذلك عن صاحبنا وانما الرواية في المضاربة وهي ان المال
 اذا ائتمن المضارب عن التصرف فان كان مال المضاربة دراهم او دنانير منع نهية غيره ان يعرف الدراهم بالدنانير ان كان راس المال الشركة دنانير
 وعكسه فقط وان كان عروضنا لم يصح جعل الطحاوى الشركة كالمضاربة فقال لا تنفخ وحبس المشايخ قالوا تنفخ الشركة وان كان المال عروضنا
 وهو المختار وفرقوا بين الشركة والمضاربة بان مال الشركة في ايديهما معا وولاية التصرف اليهما جميعا فيملك كل نهي صاحبه عن التصرف في
 سائر القدر ان او عرضنا بخلاف مال المضاربة فانه بعد ما صار عرضا ثبت حق المضارب فيه لاستحقاقه بوجه وهو المنفرد بالتصرف فلا يملك للمالك
 نهية غيره انكار الشركة فسخ وقوله لا اعلم فسخ حتى لو علم الاخر كان ضامنا للشيء نصيبه بركه وفي الخلاصة قال احد الشريكين لصاحبه انما يريد ان
 اشترى هذه الجارية لنفسى فبكت فاشترى بالاكبون له ولو قال لو كليل ذلك فسكت الموكل فاشترى بالاكبون لزم انه فرق فقال ان لو كليل
 يملك عزل نفسه اذا علم الموكل رضى ام سخط بخلاف الشريك فان احد الشريكين لا يملك فسخ الشركة الا برضا صاحبه انتهى وفيه اخلط وقد تم
 سهو افراد الشريك بفسخ والمال عروض ودليل السبيل الصحيح ما ذكر في التبيين فان احد المتقاضين لا يملك لغيره موجه الا برضى صاحبه وفي الرضا
 احتمال يعنى اذا كان ساكنا والبر بوجهها عدم وقوع المشتري على الاختصاص لا بشكل وعلى هذا ما ذكر في الخلاصة في ثلاثة اشتركا شركة معيجه على قدر ار
 امو القم فخرج واحد الى ناحية من النواحي اشترى قمارك الحاضر ان اخر على ان ثلث الربح لوالثنتين بنهم انما ثلثاه للحاضرين وثلثه للناجب
 فعلى المدفوع اليه بذلك المال ستين مع الحاضرين ثم جاز الغائب فم يكلم شي فاقسموا لم ينزل عمل محمدا الرابع حتى خسر المال او استملكه فاراد الغائب
 ان يضمن شركه لاضمان عليها وعمل بعد ملك صاحب شركة لان هذا اخس من السكوت

فصل لما كانت احكام هذا الفصل بعدت عن شركة او ليست من امور التجارة والا سترج افرج بالفضل واخره قوله واذا اذن
 كل لي دعي كانه اذا حال الحول فحال فادى الاذن المالك منمن لشركه ما داه علم باو الاول او لم يعلم عنداى حقيقته وعند هاتين عينا بالاك
 بالعلم باو اية كذا ذكره في كتاب الزكاة من البسوط ونقل لولو الحى ان في بعض الموانع لا يضمن عند هاتين عينا وان علم المالك نفسه في زيادات لغيره
 ان عند هاتين عينا لا يضمن علم باو اية لم يعلم وقال وهو الصحيح عند هاتين عينا على هذا الخلاف لو دفع مالا الى رجل ليكفر عنه فكفر الامر بنفسه ثم كفر المأمور وعلى هذا
 المأمور باو الزكاة وبهذا الخلاف فيما اذا دعى على التعاقب ان اويا معا ضمن كل نصيب الاخر عنداى حقيقته وعند هاتين عينا لا يضمن وذكره في البسوط
 وفي زيادات العجاني على فيما نقل عن البسوط بان زكاة كل منهما تقع باو اية بنفسه او اية بنفسه بوجوب عزل الوكيل ولا يخفى انه لا يضمن لانه بعد تسليم

قال ابو حنيفة رحمه الله لا يزول ملك الوقف عن اوقافه الا ان يحكم به الحاكم او يعلق بموته فيقول اذ امسك فقد وقفت دارى على كذا وقال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد النقول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا يمسكها

وعندنا ما جئنا على ملك من غير العدم والحق قد انشطر بيننا وبينكم في تامة فلا حاجة للافراد هنا ايضا وانما قلنا او صرف مستغنيا لان الوقف
يصح لمن يجب من الاختيار بلا قصد القرية وسواء كان لا بد في آخره من القرية بشرط التا سيرة وهو بذلك كالنفس او يصلح المسجد لكنه يكون
وقابل القراض الاختيار بلا قصد وسيرة ارادة محبوب النفس في الدنيا بين الاختيار في الآخرة بالتقرب الى رب الارباب على وعز واما شرطه فمناشط
في سائر القرعات من كونه حرا بالغا قاعدا وان يكون مخيرا غير معاق فلو قال ان قوم ولد لي فدارى صدقة موقوفة على المساكين فجارى ولده لا يصير قاعدا
الاسلام فلم يشترط فلو وقف الذي على ولده ونسبه جعل آخر للمساكين جاز ويجوز ان يعطى لمساكين المسلمين اهل الذمة وان حض في وقفه مساكين
اهل الذمة جاز ويفرق على اليهود والنصارى والمجوس منهم الا ان خص صفاتهم فادفع القيمة الى غيرهم كان ضامنا وان قلنا ان الكفر كله ملته واخذ
ولو وقف على ولده ونسبه لم ينفقوا على ان من اسلم من ولده فهو خارج من الصدقة لزم شرطه وكذا ان قال من انفق على غير النصارى خرج
اعني نفس على ذلك لخصا وانما العلم انما من اهل المذهب تعقبه غير متاخر يسمى الطرسي شيع باه جعل كافر سبب الاستحقاق والاسلام سببا
للحرمان وبذا بعده من الفقه فان شرط الوقف معتبر اذ لم يخالف الشرع والواقف مالك ان يجعل الاحيث شاء لم يكن مصدرة له ان يخر
صفها من الفقراء دون صنف وان كان الوضع في كلهم قرية ولا شك ان الصدق على اهل الذمة قرية حتى جاز ان يدفع اليهم صدقة الفطر والكفارة
عند ما اوفى الى صنف من صنف في كل طرية في شئت وان صنف من الفقراء ارايت لو وقف على فقراء اهل الذمة ولم يذكر غيرهم ليس يحرم منه فقر اهل
ولو دفع المتولى الى المسلمين كان ضامنا فمما اعتكاه الاسلام ليس سيما للحرمان بل الحرمان لعدم تحقيق سبب تملك هذا المال له سبب هو اعطاء الواقف
الملك شرطه وقدر ان يكون قرية عندنا وعندهم فلو وقف على سبعة مثلا فاذا خربت يكون للفقراء كان للفقراء ابتداء ولو لم يجعل خذ للفقراء كان
غير انما نفس عليه الخصاف في وقفه ولم يحكم خلافا ومعلوم خلاف ابي حنيفة في الوصية فانه شرط ان يكون قرية عندهم فقال صاحب المحيط
الوقف كالوصية ولو اكره فقهر عليه فميان عدلان في متم تقضى عليه بالوقف ولو وقف على ان يخرج به او يعطيه لم يجز لانه ليس قرية عندهم بخلاف
ما لو وقف على مسجد حبس المقدس فانه يجوز الاية عندنا ونعم انما لم ترد اذ وقف حال ردة فقل ان ابي حنيفة موقوف ان قتل على ردة او مات بطل وقفه
مما اذا انحل وينا جاز منه بخبره لابل ذلك لديره اما المدة فالجديدة بخبره وقضا الامنا لا قبل ولما الاسلام اذ وقف وقضا صحيحا في امي وجو كان ثم اترد
بطل الوقف ويصير ميراثا سوا قتل على ردة او مات وعاد الى الاسلام الا ان اعاد الوقف بعد عودهم الى الاسلام وعلى الخصاف في وقف المدة
خلافا بين اصحابنا سينا على الخلاف في الذي تيزنق به ويا او نصرانيا او مجوسيا قال بعضهم لمرو على اخنارد واور الخيرة عليه لاني ان اخذته بالرجوع
فانما ارده من كفر الى كفر ولا سلم ذلك وقال بعضهم لا اقره على الذمة والاصابية وان كانوا اوسرته ليقولون ما هيكلنا الا الله فم صنف من الزنادقة
وان كانوا يقولون يقول بل الكتاب صحيح من وقوفهم ما يصح من اهل الذمة وجميع اهل الاسواق بعد كونهم من اهل القبلة حكم وقفهم ووصاياهم حكم
اهل الاسلام لا تترى الى قبول شهداء ائمة على المسلمين فمما حكم باسلامهم والخطابية فانما لم يقبلوا لانه قيل انه يشهد بعضهم لبعض بالزور على من
خالهم وقيل لانهم يبدون صدق المدعى اذا حلف انه حق ومن شرط الملك وقت الوقف حتى لو غصب رضا فوقفها ثم اشتراها من المكاتب وقب
تمت اليها وصالح على ما لم دفع اليه لا يكون وقفا لانه انما ملكا لغيره ان وقفها بذاتها على انه هو الواقف الموقوف مبنية غير على جهات فبائع الغير خارج
جاز فطر الحكم والتبا لوجه على الخلاف الذي شهد به ويا هو الذي اوقف الفضل في كذا الوصي لم يجعل في فضل فقضا الوصي لهما في الحال ثم مات الوصي لا يكون وقفا وكذا

قال رحمه الله في لغة الجاحس يقول وقفت الذائبة وادققتها بمعنى وهو في الشرع عند أبي حنيفة لا يحبس العين على ملك الواقع التمسك
بالمصلحة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف أصلاً عند

لرباع ارضا على انه بالخيار الى وقت فقضيتها المشتري فوقتها ثم استقط البائع الخيار لاجز الوقت وهذا هو المراد بجز وقت الفصولي وسيا نيك
قروع اخر مبينة على هذا الشرط ومن شرطه ان لا يكون مجزرا عليه حتى لو جاز الفاعل عليه او دين فوقت ارضا له لاجز لان مجزرا ليسا يخرج الزم
عن ملكه ليضرب باب الدليون ومنه فقه كذا اطلاقها الحضاف فبني ان اذ وقتها في الجحش على نفسه ثم لجته لا تنقطع ان يصح على قول ابى يوسف
وهو الصحيح عند المتقنين عند الكل اذا حكم به حاكم هذا او اعدم تعلق حق الغير كالرجل والاجارة فليس بشرط فلو اجاز ارضا غايبين فوقتها قبل منبها
لزم الوقت بشرطه ولا يطل عقد الاجارة فاذا انقضت المدة رحلت الارض الى باجملها من الجهات وكذا الورس ارضه ثم وقتها قبل ان يملكها
لزم الوقت فلا يصح لا يخرج عن الرهن بذلك لو اقامت سنين في المهرن ثم انفكها لتعود الى الجهة فلو مات قبل الانفكاك وترك قدره فانفك به فانفك
ولزم الوقت وان لم يترك وفاء وصحت وطل الوقت وفي الاجارة اذ مات احد المتواجرين يطل وقصير وقفا او امام شرطه الخاص لم يخرج عن
عند ابى حنيفة الاضافة الى ابعد الموت وهو الوصية بر او ان يلحقه حكم به وعند ابى يوسف لا يشترط سوى كون المثل قابلا له من كونه عقارا او ذارا وعند
محمد ذلك مع كونه موبدا متصرفا غير متشاع فيما يجمل الفسمة وسلمنا الى منقول فاما كونه فالا لفاظ النامنة كان بقول ارضي بذه صدقة موقوفة موقوفة
على المساكين ولا خلاف في ثبوته بهذا اللفظ بشرطه لا باس ان نسوق شيئا من الالفاظ كالارض بذه صدقة او قال تصدقت بارض بذه على
المساكين لا يكون وقفا بل تصدق بعينها فان نخل خرج عن عمدة النذر والا ورثت عنه كمن هلك بركة او كفارة فمات بلاء
نورث عنه موقوفة فقط لا يصح الا عند ابى حنيفة فانه يحيط بها بمجرد هذا اللفظ وقفا على الفقراء وهو قول عثمان البني واذا كان مفيدا لخصوص
المصرف اعني الفقراء لزم كونه موبدا لان جهة الفقراء لا تنقطع قال النذر الشبهه مشايخ لم يجز ليعتوق بقول ابى يوسف ونحن نقول ايضا المكان المعروف
وبهذا يندفع رد بلال قول ابى يوسف بان الوقت يكون على الغنى والفقير ليس ينقطع لان العرف اذا كان يصرفه للفقراء كان كالانصاف فيهم
فلو كان موقوفة على الفقراء صرح عند بلال ايضا الزوال الاحتمال بالتصيص على الفقراء بخلاف قوله بمجسمة او حبس لو كان في حبس مثل هذا العرف يجب
ان يكون كقوله موقوفة وكذا اذا قال بالسيل ان تعارفوه وقفا موبدا للفقراء كان كذلك الا سئل فان قال اردت الوقت صار وقفا لانه محتمل
لفظه او قال اردت معنى صدقة فهو نذر فتصدق بها او ثبتنا وان لم يتركها ميراثا ذكره في النوازل وقال في قوله جملتها للفقراء ان تعارفوه
وقفا عمل به والاسئل فان اراد الوقت فهي وقف او الصدقة فهو نذر وبذا عند عدم اليقينة لانه ادنى فاشابة به عند الاحتمال اولى واعتبره في فتاوى
الخاص بانه لا فرق بينهما وذكر في اخرها اذا لم يكن العينية يكون ميراثا ولا يخفى ان كونه ميراثا لا ينافي في كونه نذرا لان النذر وره اذ مات الناذر ولو
لم يوف بذرته يكون ميراثا الا انه اقتصر على تمام التفصيل في احديهما والا فلا شك ان في كل منهما اذا لم يكن له نية يكون نذرا فان مات ولم يصدر
به ولا يقسمه يكون ميراثا ولو قال صدقة موقوفة فملا والبو يوسف وفيها على صحة لانه لما ذكر صدقة عرف مصدرة وانقضى بقوله موقوفة احتمال كونه
نذرا وكذا لك حبس صدقة وكذلك صدقة محرمة قبل ومحرمة بمنزلة وقف وهي موقوفة عند اهل الحجاز بخلاف ما لو قال حبس او بمجسمة موقوفة لانه بخير
موقوفة فكان كافرا لفظ موقوفة وفي النوازل لو قال جعلت نذر كرمي وقفا وفيه تمرا ولا يصير الكرم وقفا وكذا لو قال جعلت غلته وقفا صححها
ما كن كانه قال جعلت كرمي وقفا وبني ان لا يدخل الثمن لسبب ذكره ولو زاد فقال صدقة موقوفة على الفقراء يعني ان لا يخلط فيه كماله
مع ذلك موبدا وهو موضع اتفاق مجزى الوقت على انها العبارة الوافية الا ان قوله في الاشارة لو لم يطل بموبدا المكان وقفا على قول عامته

وهو المفلوظ في الاصل ولا يصح ان يجر عند ذلك الله غير لازم بمنزلة العارية وعندهم حبس العين على ايام ملك الله فلما
 فيزل ملك الواقف عنه الى الله تعالى على وجهه تعالى ومنفعة الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث

[illegible]

واللفظ ينقضي منها والتزجيم بالدليل لهما قول النبي لهم من حين اراد ان يتصدق بل رضى الله تعالى نعم تصدق باصلها لا ببيعها ولا يورث ولا يوجب ولا حاجة ما يمتد الى ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن فم حاجته باسقاط الملك وجعل الله تعالى اذله نظير في الشراء وهو المسجد فيجعل كذلك ولا يوجب حقيقته قوله عليه السلام لا حبس عن فرائض الله تعالى عن شريم جاء محمد عليه السلام ببيع مجلس

حكم الحاكم الذي يزيل الملك عند ان يسلمه الى متول ثم يظهر الرجوع فيما صممه القاضى فيقتضى القاضى يلزمه قالوا فان خاف الواقف ان يبيع قاض قبل ان يحكم به يكتب في عدة قات البطلة وغيرها فاض فم هذه الارض باصلها وجميع ما فيها وصية من فلان الواقف تباع وتصدق بمنزله لانه اذا كتب هذا الاتصام احدى البطالة لعدم الفائدة له في ذلك الوصية بحمل التخليق بالشرط واذا البطلة فاض ليصير وصية لغيره من جميع ما ذكره في قوله قاضى خان فتبين ان يكون هذا اذا وقف في صحة ما اذا وقف في مرضه فينبغي ان لا يحبر من الثلث وعلى هذا التقدير فقد يكون في بقضه وسببه فائدة للوقت فم هذا لما لم يكن وقف في المرض او كان فيه لكنه يخرج من الثلث قوله واللفظ ينقضيها اى لفظ الوقف يصدق مع كل من زوال الملك عدمه اذ ليس من مقتضيات لفظ وقف وارى اوصيتها ما خروجهما عن الملك فيصدق مع كل منها والتزجيم اى ترجيح الزوج وعدمه بالدليل ولا يخفى ان الادلة المذكورة من قبلها انما تقيد للزوم لا الخروج عن الملك من قبله لتقيد نفي كل منها فلا دليل من الجانبين فيفيد تمام المطلوب ثم استدل بديلهما فذكر حديث ثمنه هو بالثلاثمائة المشقة بعد ما سمع ساكنة ثم عين ثمنه وذكر الشيخ حافظ الدين بلاتونين للحلية والثانية وفي غاية الدنيا انما في كتب غريب الحديث المعصية عند الثقات ممنوا وغير ممنون كما في زعمه قال محمد بن الحسن في الاصل اخيرا نحو بن جبر عن نافع مولى عبد بن عمر بن الخطاب كانت لارض تدعى ثمنه وقال كان غلاما فليس قال فقال يا رسول الله اني استفدت انا ما هو عندي لنفسه فصدق به فقال صلى الله عليه وسلم تصدق باصله لا ببيع ولا يورث ولا يوجب لايورث ولكن تنفق ثمرته قال فتصدق به عمر بن سبيل الله وفي الرقاب والضيعة والنفقة وابن سبيل ولذي القربى لاجنح على من وليه ان ياكل بالمعروف او ياكل صدقا غير متمول فيه وحديث عمر بن الخطاب في الكسبية استدل بها عن ابن عمر قال اصاب عمر ارضا بخيبر فاتي النبي صلى الله عليه وسلم فقال اصب رعاياكم اصب بالاقط الفرس منه فليت نامرني به قال ان اصبت اصلها وتصدق بها فتصدق بها عمر لا ببيع اصلها ولا يورث ولا يورث في الفقراء والقربى والرقاب في سبيل الله والضيعة والنفقة وفي بعض طرق البخاري فقال عليه الصلاة والسلام تصدق باصله لا ببيع ولا يورث ولا يورث ولكن تنفق ثمرته ثم استدل بالمعنى وهو قوله ولا حاجة ما يمتد الى ان يلزم الوقف الحاجة الى ان يصل ثوابه اليه على الدوام وقد اشار الشيخ الى اعمال يادفع هذه الحاجة فيما روى الترمذي بسنده الى ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا مات ابن آدم اودم النطق عملا لا من ثلث صدقة تجارية وعلم يتفق به وولد صالح يدعو له ولا طريق الى تحقيق دفع هذه الحاجة وثبات هذه الصدقة الجارية اللازمة وتقرير المهر بالتحقق حاجة استمرار وصول ثوابه ولكن باسقاط ملكه فبسطه طاهر المشع اذ لم يتعين ان يملك سقوط الملك طرعا بل تحقيق الحكم يلزمه فلم يلزم والملك عن هذا المقتضى فيخرج من الاقوال فيما مضى ثم على تقريره يحصل مطلوبه لانه اذا دلل على لزومه خرج عن ملكه بمقتضاها الى ذلك الاعتقاد الثلاثة تجمد التلازم بين اللازم والخروج عن ملكه وقوله كالمسجد نظير ما خرج عن ملك بالاجماع لا الى ذلك كذا الاعتقاد ويستحب بالفرق بين المسجد والعتق وطلق الوقف قوله ولا يوجب حقيقته قوله صلى الله عليه وسلم لا حبس عن فرائض الله تعالى في شريحه سحاني الاثار الى مكرمة عن ابن عباس فم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما نزلت سورة النساء فوانزل فيها الفرائض نهى عن الحبس روى هذا الحديث الدارقطني وفيه عبد الله بن ربيعة عن اخيه وضعتوها ورواه ابن ابي شيبة في مرقاة المفاتيح على ما تقدم عن اسمعيل بن خالد عن الشعبي قال قال علي بن ابي طالب عن ابي عبد الله عليه السلام لا يكون لهذا الوقف حكم المرفوع لانه بعد ان علم ثبوت الوقف ولذا استثنى الكراع والصلاح لا يقال الاسما والافلاكين والشعبي ابو ك عليا ورواية عنه في البخاري في ثمانية واثني عشر

ولا ين الملك باق فيه بدليل انه يجوز الاستعانة به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
نصرف خلافة الى مصلحته فيها ونقشب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيهة بالعارية ولا نه تحتاج الى التصديق بالخلة وانما
ولا تصديق عند الاستعانة على ملكه ولا نه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك لانه غير مشروط مع بقائه كالمساكنة بخلاف الاستعانة لانه لا يرد
وبخلاف المسكن لانه يجعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حتى العبد عنه فلم يستل خالصا لله تعالى قال رحمه الله في
الكتاب كقول ملك الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعقله بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اذ في تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يرد ملكه الا انه تصديق بمنافعه مؤبد فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم والمواد بالحاكم المؤبد فاما المحكم ففيه اختلاف المشافه

شيخ فرواد ابن ابي شيبه في البيع ثنا وكيع وابن ابي زائدة عن مشعر بن ابراهيم عن عيسى بن عمار عن محمد بن ابي عبد الله عليه السلام في بيع الجبس اخرج
البيهقي وشريح من كبار التابعين وقد رفع الحديث فتحدثت برسل شيخ بن من شيخ بالمرسل قوله لان الملك لم يظهره مصادرة لم يجعل الدعوى
جزء الدليل والاولى انه انما ذكره ليصل الدليل بالدعوى وتقرر به ان حقوق العباد لم تقطع عنه حتى جاز الانتفاع به زراعة وسكنى غير الوقف و
تعلق حقوق العباد بالتابعين انما ثبتت ملكهم فيها على ما هو الاصل فاما ان يكون ذلك للملك لغير الوقف اوله والفقهاء على انه لا يكون ملكا لغير الوقف
فوجب ان يكون ملكا للوقف وكذا الاستيعان بنصف القوام وصرف غلاته بحسب الاصل يكون عن ملكه للمعين الا ان يوجب من وجب لامر ولخروج
عن ملكه وان تصرف بولاية غير الملك لم تثبت ذلك ثم شرع في الفرق وحاصله ان السبي جعل المدعى على المخلص محررا عن ان يملك لعباده فيه
شيئا غيره ما كان كذلك خرج عن ملك المخلص اجمعين اصله الكعبة والوقف غير المسجد كذلك بل يتفنع به العباد بعينه زراعة وسكنى
وغيره من المملوكات وما كان كذلك ليس كالسبي فليكن بالكعبة كما الحق المسجد بها وايضا قضية كون الحاصل منه صدقة وامية عن الوقف
ان يكون ملكه بقاءا لا تصدق بالملك فانقضى قيام الملك فاما الاعناق فاما ان المملوك بالكلية وليس الوقف كذلك وجواب شمس الائمة
ان الادب خلق بالكا غير مملوك وانما عرض فيه الملوكة وبالا عناق يعود الى ما كان بخلاف ما سواه لاننا خلقت لتملك فبالوقف لا تعود الى اصل
بهو عدم الملوكة بل الى الجبس ملكه والصدق بالمنفعة ونزاعه وليد ما اخترناه من عدم الخروج عن ملكه لكن ابا حنيفة يجعل عدم الخروج فلهذا
لزومه صدقة او بر وليس كذلك بل هما منفكان كما ذكرنا من ام الولد والبر والحق ترجع قول عامة العلماء بلزومه لان الاحاديث والآثار متفقة
على ذلك قولنا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يباح ولا يورث الخ وذكرنا في احاديث كثيرة واستمر عمل لامة من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم على ذلك اولها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صدقة ابى بكر ثم عثمان وعلى والزبير ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت
وعائشة واسما احتشدا وام سلمة وام حبيبة وصفية ثبت جي وسعد بن ابى وقاص وخالد بن الوليد وجابر بن عبد الله وعقبة بن عامر
ابى هارون الدوسي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلهم روايات وتوارث الناس اجمعون ذلك فلا يخفى
يمثل هذا الحديث الذي ذكره على ان معنى حديث شريح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الجاهلية من الجاهلية ونحوه وبالجملة فلا يجب ان يكون اجماع
الصحابة العلمى ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلهذا ترجع خلافه وذكرنا في المشايخ ان الفتوى على قولنا قوله ولما تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يرد ملكه الا انه تصدق بمنافعه مؤبد فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم وان لم يخرج عن ملكه لانه بمنزلة اذ لا تصير تصرف فيه بيع
ونحوه لما يلزم من الطالب لطلال الوصية وعلى هذا فله ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم له بوجوبه وانما كان يرد الموصى له ما يلزم من على قاتل
من جواز تعليق الوقف والوقف لا يقبل التعليق بالشرط وكذا اذا قال اذ ادمت من مرضى هذا فقد وقفته ارضى الخ فمات لم تصرف وقوله
بمنهنا قبل الموت بخلاف ما لو قال اذ ادمت فاجعلوا ما وقفتا منه بخلافه لا يرد ملكه لانه لا يعلق التعليق الوقف نفسه وهذا لان الوقف بمنزلة ملك
البرية من الوقوف عليه والتمايكات غير الوصية لا تتعلق بالشرط ونقص محمده في اسير الكبر ان الوقف اذا اضعف الى ما بعد الموت يكون باطلا ايضا عند
ابى حنيفة وعلى ما عرفت بان صحة اذ اضعف الى ما بعد الموت يكون باطلا ايضا عند
دله الرجوع لان الوقف بعد الموت وصية يصح الرجوع عنها ما لو قال ان ادمت فلهذا يرد على ابن ابي شيبة فقدم فهو من حيث

وكونه وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابن حنيفة ولا عند مالك ما يلزمه
الا انه يعتبر من الثلث ووقف في الصحة من جميع المال فاذا كان الملك يزول عند ما يزول بالقول عند ابن يوسف وهو قول الشافعي
بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما ثبت فيه في ضمن التسليم
الى العبد لان التملك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فياخذ حكمه فيمنزل منزلة الزكاة والصدقة

به فان وقف على امره وغيره ما لا يجوز دفع زكاة اليه جاز في الحكم ونزوه بان وان وقف على غيره سقط لان غيره لم يسلم بمنزلة نفسه وليس المستطاع ان ينفق
الثابت بالنذر بالوقف فجاز على كل من ليس كتنه فان قلت ينبغي ان لا يقع النذر بالوقف لان ليس من نفسه واجب قلت بل من نفسه واجب فانه يجب ان ينفق
الامام المسلمين سدا من بيت المال او من المكن لم يكن لهم بيت مال ولو قال ان غيب ثم قال ثبت كان باطلا لتعلق الموقوف بالثبوت وجعلته صادقة
معينه الكلام المتعلق بخلاف الموقوف ان كانت بذل الدار في مكي في صدقة متوقفة فظهر انها كانت في ملكه وقت التكليف فانما تصير وقفا لانه تعلق على امر
كائن والتعلق على امر كائن تجزئ المراد بالمال كونه في قولك او يحكم به حاكم القاضي فاما الحكم فففيه اختلاف الشافعي والشافعي انه لا يرفع الخلاف فلقا ضي ان
يسقط الوقف بعد حكمه قوله لو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو كالوصية بعد موته حتى يلزم بعد الموت لان تصرفات المريض مرض الموت في
الحكم كالصنف الى ابد الموت حتى يعتبر من ثلث المار الصحيح انه لا يلزم عند ابن حنيفة من زواله ان يحكم به فيه ويورث عنه اذا مات قبل الحكم الا انه تجزئ
الوثة وعند ما يلزم الامام من الثلث لتعلق حق الوثة بخلافه في الصحة وفي فتاوى قاضي خان مريض وقف وعليه ديون تحيط بالربح وتقتل الوقف كله
وقف دار ثم جاز الشفع كان له ان يأخذ بالشفعة ويقتل الوقف انتهى من غير تعقيب يكون ذلك قبل الحكم وبهذا الخلاف ما لو وقف المدين الصحيح
وعليه ديون تحيط به فان وقفه لاقم لا ينفقه ارباب المدين ان كان قبل الجور بالاتفاق لانه لم يتعلق بحقهم بالعين في حال صحته قوله واذا كان المالك دل عند
يزول بالقول عند ابن يوسف وهو قول الامة الثلاثة وقول اكثر اهل العلم لانه اسقاط الملك كالتقوى وعند محمد لا بد من التسليم الى المتولي لان
الوقف ان يجعله بعد نصيبه حاله وحقه انما ثبتت مسليا في ضمن تسليم العبد وبهذا لان الوقف تملكه بعد التسليم منه وهو الك لا شيا لا يتحقق مقصودا
وقد يتحقق تبعا لغيره فياخذ حكمه قبل منزلة الزكاة والصدقة المتوخى ولا يخفى ان التملك لا يتحقق لا مقصودا ولا تبعا لانه يحصل الى اصل المستثمر لا
باعتبار حتى يحتاج الى تحلف توجبه لان غايته ما يوجبه الليل ما خرج الملك عن الوقف لا الى احد وثور الخطاب بصرف غايته الى من وقف عليه او توجبه
الخطاب لك مع بقا الملك فاذا فعل خرج عن عمده الواجب كما هو في سائر الواجبات المالية من غير زيادة تكلف اعتدنا اخر نعم يمكن ان يلاخط
التسليم الى المستحق تسليمه اليه تعالى كانه تعالى جعله غايته في قبض حقه وذلك ليقض المستحق لا المتولى كانه كونه ويكون اليا خط شي لم يكن ذلك بل
ليس الاصل وجب بالوقف فلا كان في ابن يوسف وجب بالتعقيب حتى لا ينفق الغنى على اهل بيته في اقل قول لا يخرج بينه وبين الغاير فان هذا القول محمده كما تقدم وفي السوط
وكان لا يغير قول ابن يوسف حيث لم ينفق لانه قال قول محمد بن يوسف لا ينفق الا في اقل قول لا يخرج بينه وبين الغاير فان هذا القول محمده كما تقدم وفي السوط
ونحو التعقيب في امره وكذا جميع من نصيب المتولين لا يحظره غير تفرغ نفسه من امره واما قول محمد بن يوسف قبل المتولى صارت يد الوقف مستحقة عليه التبرع
لا يصح بسبب الاستحقاق على التبرع فجاز به منع ذلك بان التبرع بالسبب لموجب الخروج ما في يده لوجب عليه استحقاق يده كالتقوى العبد الكائن في يده
المستحق له والناظر بالعين الكائنة في يده هي وقيمتها توجب عليه الخروج احد بهما من يده وبقيده استوفى عتبه لا غنيته وبما هي على هذا الخلاف ما ذكر من
ان لواقف اذا شرط الولاية في عزل القوام والاستبدال بهم لنفسه ولاولاده واخرجه من يده وسلمه الى متول فلهذا اجاب بنفسه عليه في السير الكبير لان
شرط لا يخل بشروط الوقف ولو لم يشترط ذلك لنفسه واخرجه من يده الى قيم قال محمد لا ولاية له ولا ولاية للقيم وكذا الوامات وله وصي فلا ولاية لوصية
ولا ولاية للقيم ولو لم يزل الوقف ان يزل القيم ويروى لنفسه او يولي غيره ليس له ذلك قال ابو يوسف الولاية للواقف وله ان يزيل القيم في حياته
في يولي غيره او يرد النظر الى نفسه واذا مات الوقف بطل ولاية القيم لانه بمنزلة الوكيل عنده وبهذا الخلاف بناء على ان عند محمد لا يصح الوقف الا بالتسليم

ولو وقف المكي قد استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد بن لا ان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا اوجع الواهب في البعض او اجمع
الوارث في الثلثين بعد موت الموقوف وقد ذهب ادوقف في وجهه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طارىء ولا يستحق جزء منه بعد موت
الموقوف في الباقي لعدم الشيوع وهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة **قال** ولا يلزم الوقف عند حقيقته وهو حق حتى
يُجعل آخره بجهة لا ينقطع ابدا قال ابو يوسف اذا سمي فيه جهة تنقطع جاز وصار بعد جاز للفقراء وان لم يسمهم فلهما ان موجب الوقف
زوال الملك بدون التملك وانما يتأخر كالتعلق فاذا كانت الجهة يتوقف انقطاعها على اتيو فاعليه مقتضاها فلو كان التوقيت صيطلا له كالتوقيت في البيع وكل ما يوقف
ان المقصود هو التعلق بالله تعالى وهو موافق عليه لان القرب تارة يكون في الصف الى جهة تنقطع وهو بالصف الى جهة يتأخر في وجهين وقيل ان التاخير شرط لا يلزم لان
عند اتيو لا يشترط ذكر التاخير لان لفظه الوقف الصدقة مبنية عليه ما بينا انه ازالة الملك بدون التملك كالتعلق وهذا قال في الكتاب بيان قوله وصار بعد جاز للفقراء
وان لم يسمهم هذا هو الصحيح عند محمد بن لا ان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلظة وذلك قد يكون عوقفا وقد يكون موقفا لا ينفصل عن الموقوف بل ينفصل
حصة على الساكن بل ان احب ان يسكن منه في بقية من ملك لدار بلا زوجة او زوج ان كان لاحد من ذلك التارك للتصنيف ونحو او يوجبها سائل في بقية
الى جنب الآخر الاصل المذكور في الشروح والفرع في اوقات الخصاص ولم يخالفه احد فيما علمت وكيف يخالف وقد نقلوا اجماعهم على الاصل المذكور ولو
اعني الوقف للشعاع وشريكه على القول يلزم التمسك بعد انقضاء او قبلة على قول ابو يوسف ره فوقع نصيب لواقف في محل مخصوص كان هو الوقف في كل
عليه ان يقينه نيا قومه ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه لعني شائعا بطل الوقف عند محمد بن لا ان استحقاق ظهر ان الشيوع كان متقارنا للوقف كما في
اذا واهب لكل ثم استحق بعضه بطلت اجماعات الموهب لكل ثم رجع الواهب في البعض ورجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض الذي وقف في
الكل ولا يخرج من الثلث فانما يبطل الباقي لان شيوع ملكه واذا بطل لواقف في الباقي رجع الى لواقف لو كان حيا والى ورثته ان ظهر الاستحقاق بغيره
وليس على الوقف ان يبيع ذلك ليشترى بثمنه ما يجباؤه وقفا ولو كان استحق جزء منه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع فانما جاز في الابتداء ان يقف ذلك الباقي
فقط وعلى هذا التبعة والصدقة المملوكة لو استحق منها جزء شائع بطلت ولو استحق البعض لا يبطل لو كانت الارض بين خلعين فوقها على بعض الوجوه ودفعها
الى وال يقوم عليها كان ذلك جازا عند محمد بن لا ان المانع من تمام الصدقة شيوع في محل المتصدق به ولا شيوع بها لان الكل صدقة غاية الامر ان ملك
مع كونه المتصدقين في بعض من الوالي في الكل جازا واحدة فهو كما لو تصدق به رجل واحد سوا بوجهات الموقوف كل منها نصفها شائعا على حدة وجعل لها اول
على حدة لا يجوز لانها صدقتان فان كلاهما تصدق بغيره بجهة على حدة الا ترى انه جعل نصيبه واليا على حدة ومثل ذلك في الصدقة المنفذة ايضا لا يجوز
حتى لو تصدق بغيره شائعا على رجل سلم ثم تصدق بالآخر بالنصف عليه وسلم لم يخرج شي من ذلك لان قبض كل منها لاقى جزائها فكذا قبض الوارثين
بها ولو وقف كل منها نصيبه وجعل الوالي واحدا فسلما بالجميع جاز لان تمامها بالقبض والقبض مجتمع قوله ولا تيمم الوقف عند ابى حنيفة ومحمد بن
يوجب آخره لجهة لا ينقطع ابدا كالمساكين ومصلح الحرم والمساكين بخلاف الموقوف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا ينقطع لا يصح لاجتماع ان يخرج
الموقوف عليه وقال ابو يوسف اذا سمي جهة تنقطع جاز وصار بعد للفقراء وان لم يسمهم فلهما القدرى وبها كما ترى لا يناسب استدلال المصنف
على قول ابى يوسف لقوله ان موجب لوقف يعني بعد التسليم الى المتولى عند محمد بن لا وبعد الحكم عند ابى حنيفة زوال الملك بملكه لم يتأخر كالتعلق
واذا كانت الجهة يسم القطع على الاتيو فاعليه مقتضاها ولهذا كان التوقيت مبطلا كما لو وقف عشرين سنة لا يصح الاتفاق لانه انما يلزمه لو كان يجوز انقطاعه وعده
الى الوقف بعد انقطاع ملك لجهة ولو لم يزل ذلك بل قال اذا انقطع صارت للفقراء ثم نفل القدرى انما هو على ما ذكره المصنف
عنه حيث قال قيل ان التاخير شرط لا يلزم لان ابا يوسف لا يشترط ذكر التاخير لان لفظه الوقف والصدقة مبني على ما بينا انه ازالة الملك كالتعلق
وعنه ما يشترط قال المصنف هذا هو الصحيح عند محمد بن لا ان التاخير شرط لا يلزم لان ابا يوسف لا يشترط ذكر التاخير لان لفظه الوقف والصدقة مبني على ما بينا انه ازالة الملك كالتعلق
لبيته فلا بد من التصريح كان الاوولى ان يولى يدين الوجهين لما نقله من عبارة القدرى ثم يذكر الرواية الاخرى ويذكر دليله الاول ابو جاز الاول فانما
الرواية عن ابى يوسف بان بعد انقطاع الجهة يرجع الى ملك لواقف او ذنبه وقد نفل من الفروع ما يدل على كل منها عند ابى يوسف نفسا مافي المبسوط وما
اذا تصدق على امهات اولاده في حيوة وجعل لمن السكتي بعد وفاته واولى امراته تزوجت منسلا وخربت متعلقة الى غيره فلاحق لما في السكتي وبها
مردود على من يفت منسلا فذاك جازا اعتبارا بالسكتي بالغلظة وبهذا الشرط يصح منه لمن في الغلة الا ان قال فان لم يمتج له منسلا كان ميراثا على قول
السكتي لا يوقف لما بينا انه توسع في امر الوقف فلا يشترط التاخير فاشترط العود الى الورثة عند زوال حاجته الموقوف عليه لا يفت بوجوب

قال ابن خزيمة وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه

عنده فاما عند محمد بن النضر بن داود والورد الى الورثة يبطل بهذا الشرط فيكون مبطلا للوقف الا ان يجعل ذلك صيغة لغيره فمحمود كالمدينة لمسلم
دارد لغيره صيغة محالة فانه بائران يلزم ويعدو الى الورثة اذا سقط حق الموصي اذ من ذلك النقل لنا طبع في الاجناس عن مشروط محمد بن متار
عن ابي يوسف اذا وقف على رجل لغيره باز واذ مات الموقوف عليه رجح الوقف الى ورثة الواقف قال وعليه الفتوى ولذا عرفت عن ابي يوسف
من جواز عوده الى الورثة فقد يقول في وقف عشرين سنة بالجواز لانه لا فرق اصلا ومنها ما ذكر في البركة قال ابو يوسف اذا انقض الموقوف عليه
بدرت الوقف الى الفقراء قال في الاجناس فصل عن روايتان واما الشرط الذي تقدم وهو قول من تزوجت او خرجت منتقلة عنه فلاحق لما في الفتوى
زوجه او مات او عادت لغيره انتقلت لا يرجع لها ما كان لها في الوقف بل قد سقط لانه قطع استحقاقها باحد هذه الصفات فلا يعود الا ان خصص على
ذلك فيقول فان عادت لم توارث عادا ما كان لها قوله لا يجوز وقف العقار وهو الارض مبنية كانت او غير مبنية ويدخل البناء في وقف الارض
تبعاف يكون فقامعنا في دخول الشجر في وقف الارض واما في ذكره في الخلاصة وفي فتاوى قاضي خان تدخل الاشجار والبناء في وقف الارض
كما تدخل في البيع ويدخل الشجر في الطريق استمسا لان الارض لا توقف للاستقلال وذلك لا يكون الا بالمار والطريق فيدخالان كما في الفارة
ولا تدخل الثمرة في وقف الوقف سواء كانت مما تاكل او لا كالورد والرايين ولو قال وقفنا تحتها وجميع ما فيها ومنها قال بلان لا تدخل
في الوقف ايضا ولكن في الاستحسان يلزم التصديق بها على وجه التذلل لما قال صدقة مضمومة بجميع ما فيها ومنها فقد حكم بما لو جبت قصد
ولا يدخل المذروع كلها الا ما كان لاصل لا يقطع في سنة والهاصل ان كل شجرة تقطع في سنة فهو للواقف ولا يقطع في سنة فهو داخل في الوقف
فيدخل في وقف الارض اصول الباذنجان وقصب السكر ويدخل في وقف الحمام القدر ويطي سرقينه وراماده ولا يدخل ميلل ما في ارض ملكه
او طريق وقوله لان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فقوه قدما ذكر جماعة من جبال الصحابة والسيام وقفوا او اساسوا مذكرة في وقف
الخصاص ومنها ما تقدم من وقف عمر بن الخطاب وخرج ابراهيم الحنفي في كتابه غريب الحديث ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا حفص بن غياث عن شهاب
بن عروة عن ابيه ان الزبير بن العوام وقف دارا على المردودة من بناة قال المردودة هي الطلعة والفاقة لست مات زوجا
وفي البخاري وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضا جعلها لابن ابي سلمة صدقة وخرج اليكم السند في الواقعي وهو حسن عندنا وسكت به عليه
عن عثمان بن الارقم الخزومي انه كان يقول انا ابن سبيح الاسلام اسلم الي سلاح سبعة وكانت داره على الصفا وهي التي كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكون فيها في الاسلام وفيما دعا الناس الى الاسلام واسلم فيها فلق كثير منهم عمر بن الخطاب فرسمت دار الاسلام وتصدق بها الارقم على ولده
وذكر انه نسخته صدقة لاسم الدار الحسن الرقيم بن المشيخ الارقم الى ان قال لا تباع ولا تورث وفي الخلافيات البيهقي قال ابو بكر عبد المدين الزهري
الحسيني تصدق ابو بكر بن بداره بكتبة على ولده فني الى اليوم وتصدق عمر بن بداره بكتبة سعد بن ابي وقاص بداره بالمدينة وداره بمصر على
ولده فذلك الى اليوم وعثمان بن زهرونه فني الى اليوم وعمر بن العاص برطاس الطائف وداره بكتبة والمدينة على ولده فذلك الى اليوم
قال والايحضر في كثير من هذه ما يستدل به على ابي حنيفة في عدم اجازة الوقف فخرج اذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها وان لم يحدد
استجنى بشهرتها عن تحديد ما فخرج اخر وقف عقارا على مسجد او مدرسة ببايكانا لبايها قبل ان ينشأها اختلف الباقرون والصحيح الجواز
ويصح علته الى الفقهاء الى ان تبنا فاذا ثبت ردت اليها الخليفة في الوقت على الاولاد والاولاد حكموا القسمة ونصرف غلته الى الفقراء

ولا يجوز وقف ما يقبل ويحول قال رحمه الله على هذا في قول أبي حنيفة ربه وقال أبو يوسف إذا وقف ضيعة بغير طاعة أو مبيعين
 جاز وكذا إذا كانت الميراثية لا تميم للأرض في تحصيل ما هو المقصود وقد ثبتت من الحكم قبيحا ما لا يثبت مقصودا كالشراء في البيع
 والبناء في الوقف ومحمد معه فيه لأنه لما جازا أفراد بعض المنقول بالوقف عند ذلك من يجوز الوقف فيه بناءا أو قال محمد
 يجوز حبس الكراع والصلووم معناه وقفه في سبيل الله وأبو يوسف ربه معه فيه على ما قالوا هو استحسان والقياس أن لا يجوز لما بينا من قبل
 وجه الاستحسان أن آثار المشهود فيه منها قوله عليه السلام وأما خالد فقد حبس أدرعا وأفراسا له في سبيل الله تعالى وحلته ثم ربه
 حبس درعه في سبيل الله تعالى ويجوز الكراع والأشغال ويدخل في حكمه لأن العرب يجاهدون وعليها وكان السلووم من ماله

ان بولده لندان قوله لا يجوز وقت يحوّل ويحول كذا قال القدرسي قال المهره وبنا على الارسال اي على الاطلاق قول أبي حنيفة ربه ثم قال القدرسي
 وقال أبو يوسف إذا وقف ضيعة بغير طاعة أو مبيعين جاز ولا كراهة الميراثون وكذا أسرار الآلات المواتية إذا كانت تبعا للأرض يجوز لانها تباع للأرض في تحصيل
 ما هو المقصود ومنها وقد ثبتت من الحكم قبيحا ما لا يثبت مقصودا كالشراء في البيع والبناء في الوقف ومحمد معه فيه لأنه لما جازا أفراد بعض المنقول بالوقف عند ذلك من يجوز الوقف فيه بناءا أو قال محمد
 عن العمل ان كان اليك قبل فقتل في مال الوقت فصح بها والألا فقتل لم يملك لم يصرح به في مال الوقت فلتعلم ان مبيع من يجوز يشتري ثمنه بغيره كقول
 فخذونه عليه ان يشتري بها آخر ولو جنى احدكم جناية فعل القليم ان ينظر وان كان الاصلح دفع هذا العبد الجانيه دفعه او فداه من الالوقف واذا فداه بغيره
 تزيد على ان يرضى بغيره فهو مطلق بالزيادة وليس له الالوقف من الذبح والفيء شي فان فذوه كان تطوعين ومحمد مع أبي يوسف يعني فلا معنى لأفراد أبي
 لأنه لما جازا أفراد بعض المنقولات بالوقف عنده امي عند محمد فجزئ به تبعا للعتق اولى وضربا لغيره للشان ان الالوقف ضيعة فيها بغيره وعبد له ولم يذكر سمح فانه لا يحل
 شي من الآلات والبقر والعبيد في الوقف قال المهرسي قال محمد يجوز حبس الكراع وهي الخيل السلاح معناه وقف في سبيل الله أبو يوسف معناه انما في ذلك
 على ما قالوا وبنا استحسان القياس ان لا يجوز لما بينا من قبل من شرط ان لا يبدد المنقول لا يتأبد وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه امي الكراع والسلام
 تجوز عليه الصلوة والسلام في الصحيحين عن أبي هريرة بعث النبي صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب على الصدقات فمضى ابن جميل خالده بن الوليد اليها فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم نعم بن جميل لان كان فقيرا فاعناه الله وانا خالدا فانا كنتم تعلمون خالدا او قد اتيسر له وراعه واعتد في سبيل الله اما العباس ثم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى وشبلا ثم قال ما شغرت ان اعم الرسل ضوا بغيره اما ذكر المهرسي ان طلبة حبس روجه وفي رواية او راعه فلم يعيد
 وان لم يعرف جمعه على الكراع لان فعلا لا يجمع على افعال بل على افعال كقوله اعقب اما ذكره في العوام صفتي جمع قال والجمع الكراع ثم الكراع الا ان
 الطبراني اخرج عن ابن المبارك ثنا حماد بن زيد عن عبد الله بن النخعي عن عاصم بن عن بن عمر بن الخطاب قال لما حضرت خالد بن الوليد الوفاة قال فقد
 طلبت النخل فلم يقدر لي الا ان اموت على فراشي وامن على ارجي من لاله الله وما شغرت به اثم قال اذا اناسم فانظر واسلامي وفرسي اخلو
 عدة في سبيل الله ذكره غير الحديث بهذا السند في تاريخ بن كثير وقال فيه ما من علي شي ارجى عندي بعد لاله الله من ليلته فيها فاما مرسى السمار
 يهيلة فتعظ الصبي حتى تغير على الكفار واذا عرف هذا لا يبال في كل كبره لاله لان العرب يغزون عليها مع انه روى ان امم قتل جالت الى النبي صلى الله عليه وسلم
 فقال لي رسول الله ان ابا مصطف جعل ناضجة في سبيل الله واني اريد الحج فاركبه فقال صلى الله عليه وسلم اركبه فان الحج والعمرة في سبيل الله والحج
 الالوقف المنقول تبعا للعتق يجوز ما وقفه مقصودا ان كان كراعا أو سلاحا جاز وفيما سوي ذلك ان كان ماله من غير التعامل بوقفه كالتياب والحيوان
 ونحوه والذهب النفقة لا يجوز عندنا وان كان متعارفا كالجائزة والناس والقدر ومو ونياب الجائزة وما يحتاج اليه من الاداني والقدر في غسيل
 والمصاحف قال أبو يوسف لا يجوز وقال محمد يجوز واليه ذهب عامة المشايخ منهم الامام الشري كذا في الخلاصة وفي الفتاوى القاضي خان وقف
 بباريدون ارض قال بلال لا يجوز انتهى لكن في الخصاف بالنبيه ان الارض اذا كانت متقدرة للاسكان جاز فانه قال في رجل وقف بباريدون ارضه
 لا يجوز قيل له فما قيل في ذلك ان وقف رجل ارضه فانه قال ان كانت الارض جازة في ايدى القوم الذين لا يجوز لهم سلطان عليها فانه وقف جاز لان ارضا ما يكره في اصحاب النبا في قوله
 ولتكن منكم امة منكم لا يضرهم ما افعلوا ولا ما تركوا في شأن ولا يؤذيهم ما كتبوا ولا يؤذيهم ما كتبوا ولا يؤذيهم ما كتبوا ولا يؤذيهم ما كتبوا
 ان كان من ذلك وقف البناء فيه الا بالافاد ذكر في منوعة من فتاوى جاشي خاها واني في نظره للسبب جاز ولا يكون سببا في ما تقدم ذكره انه

وقد سجد الله بحجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالنفس والموت والقدوم والمنشاء والنجاة ونشائها ولقد ورد المأجل والمصنف
 وحذاني يوسف لا يجوز ان القياس انما يترك بالنص والنسب وروى الكراع والسلاح فيقتض عليه ومحمد بن يعقوب القياس قد يترك
 بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كنبه الحاشا بالماصنف وهذا صحيح لان
 كل واحد يسلك للدين نفعيا ونفعيا وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمد بن يعقوب ومالك التعامل فيه لا يجوز عندنا وقوله وقال الشافعي
 كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكرايم والسلوهم ولكن ان
 الوقف فيه لا ينافي منه على ما بيناه فصار كالدرهم والدراهم بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع وكما من حيث
 التعامل فبقى على اصل القياس وهذا لان العقار ثابت بالوجه ونظام الدين فكان معنى القرية فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما

انما جعل البناء بركلان العادة ان ينجز على غيبته النهر العام يعني وذلك غير ملك لشم قال بنده المسئلة ولعل على جواز وقف البناء بدون اصل
 ثم نقل عن الاصل ان وقف البناء بدون اصل الدار لا يجوز ولا يجوز وقف البناء في ارض هي عارية او اجارة وان كانت ملكا لوقت البناء عارضا
 وعن محمد اذا كان البناء في ارض وقف جاز وقفه على الجهة التي تكون الارض وقفا عليها ذكر الكل في الشاوي والطلاق الاجازة لعارض قول القياس
 في اراضي الحكور اللهم الا ان يحيل تحصيلها بسبب انها صارت كالاكلاك على ما ذكره وسمعت في الخلاصة اذا وقف سمعنا على اهل المسئلة انه القرآن ان لو كان
 حاروان وقف على السبي عارضا لقرار في ذلك المسئلة وفي موضع اخر لا يكون مقصودا على هذا السبي وما وقف الكتب فكان محمد بن سلمة لا يجوز
 فغير بن يحيى يجوز ووقف كنبه والفقيه ابو جعفر بن محمد وبه نأخذ وجه قول ابى يوسف ان القياس يابى والنسب وروى الكراع والسلاح على خلافه فيقتصر عليه محمد
 يقول القياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء على قول محمد اكثر فقهاء الامصار ولا تعامل فيه لا يجوز وفقه عندنا
 الشافعي ربه كلما امكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه وهذا قول مالك واحمد ايضا واما وقف ما لا ينتفع به الا بالآثار كالزيت في الفضة
 والماكول والمشروب فغير جائز في قول عامة الفقهاء والمراد بالزيت في الفضة الدرهم والدنانير واليس على واما الحل فيبيع وقفه عند احمد والشافعي
 لان خصه من اتياعته حليا بعشرين الف فخليلت على الشارح لخطاب فكانت لا تخرج زكوة وعن احمد لا يصح وقفه وانكر الحديث فذكره ابن ابي
 في المعنى وما حصل وجه الاجماع القياس على الكراع وحارضة المصربان حكم الوقف الشرعي انما لا ينافي في العقار غير ان ترك في الجهاد لانه ساءم الدين
 فكان معنى القرية فيها اقوى فلا يلزم من شبهة الوقف فيها شرعية فيما لا يملك ولا يملك ولا يملك ولا يملك في بعضها واذ اوجرت فافقد زاد
 بعض المشايخ اشياء من المنقول على ما ذكره محمد بن ابراهيم من جريان التعامل فيها فنفى الخلاصة وقف بقرة على ان يخرج من لبنها ويسمى على
 لا يسأل سئل قال ان كان ذلك في موضع غلبت لك في اوقافهم رجوت ان يكون جائزا عن الانصاري وكان من صحاب فيمنع وقفه اهلهم والطام
 او ما يكال او ما يوزن يجوز ذلك قال نعم قيل وكيف قال يدفع الدرهم بفضاء ثم يصدق بها في الوجه الذي وقف عليه ما يكال ما يوزن ببيع
 وينفع ثمنه مضاربة اول بقاعة قال فعلى هذا القياس اذا وقف هذا الكرايم من الخطة على شرط ان يقترض للعقار الذين لا بد لهم ليزعوه لانفسهم ثم
 يؤخذ منهم بعد الاوراق قدر القرض ثم يقترض غيرهم من الفقراء ابا على هذا السبيل يجب ان يكون جائزا قال وشمل هذا كثيرا في الرمي واجبة وسيارة
 الاكسية واسترة الموتى اذا وقف صدقة ابا جاز فهدى الاكسية للفقراء فينتفعون بها في اوقات لبنها ولو وقف ثورا لانه لا يترتم لا يصح ثم اذا عرف
 جاز وقف الفرس والجمل في سبيل الله فوقفه على ان يسلكه ايام حياته ان يسلكه لاجل الله ذلك لانه لو لم يغير كان لذلك لان الجاهل من سبيل
 بجاه عليه ان اراد ان ينتفع به في غير ذلك لم يكن لذلك صحيح جعله للسبيل يعني بطل الشرط لا يصح وقفه ولا يوجب فرس سبيل الا اذا احتج الى النفقة فيكون
 يستمر ما ينفق عليه قال في الخلاصة وبه المسئلة ولعل على ان السبي اذا احتج الى النفقة لواجبه قطعه بقدر ما ينفق عليه انتهى وبه عند بنى غير صحيح لا يبعد
 النسخ الذي لا يستثنى ابو يوسف السبي من وقف المشاع وموان يتجرب سبي الصيلة فيه عاما واصطلاحا لا يفيده الدواب عاما ولو قيل انها لواجب لغير
 فيقول غايها يكون السبكي ويستلزم جواز الجاهلية فيه واقامة الجاهل في الجنب فيه ولو قيل لا يوجب ذلك فكل عمل لواجبه فيه تغيير احكامه الشرعية
 ولا شك ان باجتهاب الى النفقة لا تغير احكامه الشرعية ولا يخرج عن ان يكون سبي نعم ان حارب ما حوله واستثنى عنه نعم لا يصير مسجدا عند محمد
 خلافا لابي يوسف الذي لا يمكن كذلك فثبت غايته من سبي البالي لانه من حاجة المسلمين وفي الخلاصة ايضا لا يجوز وقف العلمان والجوارى على

قال واذا اتم الوقف كبره بعد ولا تملكه الا ان يكون مشاعا عند ابي يوسف وه فيطلب الشريك القسمة فيقسم مقاسمة اما امتناع
 التملك فلا يباينها جواز القسمة فلهذا قيلوا ان غايته الامران الغالب في غير المكيل والمنزود من معنى المبادلة الا ان في الوقف
 جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فانه يمكن بيعا وتمليكا وان وقف نصيبه من عقار مشترك فهو الذي يقاسم شريكه لان الولاية
 في الوقف وبعد الموت الى وظيفه وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسم القاضيه او يبيع نصيبه الباقي من وجعل
 شريكه مقاسم المشتري شديدا يشترى ذلك منه لان الواحد لا يجوز ان يكون مقاسما ومقاسما ولو كان في
 القسمة فضل دراهم اعطى الباقي لا يجوز امتناع بيع الوقف وان اعطى الوقف جازا ويكون بقدره ان يراحمه شراء

مسألة الجواب اذا روج السلطان او القاضي بارية الوقف يجوز ولو روج عبد الوقف لا يجوز وانفرد ظاهر وهو ان في الاول كسبا بالوقف دون
 ولذا لو روج امته او وقف من عبد الوقف لا يجوز ومن قروح الوقف المنقول وقف وارائها حمامات يخرج من يرحل في وقف الحمام
 الا بآية قال الفقيه هو كوقف الصيغة مع النيران كسبل ابو بكر عن وقف شجرة باسملها والشجرة ما يتقطع باوراقها ثم قال الوقف جائز ويتشعب بغيرها
 باسملها الا ان تفسد اغصانها فان لم تنقطع باوراقها ثم بانها تلتقط ويصرف ثمنها الى سبيله فان غلبت ثانيا والا حرس مكانها وسئل ابو القاسم
 ان غاص عن شجرة وقف يبيعها لثمن بعضنا فقال لا يبيع منها نصيبا سئل فقلتوا والفقير متروك على حاله قوله واذا صح الوقف اى انتم وبه الا يزيد ما قد
 في قول القدرى واذا صح الوقف خرج من الوقف ثم قوله لم يخرج به ولا تملكه هو با حلع القمار الا ان يكون مشاعا فيطلب شريكه القسمة عند ابي يوسف
 فتصح مقاسمة اما امتناع التملك فلما بينا من قوله عليه السلام انه لا يملك الا بالبيع ولا يورث ولا يهب ومن اعنى وهو ان الحاجته
 الخ ولانه بالزوم خبره عن ملك لواقف وبلا ملك لا يمكن من البيع واما جواز القسمة اى عندهما فان على قول ابي حنيفة لا يجوز وان قضى القاضي بغيره
 ووقف المشاع لانه مبادلة بمعنى المبادلة هو الرجح في غير التملكيات فلانها تميز معنى واذا غايته الامران الغالب في غير المكيل والمنزود من معنى الجواز
 الى ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فانه يمكن بيعا وتمليكا ثم ان وقف نصيبه من عقار مشترك فهو الذي يقاسم شريكه لان الولاية
 للواقف عند ابي يوسف ووقف المشاع انما يجوز على قوله ولو طلب شريك القسمة فهو موقوفه فالقسمة الى وصيته وان وقف نصف عقار خالص له
 فالتقسمة لغيره فان اخذها ان يقاسمها القاضي بان يرفع الامر اليه ويطلب منه القسمة فيامر رجلا ان يقاسم الثاني ان يبيع نصيبه الباقي من رجل
 ثم يقاسم المشتري ثم يشتري ذلك منه ان احب هذا ان الولد لا يملك ان يكون متساويا ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دراهم اعطى راسمهم بان يكون
 احد الفضلين جوز من الاخر جعل بازاء الجوده ورأسهم فان كان الاخذ للراسم هو الواقف بان كان النصف الذي هو غير الوقف هو الحسن لا يجوز
 لانه يصير الباقي بعض الوقف ويبيع بعض الوقف لا يجوز وان كان الاخذ شريكه بان كان نصيبه لوقف احسن جاز لان الواقف مشترك لبايخ فكانه اشترى
 بعض نصيب شريكه فوقفه فقوله ان اعطى الواقف لا يجوز يصح على بناء للمفعول ورفع الواقف ويصح على بناءه للمفعول ولو طلب لواقف لا
 البعض فيها انه احب للراسم واعلم ان عدم جواز البيع في غير القسمة فيما اذا كان قائما عامرا اما اذا اهدم ولا حاصل لغيره فيجوز لانه رجع الى ملك الوقف
 ان كان حيا والى ورثته ان كان ميتا وقال الصدر الشنيدى في جنس هذه المسائل نظر ليعنى لان الوقف بعد ما خرج الى المدعى لا يعود الى الملك
 وانت تعلم ان قول محمد بوجوه الى ملك لواقف اولى من قوله في المسجد لان خلوصه لمدعى من غير من الاول فان ولان ذلك يشبه
 الفائدة وتحقق انتفاء ما اذا لم يكن له ربح لحياديه ولا يوجد من يستاجر به فيعمره من ذلك حالت اخرون في السوق وصار بحيث لا يتوقع به لا يستاجر
 البتة وحوض محله خرب وصار بحال لا يمكن عمارته فهو للواقف ولو رثته وان كان واقفه ورثته لا تعرف فهو لقطعة كذا في الخلاصة زادني فتاوى
 القاضي فان اذا كان كالقطعة فيصير قول به على تغير ثم يبيع الغير فينتفع بثمنه وعلى هذا فاما نصيب البيت المال اذا عرفت الواقف ووجوه موثقة وانما جاز
 عقبة وروى عن محمد اذا ضعف الارض عن الاستقلال فيها القيم ثمنها اخرى هي اكثر ليا كان ان يبيعها ويشتري ثمنها ما كان له ما قاله في القسمة المشاع فيها الواقف
 اعلى الوقف من وارثا وسلطان يغلب عليه قال في النوازل يبيعها ويصدق ثمنها قال وكذلك قيم خات نسياس ذلك قالوا فان شترى
 حلق خلافة لان الوقف بعد ما ضعف الرطل لا يحتمل البيع وبه ايهما يصح حتى ذكر في شجرة جوز وقف في ارض وقف خزينة الدار لاتباع الشجرة لجارية البذر

و ما فی اصل الولاية فقد نفى فيه على قول ابی یوسف وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب ذكره هلال في وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الوكالة
 لنفسه كانتا وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الا شبه ان يكون هذا قول محمد لان من اصله ان التسليم الى القيمة بشرط تصحقة
 الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولان التولية انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية
 منه ولا ينفك اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى ولايته كمث انهم مسجد يكون اولى بجماعته وتخصيب المؤذن فيه
 ومثمن اعتق عبد كان الولاية له لانه اقرب الناس اليه ولان الوقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غلاما مومن
 على الوقف فللقاضي ان يزوجها من يده نظر الفقهاء كماله ان يخرج الوصي نظر للصغار وكن اذا شرط ان ليس لسلطان
 ولا لقاضي ان يخرجها من يده وبوليها غيره لانه شرط مخالف بحكم الشرع فبطل **فصل**

قبل قبضتها ثم قبضها لا يصح الوقف وكذا الوقف الرسمى له بها قبل موت الموصي ثم مات الموصي كذا الوقف في الشرع فبطل قبضتها ثم قبضها **قوله**
 واما فصل الولاية فقد نفى في القدرى على قول ابی یوسف حيث قال اوجعل الولاية اليه جاز على قول ابی یوسف وهو قول هلال ايضا قال
 وهو ظاهر المذهب ذكره هلال في وقفه فقال وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم يكن له ولاية قال مشائخنا الا
 ان يكون من قول محمد لان من اصله ان التسليم الى القيمة بشرط الصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه فذا يدل على انه لم يثبت تصريح محمد به ولذا اطلق
 قوله وهو ظاهر المذهب اورد على هذا ان مقتضى اشتراط محمد التسليم الى القيمة لا يثبت الوقف ولا يثبت شرطها فلهذا ينافي في الشرع بحسب ما بين احد سببان اول ان
 ان يكون شرط الولاية لنفسه ثم سلمها الى المتولى فان الولاية يكون له عند محمد فانه ذكرني قاضي قاضى خان ذكر محمد في السير انه اذا وقف ضيعة فخرجها
 القيم ليكون له ولاية بعد ذلك لا اذا كان شرط الولاية لنفسه لانه اذا شرط في ابتداء الوقف فليس له ولاية بعد التسليم الى ان قال وبه المسئلة على ان
 محمد التسليم الى المتولى شرط الوقف فلا يتحقق له ولا يثبت التسليم الا ان شرط الولاية لنفسه واما على قول ابی یوسف التسليم ليس بشئ فكانت الولاية له
 لم يشترطها مثل هذا الذي ذكره في الكتاب المذكور في الذخيرة والتمتية والاخران سبني قول محمد ان شرط الولاية لنفسه في الولاية لا يشترط التسليم عند
 لان شرط الوقف من ضرورة سقوط التسليم قال في النهاية كذا وجدت في موضع بخط فقه وقد مرنا فاعاخر على اشتراط التسليم عند الكلام عليه ثم استدلل
 على قول ابی یوسف الذي جعله ظاهر المذهب بقوله ولان التولية انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل ان لا يكون له ولاية وغيره يستفيد الولاية
 ان يمنع استفادة الولاية منه على تقدير كون التسليم شرط الولاية بالتسليم يخرج عن ملكه فيصير اجنبيا عنه فيجب كون الولاية فيه للمالك المولى فيمن يشار من اصل
 لذلك هو من لم يسأل الولاية في الوقف وليس فيه من يعرف بناء على خلوص الحق لم يرد على لان الحاكم هو الذي يتولى حقوق المدة تعالى في تزويج
 لاشافيه فلا بد لكون الولاية له بعد خروجه عن ملكه وعدم اشتراطه لنفسه من دليل بخلاف ما اذا شرطها لنفسه وقد تيم قوله ولان اقرب الناس الى الوقف
 فكان اولى بولاية دليل على ذلك فان القاضي ليس اقرب منه اليه والفرض ان الواقف عدل فامون فواحق من القاضي لانه وان
 الملك فهو على وجه تقوى منفعته للواقف يصره الى الجهات التي عينها وهو انصح لنفسه من غير ان يفتصب وليا وقوله كمن اتخذ مسجدا كان اولى
 بجماعته وتخصيب المؤذن وكمن اعتق عبد كان الولاية له لانه اقرب الناس اليه لاجتماعه فلما خلافت يعلم فيه والناصب الامام والمؤذن فقال ابو
 خلايل الحلة ليس للباني احق منهم بذلك قال ابو بكر الاسكاف الباني احق بنصبها من غيره كالجماعة قال ابو الليث وبه ما خذ الا ان يريد ابا
 ومبوزنا والقوم يريدون الاصل فلم ان يفعلوا ذلك كذا في النوازل ثم اذا شرط الواقف الولاية لنفسه وكان غير مومن على الوقف فللقاضي
 ان يخرج نظر الفقهاء كماله ان يخرج الوصي نظر للصغار وكذا الوشرط ان ليس للسلطان ولا للقاضي ان يخرج عنه وبوليها غيره لا يلقف في شرط
 اذا كان غير مومن لانه شرط مخالف بحكم الشرع فبطل وصرح بان مما يخرج بالناظر ما اذا شرطه فسق كشرط الخمر ونحوه وفي قاضي خان جعل
 الواقف ولاية الوقف الى طين بعد موته فاموصى احد سبها الى صاحبه في امر الوقف ومات جاز تصرف المحي في جميع الوقف وعن الحنفية لا يجوز لانه
 انما رضى برأيه وفيها لو جعل رضه وقفا فرض فرض الموت فجعل رجلا وصي نفسه ولم يذكر من امر الوقف شيئا فان ولاية الوقف لا يكون الا للموصي

انت وصي في امر الوقف خاصة قال ابو يوسف هو كما قال فقال ابو حنيفة هو وصي في الاشياء كلها **فصل**
 فيما اختص المسجد بالحكام ثم خالف احكام مطلق الوقف عند الثلاثة فبعد الى حنفية لا يشترط في زوال الملك عن المسجد حكم الحاكم ولا

واذا بنى مسجد لم يزل ملكه عنه حتى يفرغ من ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى
 الاذنه واما الصلوة فيه فله لانه لا يفرغ من ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى
 له يكتفي بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة وكذا عن محمد بن ابي بكر في قول الحسن بن علي بن فضال في قوله تعالى لا يملك الا الله تعالى
 وقال ابو يوسف يزل ملكه بقله جعله مسجدا لان الصلوة فيه ليس بشرط لانه لا يملك العبد خالصا لله تعالى يسقط حق العبد صار كالاختصاص في قول
 قال ومن جعل مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرغ من ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى
 متعلقاته ولو كان المسجد لم يزل ملكه عنه حتى يفرغ من ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى
 يتحقق السفل دون العلوي عن محمد بن علي بن فضال في قوله تعالى لا يملك الا الله تعالى يسقط حق العبد صار كالاختصاص في قول
 ضيق المنازل فكان لا يملكه غيره عن محمد بن علي بن فضال في قوله تعالى لا يملك الا الله تعالى يسقط حق العبد صار كالاختصاص في قول
 عند لان المسجد لا يكون لاحد فيه حق للمع والاذان كان ملكه محظا بجماعة كان له حق المنع فلا يصير مسجدا لانه ابقى الطريق لنفسه فلا يخلص له الاذنه ولا يملكه
 لا يوجب غيره مسجدا وهكذا عن ابي يوسف لانه يصير مسجدا لانه لا يملكه غيره عن محمد بن علي بن فضال في قوله تعالى لا يملك الا الله تعالى

ولا يجوز مشا عا عن ابي يوسف لا يشترط التسليم الى المتولى عند ابي محمد افزده الفصل على حدة واخره فلا يكون الكل من ذلك ايضا من لو اشترى ارضا شر
 فاسدا فوضعا ثم تقاضى على الفرض او على قيمتها للفرق او لو اشترى مسجدا فاشترى ارضا شر فاسدا فوضعا ثم تقاضى على الفرض او على قيمتها للفرق او لو اشترى مسجدا
 الى ضيقه على قيمتها للبايع وقول ابي يوسف ومنه فليس لنا ان نرجع ولا نرضى الى البايع لانه لم يملكه قال فاشترى ارضا شر فاسدا فوضعا ثم تقاضى على الفرض او على قيمتها للفرق
 الكل وذكر بلال انه يصير مسجدا في قول اصحابنا فصار فيه روايتان قال الفقيه ابو جعفر في الوقف ايضا روايتان والفرق على احداهما عندنا القائل ان
 في الوقف من العباد والجميع والبيت والامسج في نفس حق الله تعالى ما هو بحيث لا يصلح حقا له ولذا قالوا لو اشترى دارا واشترى فيها مسجدا كان للشفيع ان
 ياخذ بالشفعة وكذا اذا كان للبايع حق الاستمارة او كان له ان يبطل المسجدا قوله واذا بنى مسجد لم يزل ملكه عنه حتى يفرغ من ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى

وياذن للناس في الصلوة فيه فاذا اصابه زلزال عدا في حنفية عن ملكه اما الاذان فله لا يخص الله تعالى
 يزل ملكه بقله جعله مسجدا لانه لا يملك العبد خالصا لله تعالى يسقط حق العبد صار كالاختصاص في قول
 الى من اخرج اليد وهو الله تعالى ولا يتحقق الا في ضمن التسليم الى العبد على ما لم يملك عبد بل الذي انفق ومنفق اليه غير ان المتولى ليقام مقامه في التبعين
 ومقامه لو اختلف في اقتباس النكاح لكل وقت في العادة فتعين في كل وقت في العادة في السبي بذلك وليس له غلبة يستحقها الناس فاقسم حصول المقصود ومقام
 التسليم وهو الصلوة فيه على هذا يخرج عن الملك لصلوة المنفرد لان قبض النفس متغير فكتفى بالواحد على هذا الرواية اختلف الوصلي الواقف بنفسه وحده واما
 انه لا يكفي لان الصلوة انما يشترط لاجل القبض للامة وقبضه من نفسه لا من غيره فلهذا اختلفوا في وجوب رواية اشتراط الجماعة انها المقصود بالمسجد لا بصلوة الاذان

تحقق في غير المسجد فكان يتحقق المقصود منه بصلوة الجماعة ولذا اشتهر ما ذكرنا باذان واقامة عندها ولو جعل له واحد موزنا واما ما فاذن واقام وصلى وحده
 صار مسجدا بالاتفاق لان اداء الصلوة على هذه الوجوه كالجماعة ولذا قالوا لا يكون بصلوة الموزن هذه ان تعاد الجماعة لمن في جمعة ذلك لو عجز عن البعض فلو بنا
 لا يمين المتولى ليعيدانه لصلته الى متول بصلته صح وان لم يصل في جمعة فلهذا اختلفوا في وجوب الجماعة لان التسليم الى المتولى لا يقتضي تسليم تمام التسليم اليه
 تعالى لدفع يده عنه وجب الى حنفية في الفرق بين السبي وغيره في الخروج في الملك بلا حكم مما سياتي بان لفظ الوقف والصدقة في قول الواقف جعلت ارضه
 صدقة موقوفة ونحوه لا يوجب الخروج عن الملك لان لفظ الوقف لا ينبغي له الصدقة ليس معناها الا التصديق بالخلعة وهي موقوفة ولا يصح بل الوقت
 ينبغي على الاطلاق في الملك لتحصيل الغلبة على ملكه فيصير له بها فحتاج الى حكم الحاكم لانه لا يخرج عن ملكه الا في غير ملك في محل الاجتهاد بخلاف قوله جعلته مسجدا
 ليس منيبا على البناء الملك فيحتاج الى التفحص بزيادة فاذا اذن في الصلوة فيه يسل على ما ذكرنا في العرف في ذلك بخلافه عن مقتضى هذا الامر ان قلنا

لانه لا يحتاج في جعله مسجدا الى قوله وقفته ونحوه وهو كذلك برهانك احمد وقال الشافعي لا بد من قوله وقفته او حبسته ونحو ذلك انه وقف على
 قربة فكان كالوقف على فقره ونحن نقول ان العرف جار بان الاذن في الصلوة على وجه العموم والتخلية لتفويض الوقف على هذا الجملة فكان كالتمتع به
 فكان كمن قدم طمعا الى ضيقه او نشره كان اذنا في اكله والتقاطه بخلاف الوقف على الفقر لم يجر عادة فيه بجر التجانية والاذن بالاستقلال لا يجر
 به في عطف التقينا بذلك كاستلنا والثاني انه لو قال وقفته مسجدا ولم ياذن بالصلوة فيه ولم يعمل فيه احد لا يصير مسجدا بل حكمه وهو مسجد ابو يوسف

مر على اصله من زوال الملك بجر القول اذن في الصلوة ولم ياذن لا يصير مسجدا لانه استقطا كالاعتاق وبه قالت الاثمة الثلاثة ومنه ان يكون
 قول ابي يوسف ان كلا من مجرد القول والاذن كذا قال لا موجب لزوال الملك فيه ورويه مسجد الماذن من العرف قوله ومن جعل مسجدا

في كنفه بالواحد لتعدد فعل المجلس كله وعلى هذا البئر الموقوفة والموقوف ولو سلمنا إلى المتولي صم التسليم في هذه الموقوفة
كلها لأنه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه وأما في المسجد فتن قبل لا يكون تسليما لأن
كل تدبير للمتولي فيه وقيل يكون تسليما لأنه يحتاج إلى من يكتسبه ويغني بآبهم فاذا سلم إليه صم التسليم

قيمة الجفر لجميع من يفتن لا يجوز لأهل القرية الانتفاع بالمقبرة الدائرة فلو كان فيها شئ من شئ يخرج إلى الدواب لا يرسل له دواب فيها ثم في جميع ما ذكرنا من
الخان ودور الخزانة والسقاية والاستقار من البئر يستوي النقي والفقر بخلاف وقف الغلة على الخزانة فانما تحمل الفقراء دون الأغنياء منهم قال المص
العراق في العرف فان الوافين من أهل العرف يريدون بذلك في الغلة الفقراء وفي غير التسوية بينهم وبين الأغنياء ولان الحاجة شغل النقي والفقر
في الشرب الرؤل لان النقي لا يقدر على أصحاب البئر في كل مكان ولا على ان يشتري ذلك في كل منزلة من السفرة على هذا فيجيب في الرباط
يخص سكنه بالفقر لان العرف على ان بناء الاربلطة للفقراء وهذا ان فصلان في المتولى والموقوف عليه في المتولى
الفصل الاول في المتولى قالوا لا يولى من طلب الولاية على الاوقاف كمن طلب ليقض لا يملك للمتولى ان يشتري ما فضل من غلة الوقف
اذا لم يمتحج الى العماره مستغلا ولا يكون وقفنا في الصحيح حتى جاز به ومن سكن دار الوقف فحسبا او باذن المتولى بلا جرة كان عليه اجرة مثله سواء
كان ذلك مستغلا او غير مستغلا او غير مستغلا حتى لو باع المتولى دار الوقف فسكنها المشتري ثم رفع الى قاض هذا الامر فاطل البيع وظهر الاستحقاق
لوقف كان على المشتري اجرة مثله للمتولى ان يستاجر من يخدم المسجد كنيسته ويحوز ذلك باجرة مثله او زيادة تينها فيها فان كان اكثر فلا جارة
له عليه الوقف من مال نفسه ولغيره لو وقع من مال الوقف وان علم الاجيران ما اخذه من مال الوقف لا يحل له وله ان ينفق من ماله على حاجته
الحق ولو دخل جذا عا من ماله في المسجد كان له الرجوع كالوقفي اذا اتفق على الصغير وله ان يشتري من غلة المسجد ومنها وحده او اجرة او جبا
لفرض المسجد ان كان الواقف وسع فقال الفعل ما يراه مصلحة وان وقف لبناء المسجد ولم يزد فليس له ان يشتري ذلك فان لم يعرف له
شرط العمل فاعمل من قبله ولا يستدين على الوقف الا اذا استقبله امر لا بد منه فيستدين بامر القاضي ويرجع في غلة الوقف وذكرنا ناطقي وكذا ان الاستدانة
في الخزانة الوقف ببذره بامر القاضي لان القاضي يملك الاستدانة على الوقف فصح بامره بخلاف المتولى لا يملكه والاستدانة ان لا يكون في يده شئ فيستدين
ويرجع اما اذا كان في يده مال لوقف فاشتري ونقد من مال نفسه فانه يرجع بالاجماع لانه كالكسب اذا اشتري ولقد اثنى من ماله له ان يرجع بغير
لان يربح دار الوقف فان فعل فسكنها التمر ضمن اجرة التمر ولو اتفق ورسم الوقف في حاجة لنفسه ثم انفق من ماله مثلها في الوقف جاز وبغير عجز
ولو غلط ورسم الوقف مثلها من ماله كان حاصبا للكل لو اجمع مال للوقف ثم نابت ثابته من الكفرة فاتيح الى مال لدفع فسرهم قال الشيخ الامام كان
من غلة المسجد الجامع يجوز للحاكم ان يصرفه الى ذلك على وجه القرض اذا لم تكن حاجة للمسجد اليه وله ان يبنى على باب المسجد طلة لدفع اذى
المنظر عن الباب من مال الوقف ان كان على مصالح المسجد وان كان على عمارته او ترميمه فلا ولا يصح ما
فليس الدين ان الوقف على عماره المسجد ومصالح المسجد سواء واذا كان على عماره المسجد لا يشتري منه الزيت والخبز ولا ينفق
منه للزيت والشرايف والضيق ان فعل ومن وقف وقفا ولم يجعل له متوليا حتى حضرته الوفاة فوصى الى رجل قالوا يكون وصيا وفيما بنا في قول القاضي
لان التسليم ليس شرط فصح الوقف في حيوة التسليم بخلاف ما جعل له قياما حضرته الوفاة فوصى لا يكون هذا الوصي قيا في الوقف قيم مسجديات فاجتهد
اجعل المسجد على رجل قيا غير ان القاضي فقام والفق من غلات وقف المسجد في عمارته اختلف المتأخر في هذه التولية والاصح ان يصح بل
للقيم الى القاضي لكن لا يضمن انفق في العماره من غلاته او كان اجر الوقف واخذ الغلة فانفق لانه اذا لم تصح ولا يتيه حاصب الغاصب اذا
اجاز المذهب كان الاجر له ويصير بركة في قضاوي قاضي كان انت تعلم ان المفتي يفسد عاصب الاوقاف بخلاف ما اذا كان وقف على

والمقبول في هذا المذهب ما قبل لا من لا متعول له عرفا وقبيل في مستقبل
السقاية والحقان فيهم التسليم الى المثل في الامد لو نسب المتعول فيهم وان كان في ذلك فاما العباد

ارباب محلوين فان لم ان ينفوا متوليا من اهل الصلاح لكن قيل لا بد ان يرادوا المسمى الى القاضى ليعصب لهم قيل بل الاول في هذا الزمان
ان لا ينفوا او ينفوا عنهم وليس للشرف ان يتصرف في مال الوقت بل في طيفه المحظ لا غير وهذا يختلف بحسب معرف في معنى الشرف والشرف
ان ينفوا الى غيره عذره كالوصى له ان يوصى الى غيره عذره الا انه لو كان الوقت جعل لذلك المتولى لا يسمي الحكم في الحكم الى اهل يرفع الامر الى القاضى
او اخرج جعله لغيره الا ان يكون الوقت جعل ذلك لكل متولى ليس للقاضى ان يجعل للمولى كان او فله ما كان الوقت جعله لغيره كان
او فله لان الوقت في هذا ليس للمالك اذا اخذ المتولى من بل الوقت ومات بلا بيان لا ينمى فالامانات تنقلب مستترة بالموت عن جعل
الا في ثلاث مسائل هذه احدها والثانية او ادوم السلطان الغنية عند بعض الغنيين ومات ولم يبين عنده من ادوم والثالثة القاضى اذا
اخذ مال اليتيم او ماله غير ماله ولم يبين عنده من ادوم لا ضمان عليه ما لو كان القاضى اخذ مال اليتيم عنده ولم يبين حاله مات فقد
ذكر هشام عن محمد بن الفضل لو قال قبل موته ماله اليتيم عندي او الفقة عليه مات لا يكون ضمانا له لو مات قبل ان يقول من وكذا لو كان
المتولى وار الوقت ومات ولم يبين ابن الثمن فانه يكون دينا في تركته وللمناس ان ياخذ والمتولى بتسوية حاله الوقت اذ مال الى المالك فان
لم يكن له فله يرفع الى القاضى ليعامر بالاستدانة او لاصلاحها وله ان يثني قهره في ارض الوقت للاكره وحفاظها ولجميع فيها الغلة وان يسي بيوته بالاستخدام
اذا كانت الارض متصلة بموت الميراث للزراعة فان كان زراعتها الصالح من الاستغلال لا يثني وفي النوازل في اراض افضل سبل الى الوقت
قال ان كان احرا للغلة ارجان يكون واسعا ولا يوجد الوقت اجارة بولاية واكثر ما تجوز ثلاث سنين وليس له الا ان كان كان ان كان الوقت
ولو زرع الوقت والمتولى ارض الوقت قال زرعتها لنفسه قال لا يحق ان بل للوقت فالقول قوله وعلى الوقت والمتولى في هذا نقصان
الارض وليس عليها اجر مثل الارض ويقول القاضى لا ازرعها للوقت فان قال ليس للوقت ان ازرعها به بامره بالاستدانة لذلك فان قال
لا يمتنع القول لا بل الوقت استدعيوا فان قالوا لا يمكن بل تزرع لانفسنا لا يمكن لان الوقت في يد الوقت فواحق به ولا يحشر به
الا ان يكون غير مملوك ذكره المسئلة لفرعها في فتاوى قاضى خان وغيره وبغزل الناظر بالجور الطبق اذا دام سنة نفس عليه الخصاف لان
اقل من ذلك لو عاد اليه عتله وبرا من عتله عاد اليه النظر والناظر ان يكل من يقوم بما كان اليه من الوقت ويجعل له من جعله شيئا وله ان يزل
يستبدل به او لا يستبدل ولوجن النقل وكيفية يرجع الى القاضى في النصب لو خرج حاكم فيما مات او عزل فتقدم الفخج الى القاضى الثاني بان ذلك
القاضى اخرج بلا حجة لا يخله لان امر الاول محمول على السد ولكن كلفه ان ثبت عنده انه اهل وموضع للنظر في هذا الوقت فان فعل عادوه وكذا لو
لنفس وجانية فبعد مدته تايل الى السد واثام بنية انه صار بالمال ذلك فانه بعيد وليس على الناظر ان يجعل له الا ان فعله اشاعن الامر والنهي بالصلاح
وليصرف الاجر من مال الوقت للحملة بايديهم منذ خلقنا نعي او طرش او خرس او فلج ان كان بحيث يمكن الكلام من الامر والنهي والاتخاذ
وله الاجر الذي عينه الوقت ولناظر في الوقت على النقر ان يعطى قوامه وله ان يقطع يعطى غيرهم فكيف لا يدخل كثر بحيث يحاصرهم في
وقت الخصاف ان يحكم القاضى ان لا يعطى غير اهل الرسل لهم لغيره والمحكم بذلك لان يعطى غيره ويجزمه لان في كل منهما تفضيل لغيره الوقت
وقد استبعدت صحة هذا الحكم وكيف ساه بلا شرط حتى تفسد في المسئلة بولاية ان هذا الحكم لا يصح ولا يلزم

الفصل الثاني في المعروف عليه وقت على زيد ثم الساكن فرد زيدا للمساكين فكذلك على زيد وعمر فردا وظهر ان كان بينهما
فمنه

